

Pedro Manuel Rodrigues da Silva Madeira e Góis

## A construção secular de uma identidade étnica transnacional: a cabo-verdianidade

Dissertação de Doutoramento em Sociologia  
apresentada à Faculdade de Economia da  
Universidade de Coimbra, na especialidade de  
Sociologia da Cultura, do Conhecimento e da  
Comunicação, sob a orientação do Prof.  
Doutor Carlos José Cândido Guerreiro Fortuna



Maio de 2011

---

**Palavras-chave:** Sociologia das Migrações; Sociologia da Cultura; Migrações cabo-verdianas; Identidade étnica; Etnicidade; Cabo-verdianidade

---

Esta Dissertação de Doutoramento em Sociologia foi apoiada com uma Bolsa de Investigação com a ref.<sup>a</sup> SFRH / BD / 18797 / 2004 pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior da República Portuguesa



---

Esta Dissertação de Doutoramento em Sociologia foi apoiada com uma Bolsa de Investigação para trabalho de campo em países Africanos pelo Instituto de Cooperação Científica e Tecnológica Internacional (ICCTI) da Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior da República Portuguesa (Proc.º 4.1.6/PFA Estudos Africanos e Timorenses)



---

## Resumo

Cabo Verde é um dos poucos países do mundo que tem tido uma emigração ininterrupta ao longo de mais de dois séculos. É um país marcado pela existência de algumas dezenas de milhares de emigrantes e de centenas de milhares dos seus descendentes no exterior de Cabo Verde a par de outros tantos no interior do arquipélago. Como podemos pensar a existência de uma identidade colectiva nestas condições? Como se formam e mantêm os vínculos de ligação a Cabo Verde nos núcleos de emigrantes e seus descendentes? Como é “ser cabo-verdiano” em diferentes destinos migratórios ao longo do tempo?

As observações efectuadas em alguns dos destinos migratórios onde se estabeleceram Cabo-verdianos em confronto com os dados recolhidos no arquipélago de Cabo Verde, levaram-nos a estruturar a hipótese de uma co-influência recíproca no que respeita às dimensões que constituem a identidade social e cultural cabo-verdiana contemporânea. No nosso caso, invertemos o tradicional olhar e analisamos a identidade cabo-verdiana a partir não do arquipélago de Cabo Verde mas do arquipélago migratório e do confronto com os vários “outros” com que se tem defrontado ao longo dos últimos séculos. A análise efectuada permite questionar o modo como se estruturam as ligações simbólicas entre os cabo-verdianos que se movem no seio de um mundo social transnacional e descobrir a construção de uma identidade social transnacional baseada numa “identificação étnica”.

A partir daqui encontramos o campo conceptual que nos permite discutir sociologicamente a “etnicidade” cabo-verdiana enquanto dimensão que enforma uma “identidade étnica transnacional”. O nosso percurso leva-nos de volta aos clássicos da sociologia para, através da análise circunstanciada das suas contribuições analíticas, compreendermos como a “etnicidade” ou “identidade étnica” se tornou uma característica socialmente marcante e sociologicamente consequente ao longo dos tempos. A “etnicidade” ou a “identidade étnica” emergem na actualidade das ciências sociais, como algo mais do que construções sociais ou políticas. A vida social está, embora de forma desigual, profundamente estruturada em linhas “étnicas”, e a “etnicidade” acontece numa variedade de cenários quotidianos. A “etnicidade” está incorporada e visível não apenas nos projectos políticos e na retórica nacionalista mas também em encontros do dia-a-dia, em categorias práticas, no conhecimento de senso comum, em idiomas culturais, em esquemas cognitivos, em construções discursivas, em rotinas organizacionais, em redes sociais e/ou em formas institucionais. Há, portanto, uma centralidade que deve ser analisada.

Procuramos demonstrar que a “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” vem sendo construída continuamente ao longo dos últimos séculos enquanto fenómeno social e sociológico. Existe não porque exista (apenas) uma crença que supõe a sua existência mas por que há acções, interacções e relações sociais que, analisadas longitudinalmente, comprovam a sua existência. Referimos exemplos diversos desta actividade nos EUA, em Portugal, em Cabo Verde ou na Argentina. Defendemos que não existe [não poderia nunca existir] uma (única) identidade étnica cabo-verdiana geral, mas ao contrário, estaremos em presença de uma (re)construção étnica múltipla e, portanto diferente em cada um dos países onde existem comunidades imigradas (e no arquipélago de Cabo Verde), resultante, por um lado, do confronto com os “outros” diferenciadores e, numa outra vertente, dos contextos e conjunturas em que ocorreu e ocorre essa interacção.





---

## Abstract

Cape Verde is one of the few countries of the world whose immigration has been continuous for over two centuries. One of the characteristics of this country is the existence of some dozens of thousands of Cape Verdean immigrants, and hundreds of thousands of their descendants outside the country and the same number within the archipelago. In what way can we think of the existence of a collective identity under these conditions? How are the bonds to Cape Verde created and maintained within immigrants and their descendants' groups? What is it like to be "Cape Verdean" in different migration destinations throughout time?

Observation made in some of the migration destinations of Cape Verdeans, when compared with data gathered in the Cape Verde archipelago, led us to the hypothesis of the existence of a reciprocal co-influence regarding the dimensions of the contemporaneous social and cultural Cape Verdean identity. In our case, we inverted the traditional way of looking at it, and analysed the Cape Verdean identity not from the Cape Verde archipelago but from the migratory archipelago, and from the confrontation with the several "others" it has been facing throughout the last centuries. The analysis done allows us to question the way in which symbolic bonds among Cape Verdeans who operate within a transnational social world are structured, as well as learning about the construction of a transnational social identity based on an "ethnic identification".

From here we find the conceptual field that allows us to sociologically discuss the Cape-Verdean "ethnicity" as a dimension that shapes up a "transnational ethnic identity". Our path led us back to the classics of sociology to, through the circumstantiated analysis of its analytical contributions, understand how "ethnicity" or "ethnic identity" became a socially important characteristic and sociologically consequent throughout time. "Ethnicity" or "ethnic identity" emerges in the current social sciences as something further than a social or political construction. Social life is, although not uniformly, deeply structured around "ethnic" lines, and "ethnicity" happens in a variety of different daily scenarios. "Ethnicity" is incorporated and visible not only in political projects and nationalist rhetoric, but also in daily meetings, practical categories, commonsense knowledge, cultural idioms, cognitive schemas, discursive constructions, social networks and/or institutional forms.

We aim to demonstrate that the "Cape Verdean transnational ethnic identity" is being continuously built for the last centuries, as a social and sociological phenomenon. It exists not only because there was (only) a belief that presupposes its existence, but also because there are actions, interactions and social relationships that, when longitudinally analysed, prove their existence. We mentioned several examples of this activity in the USA, Portugal, Cape Verde or Argentina. We believe that it does not exist [it could never exist] a (unique) general Cape Verdean ethnic identity; on the contrary, we would be in the presence of a multiple ethnic (re)construction, therefore different in each of the countries with immigrant communities (and in the Cape Verde archipelago), resulting, on one hand, of the confrontation with the differentiating "others" and, on the other, of the contexts and conjunctures in which that interaction occurs.



---

## ÍNDICE

<b>Resumo</b> .....	<b>7</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>9</b>
<b>Agradecimentos</b> .....	<b>15</b>
<b>Introdução: Do achamento de uma nação à descoberta de um transnacionalismo identitário</b> .....	<b>19</b>
<i>Etimologia do conceito de identidade</i> .....	22
<i>Identidade como conceito múltiplo e identidade como conceito complexo</i> .....	24
<i>Uma sociologia da identidade ou várias?</i> .....	26
<i>Da integração à diversidade. Da diversidade à integração</i> .....	36
<i>Identidades tipo: a investigação em torno da “etnicidade” de base identitária</i> .....	43
<i>‘Té na Lua Ten Kab’verdiánu’?</i> .....	46
<i>Descrição capitular</i> .....	61
<b>Capítulo 1: Da “etnicidade” como obstáculo epistemológico à “etnicidade” como “tipo-ideal” ?</b> .....	<b>69</b>
<i>Um jardim herderiano: a cada um a sua “etnicidade” e uma “etnicidade” a cada um</i> .....	75
<i>Semântica e raízes da etnicidade: uma arqueologia terminológico-conceptual</i> .....	79
<i>Substituição ou (re)conceptualização?</i> .....	86
<i>A “etnicidade” como herança herderiana</i> .....	87
<b>Capítulo 2: A “etnicidade” nos autores clássicos da Sociologia</b> .....	<b>97</b>
<i>Ferdinand Tönnies</i> .....	100
<i>Vilfredo Pareto</i> .....	104
<i>Karl Marx</i> .....	115
<i>Émile Durkheim</i> .....	126
<i>Max Weber</i> .....	139
<i>Georg Simmel</i> .....	159
<b>Capítulo 3: Diferentes abordagens da “etnicidade” na sociologia contemporânea</b> .....	<b>169</b>
<i>Robert E. Park (1864-1944)</i> .....	173
<i>Talcott Parsons (1902-1979)</i> .....	193
<i>Frederik Barth (1928- )</i> .....	207
<i>Pierre Bourdieu (1930-2002)</i> .....	223
<b>Capítulo 4: Modos de Olhar/Modos de ver: observar a identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana</b> .....	<b>249</b>
<i>A “etnicidade” como conceito problema</i> .....	252
<i>Como medir a “etnicidade”. Será possível?</i> .....	255
<i>As etapas de investigação: construindo um roteiro metodológico</i> .....	258
<i>A pergunta de partida</i> .....	264
<i>As hipóteses de partida, de trânsito e de destino</i> .....	265
<i>Obtenção e análise de dados: a variedade de fontes e a construção de tese(s)</i> .....	268
<i>Construindo etapas: o Estado da Arte</i> .....	273
<i>O inquérito on line (web based)</i> .....	285
<b>Capítulo 5: A emigração cabo-verdiana para os EUA e os desafios para a construção de uma identidade étnica transnacional</b> .....	<b>291</b>
<i>O início da construção do mundo cabo-verdiano</i> .....	296
<i>Uma análise da construção sociológica da identidade étnica cabo-verdiana nos EUA: recuperar a actualidade, resgatar a história</i> .....	346

<i>Cabo-verdianos versus afro-americanos: a segmentação do grupo na construção da identidade</i> .....	350
<i>(1) Ser ou não ser “eticamente” português: a evolução e as razões de uma escolha</i> ...	356
<i>(2) Ser ou não ser Negro: as políticas da “etnicidade”</i> .....	362
<i>(3) Os Cabo-verdianos-africanos</i> .....	370
<i>(3.5) Os Cabo-verdianos como Afro-Americanos</i> .....	376
<i>(4) A identidade hifenizada composta: ser Cabo-verdiano-americano</i> .....	384
<b>Capítulo 6: A emigração cabo-verdiana para a Argentina. O tempo longo da assimilação reversível</b> .....	<b>389</b>
<i>Cabo-verdianos na Argentina: comunidade (s) invisíveis? Ou uma “etnicidade” adormecida?</i> .....	390
<i>Três fases migratórias distintas para a Argentina</i> .....	393
<i>Invisibilidade versus Visibilidade social: etapas num percurso longo de assimilação</i> ...	403
<i>Uma tipologia de integração a partir dos actores</i> .....	409
<i>A “etnicidade” resistente: cabo-verdianidade argentino-cabo-verdiana</i> .....	425
<i>Será a globalização geradora de visibilização social para os Cabo-verdiano-descendentes na Argentina?</i> .....	430
<i>De Argentinos a Cabo-verdianos: as políticas da “etnicidade”</i> .....	432
<b>Capítulo 7 Os diferentes tipos de cabo-verdianos em Portugal : um balanço após 50 anos de migração (ou o caminho para a construção de identidades adaptativas)</b> .....	<b>437</b>
<i>As migrações cabo-verdianas para Portugal</i> .....	441
<i>O início da teia migratória: a abertura de mais uma linha para a rede migratória cabo-verdiana</i> .....	448
<i>Concentração espacial e fechamento social</i> .....	461
<i>Entre três grupos e cinco tipos: Cabo-verdianos em Portugal</i> .....	465
<i>As práticas transnacionais dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal e a sua ligação à construção da identidade “étnica” transnacional</i> .....	477
<i>A segunda geração: entre o ser, o sentir e o assumir</i> .....	504
<b>Capítulo 8: “Papá, ben fla-m ki rasa ki nos é, ó pai ?...”</b> .....	<b>515</b>
<i>Um duplo arquipélago: a especificidade de cada uma das ilhas</i> .....	517
<i>A polarização Europa versus África como construção sócio-política</i> .....	529
<i>Dimensões culturais da cabo-verdianidade: língua; literatura e música</i> .....	536
<i>A língua cabo-verdiana como uma estrutura estruturante (ainda pouco estruturada)</i> .....	538
<i>A literatura cabo-verdiana como estrutura estruturante da cabo-verdianidade</i> .....	552
<i>Música cabo-verdiana: a internalização transnacional de uma identidade contra-hegemónica?</i> .....	580
<i>A objectivação da tradição. A construção de indicadores de contacto com a cultura cabo-verdiana</i> .....	589
<i>Identidade étnica transnacional ou cabo-verdianidade?</i> .....	592
<b>O último capítulo: algumas conclusões e um mapa para investigações futuras</b> ...	<b>595</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>627</b>

---

Sociology is an exporter discipline:  
key ideas are readily absorbed elsewhere



---

## **Agradecimentos**

Este projecto de dissertação de doutoramento não foi, como nunca é, um projecto percorrido em solitário. Ao longo do trajecto, que me conduziu a esta etapa de apresentação da dissertação, pude contar com a ajuda preciosa de numerosas pessoas e de algumas instituições. Na impossibilidade de mencionar todas elas, expresso aqui explicitamente o meu agradecimento àquelas que mais ou melhor marcaram este caminho e fica um agradecimento genérico para todas as outras. Obrigado!

A realização deste trabalho foi possível graças a ajudas institucionais decisivas. A Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto concedeu-me quatro semestres de dispensa de serviço docente e permitiu-me usufruir de uma autonomia pedagógica e científica que me possibilitou seguir o meu próprio caminho no interior da Sociologia. Ao longo deste percurso pude contar também com o apoio inestimável do núcleo de estudos de migrações do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra que me possibilitou a experiência de ser investigador num centro de investigação de excelência internacional. A Fundação para a Ciência e Tecnologia do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal concedeu-me uma bolsa de estudos que permitiu a minha estadia na Universidade de Oxford e apoiou, por diversas vezes, a minha participação em congressos internacionais. A Fundação Luso Americana para o Desenvolvimento subsidiou, em diversas ocasiões, as minhas comunicações em congressos e conferências internacionais que se revelaram marcos de partilha e aprendizagem essenciais. O Instituto de Cooperação Científica e Tecnológica Internacional (ICCTI) da Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal concedeu-me uma bolsa para a realização do trabalho de campo. A rede de excelência IMISCOE permitiu-me um continuado contacto internacional de alto nível como os melhores cientistas europeus da minha área de estudo.

À Prof. Maria Ioannis Baganha, que acompanhou o meu trabalho durante mais de uma década, devo a minha carreira enquanto investigador. Tendo sido minha professora e minha orientadora da dissertação de mestrado, aceitou ser de novo minha orientadora no projecto de doutoramento que acompanhou até ao seu falecimento. As minhas palavras nunca poderão expressar o quanto lhe devo: a amizade, o seu espírito

---

crítico, a sua qualidade científica, a sua ética e o seu empenhamento em cada projecto, mas também o seu incentivo crítico e desafiador ou ainda a coragem com que enfrentava as vicissitudes da vida. São atributos de que sinto a falta e que me servirão para sempre de referência.

Ao Prof. Carlos Fortuna, meu professor e orientador, ficarei eternamente agradecido. A tarefa que empreendeu enquanto supervisor de uma dissertação de doutoramento, nas circunstâncias difíceis em que o fez, a leitura crítica, o comentário perspicaz, a sugestão pertinente, o empenho desinteressado, são a prova de que os bons mestres persistem na Academia e que são eles (e não a História) que tornam Coimbra uma Universidade única, singular e incomparável. Devo ao Prof. Carlos Fortuna o ter chegado aqui, quando, noutras circunstâncias, teria desistido ou mudado de caminho.

Ao José Carlos Marques, colega e amigo, sempre presente ao longo dos últimos anos, devo o debate, a sugestão de leituras, o incentivo e algumas dores de cabeça geradas, entre outras coisas, por puzzles e labirintos teóricos de difícil solução. Devo-lhe ainda a ajuda na leitura e compreensão de Luhmann o que, só por si, mereceria um agradecimento destacado.

À Carla Inês agradeço a ajuda nas traduções, a leitura atenta e as correcções de erros e gralhas. À Joana Góis agradeço, sobretudo, a ajuda na inserção de dados na base de SPSS. Ao Carlos Elias Barbosa agradeço a ajuda na compreensão do crioulo, na aplicação de inquéritos e nos debates sobre Cabo Verde. A todos eles, e a vários outros companheiros de percurso, agradeço também a amizade que tornam possível que a sociedade aconteça.

A minha família, que cresceu durante este percurso, foi o pilar mais importante que sustentou estes trabalhos de Hércules. É por eles e para eles que tudo vale a pena. Para a Carla a minha gratidão é permanente e perpétua. Para os meus filhos Manuel Pedro e João Nuno o meu agradecimento é eterno e definitivo. Aos meus pais e irmãos é tempo de dizer: obrigado por tudo. Sem todos vocês o futuro que imaginávamos ontem não teria sido possível.

*Porque haverá sempre amanhã que cantam (e talvez seja em crioulo!).*







---

## **Introdução: Do achamento de uma nação à descoberta de um transnacionalismo identitário**

Este trabalho surge de uma paixão, de uma descoberta que pode ser definida como um “achamento”. Tal como os “achamentos” ibéricos do século XV, descobrir Cabo Verde e os cabo-verdianos revelou-se como uma descoberta de um novo mundo, neste caso de um novo mundo social. Cabo Verde surge, cada vez mais, para os estudiosos das migrações internacionais contemporâneas, como um “laboratório social muito interessante” para usar uma expressão do pioneiro Robert E. Park e também nós não escapámos a este apelo (Park *et al.*, 1967: 93-94). Este trabalho decorre, igualmente, da inabilidade total de responder ao que parecia ser uma simples questão com que nos deparámos no final dos anos 90, no início do nosso percurso como investigador: “o que é ser cabo-verdiano?”.

As razões para colocarmos essa questão e, sobretudo, para a impossibilidade de uma resposta simples são diversas. Em primeiro lugar, esta questão deriva do facto de termos tido ao longo dos últimos dez anos um contacto pessoal prolongado com uma cultura que viemos a descobrir ser sólida, durável e fortemente implementada em contextos e localizações distintas em diferentes partes do globo como é a cultura cabo-verdiana. Uma cultura que se revelou aberta, dinâmica e que, por ser como é, impede uma qualquer cristalização conceptual e uma análise definitiva por parte do observador. Uma cultura que é, por definição, crioula ou híbrida (Anthias, 2001) e que se autodefine e se apresenta enquanto tal.

“Ser ou não ser” [cabo-verdiano] saber o que é ser cabo-verdiano foi, de facto, a questão que pairou, como um fantasma, ao longo de todo este trabalho. Tal como em Shakespeare a dúvida deu origem a um diálogo, neste caso não entre personagens mas entre teorias, conceitos e dados, que, no final, inapelavelmente, deixará no ar ainda e sempre perguntas, novas questões, como o verdadeiro moral da história<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Neste trabalho sentimos a necessidade de trabalhar com conceitos compostos. De alguma forma foi como se saíssemos para a chuva com três “chapéus de chuva” conceptuais (“identidade”, “etnicidade” e “transnacionalismo”) cada um deles suficiente para apanhar o que quisermos mas nenhum deles abrangente o bastante para abarcar os outros dois. A generosidade destes conceitos, analisados individualmente, é tal que abarcam quase tudo, são utilizados tanto nas ciências sociais, como no senso comum, nos media e pela política. Ao longo deste trabalho procuraremos explicitar a sua significação.

---

Esta investigação, que pretendemos de índole Sociológica (por contraste com outras de índole mais Antropológica ou com origem em territórios híbridos como os Estudos Culturais ou os Estudos Étnicos), surge na sequência da análise das migrações e da cultura cabo-verdiana realizada ao longo de vários anos e de que resultaram múltiplas comunicações e publicações<sup>2</sup> sobre várias vertentes desta migração.

Esta análise deu origem a algumas (poucas) certezas sobre o tempo e o modo como decorreram as migrações e a um conjunto (grande) de dúvidas sobre as consequências (e.g. sociais, políticas, económicas ou culturais) da dispersão geográfica de um conjunto de indivíduos que partilham uma mesma forma de ser e estar e (talvez) possuam algo que podemos definir como uma “etnicidade”<sup>3</sup> em comum.

As investigações mais recentes permitiram questionar o modo como se estruturam as ligações simbólicas entre os membros desta “nação transnacionalizada” e formular a hipótese de estarmos perante um exemplo de uma identidade “étnica” transnacional, cuja defesa constituirá o cerne desta tese. Estudar uma “identidade” social, uma identidade colectiva não é, contudo, um trabalho fácil. Ao longo do desenvolvimento desta tese várias vezes sentimos que despoletámos o décimo-terceiro dos trabalhos de Hércules tal a dificuldade encontrada.

Tão cedo como no ano de 2004 apercebemo-nos de que não seria possível apresentar um estado-da-arte exaustivo da literatura sobre “identidade” ou “identidade étnica”. Uma pesquisa na Internet através do Google (Nov. 1, 2004) sobre *identidade social* devolveu-nos 5,59 milhões de resultados, sobre *identidade pessoal* 6,66 milhões, sobre *identidade colectiva* 1,06 milhões e sobre *identidade étnica* 1,49 milhões de resultados. Apesar destes resultados não reflectirem necessariamente trabalho académico ou informação relevante para os objectivos da dissertação, não deixam de mostrar que existe uma grande quantidade de informação disponível a partir destas palavras-chave. Mesmo quando cingimos o conceito de “relações étnicas” a um conceito mais dirigido para a investigação, o de “relações interétnicas”, a pesquisa dá

---

<sup>2</sup> Cf. entre outras publicações: Baganha e Góis, 1998/1999, Góis, 2002, Góis, 2005, 2006 e 2008a, Góis e Marques, 2006 e 2007, Westin et al., 2009.

<sup>3</sup> De acordo com vários autores, há uma vasta bibliografia sobre “etnicidade”, em que, na maioria dos casos, o termo é utilizado mais como uma categoria descritiva do que, propriamente, como um conceito sociológico que possibilita definir um objecto científico (Poutignat, 1998: 83) como procuraremos demonstrar ao longo do presente trabalho.

---

origem a um número suficientemente grande de resultados para inquietar um largo grupo de investigadores durante um período considerável de tempo.

Assim, após as leituras iniciais rapidamente concluímos que são tantas e tão diversas as análises da “identidade” que, com pragmatismo, é necessário assumir que uma vida inteira não daria para as conhecer a todas. A primeira das conclusões deste trabalho, paradoxalmente apresentada logo na introdução, é, portanto, a de que esta investigação é apenas uma peça de um puzzle multidimensional e que nos serve mais para conjecturar a realidade do que para a descrever na sua totalidade. Esperamos, no entanto, que a modéstia deste contributo concorra para o esclarecimento deste campo conceptual ou, pelo menos, para abrir novos caminhos de investigação.

A consciência da impossibilidade de ser exaustivo no tratamento da “identidade caboverdiana” não nos desobriga de a abordar em profundidade mas, de certa forma, torna o nosso trabalho mais descomprometido. Sabemos que certas perspectivas não foram seguidas (e.g. a da Psicologia Social), que certos autores não foram abordados em profundidade (e.g. Freud ou Erik Erikson<sup>4</sup>) e que muitas respostas ficam por dar (até porque não cabem numa investigação de índole sociológica), mas sabemos também que, às vezes, o simples formular de perguntas pode ser um passo importante nos campos científicos em que nos inserimos (veja-se o inspirador caso de algumas conjecturas e hipóteses matemáticas que nos servem de referência científica).

Privilegiámos neste trabalho a abordagem sociológica, dando-lhe primazia na análise de um objecto que pode ser observado através de perspectivas distintas e complementares como as que têm origem, nomeadamente, na Psicologia Social, na Antropologia Social e Cultural, nos Estudos Culturais, nos Estudos Étnicos e/ou Raciais ou nos Estudos pós-coloniais. A ênfase foi posta num retorno aos autores da Sociologia Clássica como forma de retomar um objecto de estudo (a “etnicidade”) que a Sociologia não tem privilegiado e de demonstrar que este é, afinal, um objecto sociológico por excelência, que tem uma história na disciplina que importa aprofundar e até que alguns conceitos que hoje abundantemente usamos na análise

---

<sup>4</sup> Na literatura sociopsicológica sobre identidade existe uma divisão entre identidade autodefinida e hetero-definida. Do lado da identidade autodefinida encontramos muitas perspectivas teóricas que se centram nas faces experimental, existencial e emocional da identidade. Sigmund Freud é naturalmente uma figura essencial, embora existam outros seguidores da escola psicodinâmica, sendo Erik H. Erikson (1950, 1959) um teórico importante. O lado da identidade hetero-definida parece concentrar teorias que se centram nas dimensões cognitiva, interactiva e social da identidade.

---

sociológica são originários precisamente do campo da Sociologia da Etnicidade. Apesar de privilegiarmos a perspectiva sociológica as pontes com as outras disciplinas são evidentes e necessárias mas assumimos que, epistemologicamente, sentimos a necessidade de fundar a nossa análise na Sociologia, nos seus conceitos teóricos, nos seus métodos e, sobretudo, nos seus autores de referência ensaiando conceder aos sociólogos clássicos e clássicos contemporâneos um maior protagonismo.

Em termos sequenciais a nossa análise partiu da “identidade”, passou pela compreensão da “etnicidade” e “identidade étnica” para ter como ponto de chegada a análise da construção da “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” a partir de um conjunto de exemplos. Também aqui, neste capítulo introdutório, faremos o mesmo percurso<sup>5</sup> ensaiando lançar as bases para o debate que prosseguiremos ao longo deste trabalho.

### ***Etimologia do conceito de identidade***

Etimologicamente, o vocábulo identidade tem origem no latim “*identitatis*” que significa qualidade do idêntico e que, por sua vez, deriva do pronome demonstrativo “*idem*”. Na edição de 1978 do *Dicionário Larousse* define-se identidade como “aquele que tem qualidade de idêntico” e também como “o conjunto de circunstâncias que distinguem uma pessoa das outras”. No *Academic Press Dictionary of Science and Technology* caracteriza-se a identidade a partir de três perspectivas distintas:

Identidade: *Ciência*: estado através do qual se permanece igual sob condições variáveis;

*Psicologia*: Conceito pessoal do ser (*self*); conjunto de características mediante as quais uma pessoa se reconhece a si mesma e aos outros.

*Matemática*: 1. Elemento idêntico. 2. Equação que se cumpre para qualquer valor possível das variáveis (Morris, 1992).

No *Dicionário filosófico* de Pelayo García Sierra (1998) explica-se a identidade destacando o seu carácter reflexivo:

la identidad tiende a ser definida por la reflexividad de las relaciones entre los términos identificados. No se trata, pues, de que la identidad sea una relación que, como otras, tenga la propiedad de la reflexividad, sino que mas bien ocurre como si

---

<sup>5</sup> Esta tese de doutoramento tem uma dívida de gratidão para todos os colegas que comigo participaram num grupo de trabalho sobre relações interétnicas, identidade, representação e discriminação no seio da Rede de Excelência Europeia IMISCOE ([www.imiscoe.org](http://www.imiscoe.org)) desde 2004. O cluster 7, liderado pelo Prof. Charles Westin da Universidade de Estocolmo, foi, nas suas múltiplas actividades (e.g. seminários, edição de textos e livros, debates) um excelente espaço de descoberta, de confronto de ideias e fonte inspiradora numa temática tão rica como complexa com a que ensaiamos abordar.

---

la reflexividad de cualquier relación constituyese el núcleo mismo de la idea de identidad. (...). De hecho, tanto en las fórmulas escolásticas de identidad (*ens et ens, ens est id quod*, etc.), como en el tratamiento lógico formal de la identidad, como constante lógica, es la reflexividad, representada o ejercitada simbólicamente, aquello que constituye el núcleo de la idea (García Sierra, 1998: 61).

Também no âmbito da filosofia, encontramos um estudo exaustivo no *Diccionario de Filosofia* de Ferrater-Mora. Este autor vai examinar o conceito de identidade a partir de dois pontos de vista: o ontológico e o lógico. O primeiro manifesta-se no chamado princípio ontológico da identidade ( $A = A$ ) de acordo com o qual toda a coisa é (apenas) igual a ela mesma ou “*ens est ens*”. O segundo manifesta-se no chamado princípio lógico da identidade, o qual é considerado por muitos lógicos de tendência tradicional como o reflexo lógico do princípio ontológico da identidade, e, por outros lógicos, como o princípio “A pertence a todo A” ou então como o princípio “se P então P” (Ferrater–Mora, 1994). Aqui, como em geral na literatura filosófica, a noção de identidade discutida é a chamada “identidade estrita ou numérica”, a qual é geralmente oposta a uma noção diferente de identidade, a “identidade lata ou qualitativa”. Esta última noção é normalmente caracterizada em termos de uma determinada relação de semelhança entre coisas, semelhança que é sempre com respeito a um determinado aspecto ou fim, ou com respeito a um determinado conjunto de aspectos ou de fins, isto é, a “identidade” como pressuposto para um fim, ou, colocando-a sob um discurso sociológico: como pressuposto para uma acção social. A semelhança como ponto de partida para uma acção social.

Ao discutir o tópico da identidade, Leibniz, por exemplo, tinha sempre e só em mente a identidade estrita. Nesta lógica, sempre que há numericamente duas coisas, não há identidade estrita, por muito semelhantes que elas sejam entre si (Leibniz, 1987). Por exemplo, gémeos siameses, ou gotas de orvalho virtualmente indiscerníveis, não são coisas estritamente idênticas<sup>6</sup>. Apesar de ter suscitado imensa discussão filosófica, o conceito de identidade estrita parece ter uma grande clareza e simplicidade, como se pode verificar a partir da caracterização que ele habitualmente recebe: a identidade estrita é aquela relação que cada coisa tem consigo mesma e com mais nenhuma coisa (Branquinho, sd). Claro que a crítica imediata vem de Wittgenstein e é:

---

<sup>6</sup> Apesar de serem idênticas no sentido lato do termo.

---

rudemente falando, dizer de duas coisas que são idênticas é destituído de sentido, e dizer de uma coisa que ela é idêntica consigo própria é não dizer nada de todo (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5. 5303).

Esta passagem rápida por várias definições de dicionário e pela filosofia da identidade, pelas suas múltiplas significações, demonstra como estamos, também aqui, perante um conceito cujas fronteiras internas são ténues e as significações múltiplas. Não só não há unanimidade na sua definição como as diversas definições destacam aspectos muito diversos. Ainda assim, duas outras conclusões são, para já, possíveis: (i) o termo identidade não é exclusivo de nenhuma das ciências sociais, é utilizado por todas elas e também por outras ciências; (ii) o termo identidade, no âmbito da sua utilização matemática, significa de forma inequívoca igualdade: a identidade acontece quando mudando as variáveis o resultado é o mesmo. A partir destas definições fica, desde logo, excluída a definição matemática que não prosseguiremos. Em sociedade dificilmente poderemos falar de identidade estrita. A dinâmica dos sistemas sociais tem por base conceitos como os de complexidade, contingência ou diferença (Luhmann, 2007) pelo que as invariáveis tendem a ser inexistentes. Ensaïemos agora uma aproximação ao nosso modo de entender a “identidade” em Sociologia<sup>7</sup>.

### ***Identidade como conceito múltiplo e identidade como conceito complexo***

Poucos conceitos das ciências sociais e das ciências comportamentais gozaram de uma utilização tão abrangente como o de “identidade”, que se tornou também uma palavra comum na linguagem quotidiana ao longo das últimas décadas. Desde há muito que o conceito de identidade nos tem permitido organizar teoricamente um vasto número de fenómenos aparentemente diferentes estudados por áreas académicas distintas. A popularidade deste conceito fica a dever-se, em nosso entender, ao facto de abranger um vasto campo da experiência humana, desde as emoções mais profundas e memórias de si mesmo, até à interação social ou a situações quotidianas. Por outro lado, sendo um conceito que funciona na fronteira entre o “eu” e o “nós” torna-se um conceito de intermediação entre perspectivas ou paradigmas de análise. É

---

<sup>7</sup> A Sociologia da Identidade é uma subárea jovem no interior da disciplina que a sustenta. De acordo com Teixeira Lopes, no processo de construção enquanto objecto científico, a identidade tem sido “vítima de um erro teórico fundamental: ora sendo considerada como uma entidade autónoma e desligada dos enraizamentos sociais, ora sendo reduzida a um mero epifenómeno de outras instâncias com “verdadeiro” poder explicativo”. Sobre este tópico cf. Lopes, 1998.



---

um conceito que envolve e analisa auto-concepções e hetero-atribuições que podem ser comunicadas, negociadas e modificadas, juntamente com categorizações de colectivos “étnicos”, culturais, religiosos, de classe ou categorias sociais em sentido lato. É, neste sentido, um conceito polissémico e polivalente.

O conceito “identidade” é, como se compreende, complexo e multidimensional ampla e diversificadamente usado, tanto num sentido (de senso) comum, como nas várias significações em que é usado por várias ciências sociais e/ou nos estudos humanísticos, ainda que, sublinhe-se, raramente definido em qualquer dos casos. Começamos, portanto, por admitir que não há, como seria de esperar, uma (e uma só) definição totalmente satisfatória para a questão: «o que é a identidade?»<sup>8</sup>. Não há consistência universal no uso do conceito e, também, não existe uma unanimidade no modo de o operacionalizar (o que torna o uso universal ou generalizado deste conceito algo problemático). No entanto, de acordo com James Fearon (1999) existem, pelo menos na Sociologia, algumas bases para um consenso sobre o que é ou a que se refere:

“identidade” refere-se a:

- (a) uma categoria social, definida através de regras de pertença e (alegados) atributos característicos, ou comportamentos esperados, ou
- (b) características socialmente distintivas, das quais as pessoas se orgulham ou sentem como imutáveis mas socialmente conseqüentes ou, então,
- (a) e (b) simultaneamente. Estas duas categorias sociais podem (ainda que de forma simplista) ser identificadas como social e pessoal (Fearon, 1999: 3).

A “identidade” pode, se aceitarmos esta definição, por um lado, ser delimitada *socialmente* ou, por outro, ser demarcada *individualmente*. Uma identidade *pessoal* é, nesta perspectiva, um conjunto de atributos, crenças, desejos, ou princípios de acção que um qualquer indivíduo considera poder distingui-lo socialmente de forma relevante, e de que: (a) o indivíduo tem particular orgulho; ou (b) o indivíduo não tem disso particular orgulho, mas que orienta o seu comportamento de tal forma que ele não saberia como agir ou o que fazer sem eles; ou (c) o indivíduo sente que não consegue mudar, ainda que o quisesse fazer. Uma identidade *social*, por seu turno, é uma identidade colectiva, isto é, uma identidade que descreve e caracteriza um grupo de pessoas. Refere-se (simplesmente) a uma categoria social, a um conjunto de

---

<sup>8</sup> Em primeiro lugar, não há apenas uma definição porque há muitas (Abdelal et al., 2001). Sendo o conceito de “identidade” necessariamente plural como procuraremos demonstrar.

---

peças marcadas por um rótulo e distinguidas por regras de pertença e (alegados) traços e atributos característicos (Fearon, 1999: 11).

O conceito de identidade é (cumulativamente) um conceito politicamente influente por uma variedade de razões. Por exemplo, uma destas razões terá a ver com o facto de a procura da sua “identidade” específica tender a ser um objectivo de muitos grupos minoritários, como forma, nomeadamente, de afirmar a sua diferença e alcançar reconhecimento político público (Hutnik, 1985). Outra razão, provavelmente mais forte, advém da tendência para uma mobilidade em larga escala (mobilidade social e geográfica) que se vem afirmando nas sociedades pós-industriais nas últimas décadas. A globalização da economia e de fluxos de informação, bem como os contínuos e continuados encontros interculturais trouxeram a questão da identidade para o centro do debate.

Porém, ao mesmo tempo que o debate se globalizou o conceito como que se localizou. Numa época de sociedade(s) em rede, com um rápido desenvolvimento tecnológico de diferentes sistemas de informação e comunicação, a identidade parece representar uma espécie de inércia psicossocial condicionando toda a evolução do sistema social o que, no mínimo, implica a necessidade de conhecer melhor a sua génese e as suas consequências (Castells, 1996 e 1997). Sendo a identidade um conceito analítico central a sua centralidade sociológica e histórica importa ser destacada e analisada tanto na sua dinâmica como na sua inércia.

### ***Uma sociologia da identidade ou várias?***

O conceito de “identidade” social constrói-se historicamente, em Sociologia, a partir dos autores clássicos e de alguns dos seus conceitos operativos como o de “consciência colectiva” em Durkheim, de “comunidade” em Tönnies, “consciência de classe” em Marx ou de “grupo de status” em Weber, para citar apenas alguns que ensaiaremos desenvolver em capítulos posteriores. Tendo esta base, o conceito de identidade em Sociologia refere-se desde logo à ideia de pertença de (e a) um grupo (contida no conceito anglo-saxónico de *we-ness*), destacando as semelhanças ou atributos à volta dos quais os elementos do grupo se agregam. A literatura clássica tende a definir estes atributos como características “naturais” ou “essenciais” – qualidades que emergem de traços fisiológicos, predisposições psicológicas,

---

características regionais, ou propriedades (de certas regiões ou locais) que tenderiam a ser estruturantes (Westin *et al.*, 2009). Supostamente, os membros de um grupo tendem a internalizar estas qualidades, que lhes proporcionam uma experiência singular (mas colectiva para o grupo), social e unificada, um espelho, na qual os actores sociais constroem e visualizam um sentido de si mesmos. Vertentes associadas à “raça”, à “etnicidade” e/ou à “nação<sup>9</sup>” estão normalmente representadas nestas identidades<sup>10</sup> colectivas conferindo-lhes uma base (de semelhança) comum.

Em 1915, Émile Durkheim concebeu o conceito de “representações colectivas” para se referir a estas imagens de si e do outro (Durkheim, 1995) e, muitas décadas depois, a mesma ideia foi retomada por Serge Moscovici que se referiu a estas imagens como “representações sociais” actualizando as suas significações e a continuidade histórica da utilização deste conceito (Farr e Moscovici, 1984). Esta persistência conceptual (de quase um século) alerta-nos para a sua importância analítica estrutural e para o modo como o conceito evoluiu ao longo do último século sem, contudo, desaparecer.

A “identidade”, seja ela individual, social, cultural, profissional, religiosa ou política, constitui o ponto de partida para toda e qualquer análise ou relação com o “outro”, com “os outros”. A “identidade” é o que faz de nós quem somos e como nos apresentamos aos “outros”. No entanto, a experiência da “identidade”, a nossa própria experiência da “identidade” (identidade pessoal), evoca necessariamente códigos de exclusão, de diferença, de diferenciação ou de distinção pelo que a identidade se constrói, muitas vezes, em confronto ou conflito. Da mesma forma, a identidade social, na sua formulação grupal ou colectiva, constrói-se também numa tentativa (bipolar ou de oposição) simultaneamente de identificação e de diferenciação, de inclusão e de exclusão. A pertença a um colectivo evoca sempre (de forma implícita ou explícita) a construção de “outros” também colectivos e, na mesma lógica, a pertença a um colectivo evoca, também, sempre, a construção de fronteiras (“nós-outros”, “eles-nós”) e, quase sempre, uma lógica de conflito e contenção, de instituição, implementação e manutenção de relações de poder.

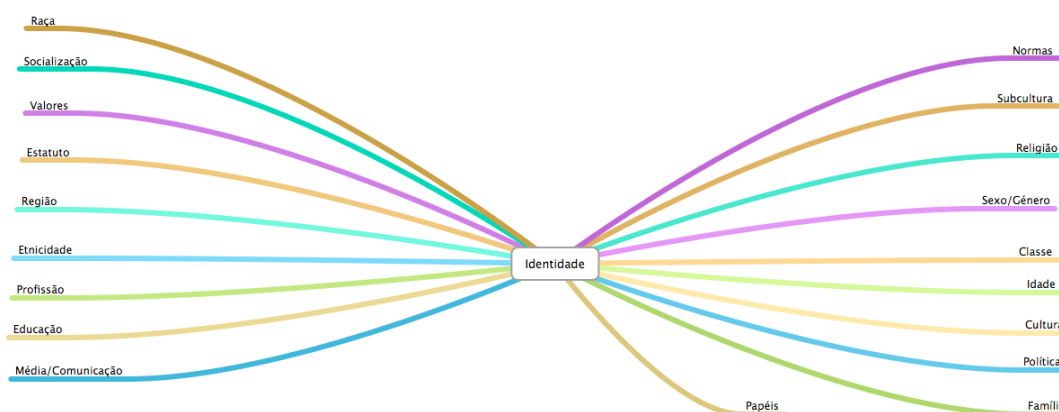
---

<sup>9</sup> A ideia de nação é conceptualmente complexa e abordada de distintas formas em paradigmas distintos. Uma boa revisão dos debates pode ser encontrada em Visvanathan 2007.

<sup>10</sup> As identidades sociais ou colectivas destacam-se e articulam-se quando grupos oriundos de diferentes contextos sociais, culturais, “raciais”, nacionais, “étnicos”, religiosos, de classe ou linguísticos partilham espaços sociais em áreas públicas.

A identidade (pessoal) é uma qualificação do indivíduo que se desenvolve na interacção material e simbólica com todo o sistema social. Salientamos aqui uma ligação directa ao universo conceptual e teórico de interaccionismo simbólico, inicialmente desenvolvido por George Herbert Mead (Mead, 1962)<sup>11</sup> numa demonstração da presença da capacidade de agência do indivíduo. Ao nível pessoal, na sua forma mais simples, a identidade é a percepção que um indivíduo tem de quem é ou de como é e engloba a forma como me apresento aos “outros”. A pessoa que eu acredito ser é, no entanto, influenciada por quem os “outros” (um “outros” abstracto) confiam (e sentem) que eu sou. Além disso, a minha auto-concepção é afectada por aquilo que eu acredito que os “outros” pensam acerca dos meus pensamentos sobre eles, numa complexa teia de influências mútuas muito próxima de uma espiral com reacções em cadeia e que entram dimensões como as que apresentamos na figura seguinte:

**Figura 0.1. A complexidade dimensional da identidade**



O trabalho de Erving Goffman, que surgiu nos anos 50-60, na sequência do interaccionismo simbólico de Mead, levou o conceito de identidade (sobretudo na forma da identidade pessoal) aos limites, conduzindo-o à fronteira partilhada entre os domínios da Psicologia Social e da Sociologia interpretando as distintas possibilidades do ser e parecer ser. Goffman introduziu uma perspectiva dramática nas interacções de identidade demonstrando que a distinção entre situações “privadas” e “públicas”, na forma como se gerem as apresentações de identidade, está relacionada com contexto onde decorre essa interacção, isto é, afirmou a(s)

<sup>11</sup> Sobre esta temática ver, entre outros, Farr e Moscovici, 1984, Goffman et al., 1997, Lamont e Fournier, 1992, Maines, 2001, Matthes, 1982.

---

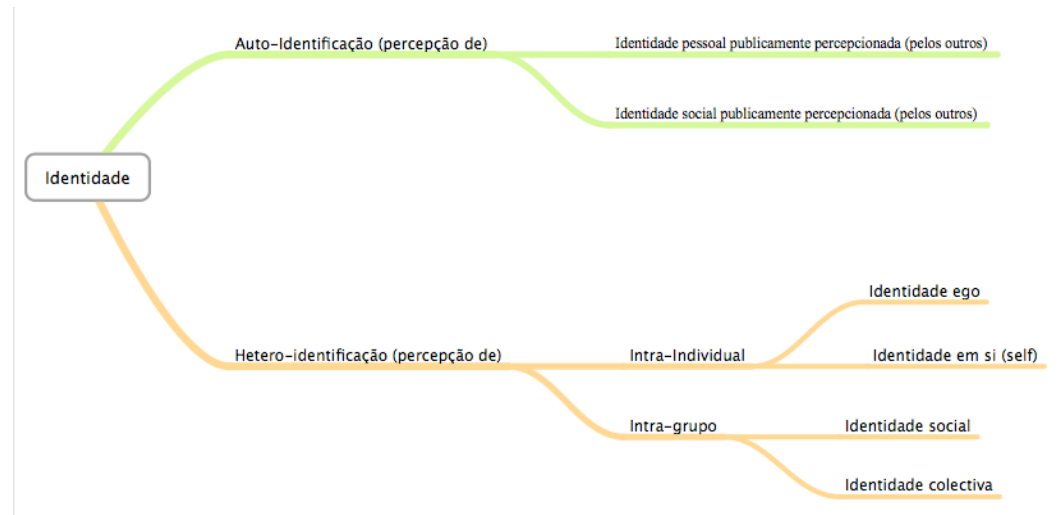
identidade(s) como resultados de situações contextuais. Negociações de identidade, gestão de identidade, *alter-casting* e marcadores de identidade são, por seu turno, conceitos introduzidos por vários teóricos no seguimento da tradição goffmaniana, com ligações à teoria da troca social, percepção social e formulações precoces de construtivismo social (Goffman, 1959 e 1963) num paradigma teórico que muito tem ajudado a consolidar uma perspectiva específica da identidade como fluída e não permanente. Esta abordagem interaccionista tornou-se importante sobretudo na compreensão da perspectiva individual da identidade mas teve consequências também no modo como se percebem as identidades sociais como mutantes e no modo como a identidade (ou algumas das suas dimensões) pode ser valorizada ou escondida consoante os interesses em questão.

Num campo que complementa a perspectiva anterior, autores como Peter Berger e Thomas Luckmann (1966), bem como as perspectivas teóricas que se desenvolveram a partir do construtivismo social, demonstraram ser, obviamente, de grande importância. No entanto, as abordagens interactivas surgem também na perspectiva da auto-identificação, e as abordagens existenciais na óptica da hetero-identificação visíveis no diagrama em árvore, cuja inter-seccionalidade das suas várias dimensões, ainda que não representada, deve ser tida em conta (ver figura 0.2). Não há uma auto-atribuição identitária *per se*, isolada de um grupo de referência nem uma hetero-identificação que não contemple uma imagem de um “nós” face a “outros”. Aquilo que penso de mim reflecte muito do que penso que os “outros” pensam de mim e, simultaneamente, no que penso dos “outros”. Veja-se, por exemplo, a complexidade da identidade e as suas múltiplas dimensões (aqui apresentadas de forma linear ver figura 0.2).

Compreende-se que conceito de identidade esteja, pois, em permanente mudança, tanto, pelo menos, como a(s) identidade(s) dos paradigmas que o sustentam. De acordo com Alec Hargreaves e Jeremy Leaman, se nos limitarmos a definir a identidade como o padrão de significado e valor pelo qual uma pessoa estrutura a sua vida, torna-se, desde logo, evidente, que esta estruturação evoca um processo dinâmico e não uma condição imutável (Hargreaves e Leaman, 1995). Os indivíduos constroem os significados e valores com o auxílio de códigos culturais partilhados, muitas vezes, partilhados por (e em) grupos específicos, com subculturas próprias,

que variam, necessariamente, ao longo do tempo (de um tempo individual e de um tempo longo mais marcadamente social). A identidade pessoal, neste sentido, é inseparável da identidade sociocultural e esta última tão dinâmica como a primeira.

**Figura 0.2. Uma matriz dos conceitos de identidade**



Fonte: Lange (1981 in Galkina sd).

Na verdade, como vários estudos demonstraram, não é infrequente as pessoas mudarem de códigos culturais, podendo, ao mesmo tempo, mover-se entre uma variedade de identidades socioculturais (Klandermans e Johnston, 1995, Swidler, 1986). Deste primeiro grupo de autores concluímos que, em Sociologia, “identidade” é, portanto, uma categoria multidimensional:

1. Relaciona-se com o grupo de pertença (identidade social);
2. Com o modo como nos apresentamos a nós próprios ao mundo social (identidade pessoal); e
3. Com o nosso próprio sentido subjectivo de percebermos o modo de sermos quem somos (identidade de ego).

### **A “identidade” em acção**

Na análise sociológica da vida quotidiana, o conceito de “identidade” tem mostrado ser relevante na análise de distintos problemas sociais. As questões de identidade estão, aparentemente, relacionadas com a rebelião da juventude, com os processos de ajustamento dos imigrantes às sociedades de destino, com os direitos das minorias, com a coesão social, com a emergência, re-emergência ou esvanecimento do

---

nacionalismo e com a formação do Estado Nação, com os conflitos étnicos, com a discriminação e exclusão social de indivíduos ou grupos, etc..

Em consequência desta (aparente) relevância explicativa surgiu na literatura uma (grande) quantidade de sentidos atribuídos ao conceito de identidade, a saber: conceitos como “identidade–ego”, “auto identidade”, “identidade pessoal”, “identidade social”, “identidade nacional”, “identidade étnica”, “identidade colectiva”, “identidade para si”, ou “identidade para os outros” são conceitos recorrentes na literatura das ciências sociais e humanidades nas últimas décadas. Surgiram também dimensões avaliativas e descritivas de identidade tais como “identidade” positiva ou negativa, “identidade” forte ou fraca. Apesar de uma grande quantidade de literatura secundária sobre identidade ter surgido desde, pelo menos os anos 70, foi desenvolvido um esforço mínimo no sentido de coordenar definições ou de salientar algum tipo de taxonomia de conceptualizações. O resultado, como afirmámos anteriormente, contribui para uma indefinição conceptual e para uma diversa e, por vezes conflitual, utilização do conceito (Westin *et al.*, 2009).

Uma outra dificuldade na discussão analítica sobre “identidade” reside no facto de esta não ser necessariamente algo tangível, algo “no qual podemos tocar”, que podemos avaliar, medir ou comparar<sup>12</sup> através do recurso a métodos e técnicas de investigação em ciências sociais. Várias teorias ilustraram a “identidade” (particularmente em relação à ideia de “comunidade” ou de grupo) através de uma série de hipóstases, como um contínuo desde algo que pode ser visto como “objectivo” (isto é, a identidade como produto puro de várias formas de vida social) até algo “subjectivo” (a identidade como um produto de si mesmo)<sup>13</sup> e que não pode ser captado empiricamente de forma simples. No fundo, mais não é do que uma outra forma de apresentar os efeitos epistemológicos de um debate entre “estrutura” e/ou “agência” um dos debates fundadores e estruturantes da própria Sociologia ainda que não responda à questão de como pode ser percebida e medida, como perceberemos ao longo deste trabalho.

---

<sup>12</sup> Sobre esta temática conferir o conjunto de textos resultante do projecto “Harvard Identity Project” (<http://www.wcfia.harvard.edu/misc/initiative/identity/publications>) ver também Abdelal, 2009, Constant *et al.*, 2007b.

<sup>13</sup> Cf., entre outros, os trabalhos de Bloch e Solomos, 2010, Hinchman e Hinchman, 1997, Misra e Preston, 1978, Rutherford, 1990, Smith e Bender, 2001.

---

## As identidades étnicas como identidades colectivas

Para autores como Cohen (1997) ou Van Hear (1998), é sobretudo o papel desempenhado pelas comunidades de migrantes e/ou por comunidades étnicas na diáspora, que constitui o elemento distintivo da contemporaneidade ou, na formulação alternativa de Kachig Tölölyan: são as diásporas as comunidades exemplares do momento transnacional (Tölölyan, 1991), isto é, fazem a diferença no tempo presente e desafiam a nossa compreensão da dinâmica social pelo que a sua análise se torna alicerce na construção teórica que queremos encetar.

A percepção de que os laços socioculturais baseados em origens colectivas distintas das de outros grupos são a base das “identidades étnicas” foi assinalado por diferentes autores da sociologia ou da antropologia<sup>14</sup>. Clifford Geertz (1963) descreveu estes códigos culturais associados às “identidades étnicas” como “afinidades e ligações primordiais” (Geertz, 1963a)<sup>15</sup> explicando o seu significado. Para este autor, o sentido primordial da “identidade étnica” contrasta as relações sociais que surgem do parentesco, do compadrio (*kinship*), da vizinhança, da partilha de uma língua comum, de crenças religiosas e/ou costumes partilhados, com aquelas que se baseiam numa atracção pessoal, numa necessidade tácita, num interesse comum ou numa obrigação moral (Rex, 1996)<sup>16</sup>. Geertz definiu as relações sociais como simplesmente “gratuitas” e “inexplicáveis”, e tendo uma força intensa “em si e de si mesmas” (Geertz, 1963a). Reagindo ao funcionalismo britânico, Geertz vai valorizar (também) a cultura como explicação para o posicionamento identitário e identificações do indivíduo mas assume a cultura como algo mais primordial do que como algo construído<sup>17</sup> numa lógica que encontrará seguidores em autores como Frederik Barth (1969).

Os críticos do modelo analítico de Geertz defendem, por seu turno, que novos códigos (incluindo-se aqui, obviamente, os códigos culturais) podem sempre ser aprendidos ao longo da vida, e, em muitas circunstâncias, substituírem os que foram previamente

---

<sup>14</sup> Designadamente por Abdelal, 2009, Bloch e Solomos, 2010, Geertz, 1963a ou Harden e Carley, 2009.

<sup>15</sup> Ver entre outros os trabalhos de Glazer et al., 1975, Guibernau e Rex, 1997, Isaacs, 1975a, Malešević e Haugaard, 2002, Rex, 1996 para uma discussão destes conceitos.

<sup>16</sup> Assinale-se que, ao longo dos últimos anos, esta perspectiva tem sido alvo de algumas críticas, nomeadamente por assumir que os indivíduos têm ligações primárias e permanentes a uma categoria social particular – independentemente da forma como esta esteja definida (Watson, 1977).

<sup>17</sup> Nesta perspectiva interpretativa da sociedade, fortemente influenciada por Max Weber e Ludwig Wittgenstein, a ausência de estruturas sociais dinâmicas acaba, a nosso ver, por enfraquecer a sua argumentação.



---

adquiridos pelo que a cultura não pode assumir um valor explicativo hegemónico ou totalitário (Banton, 1983, 1988 e 1997, Hargreaves e Leaman, 1995). John Rex, por exemplo, desenvolve uma abordagem sequencialista para mostrar o modo como estes códigos culturais se podem ir alterando ao longo do tempo de vida de cada indivíduo em função das circunstâncias passando a “etnicidade” de inevitabilidade a escolha. Para este autor, no início das suas vidas, os membros são apanhados naquilo que Rex (1996) chama “a armadilha étnica infantil”, ou, por outras palavras, as crianças vêem-se apanhadas numa rede de parentesco na qual os indivíduos desempenham papéis específicos, e em relação a quem têm direitos e deveres claramente definidos. Tornam-se membros de um grupo influenciados de fora para dentro e, na verdade, sem optarem por lhe pertencer. Estas relações de dependência geram dependências de relações que prendem o indivíduo a uma “identidade étnica” particular. Mais tarde nas suas vidas, os indivíduos entram num mundo social mais abrangente, e, de acordo com Rex (1996), acabam por seguir um de dois caminhos: primeiro, através do processo de socialização, as interpretações de personagens (*role-players*) externas são interiorizadas pelos indivíduos cujas identidades pessoais são (já) então o produto de uma construção social mais abrangente, levando-os, muitas vezes, a agir como indivíduos parte de grupos “étnicos” (eu sou porque tu és). Em alternativa, é possível que um indivíduo se aperceba que existem grupos maiores além do seu grupo de origem, a que, John Rex chama, habitualmente, de *etnias ou grupos étnicos* e que lhe podem oferecer o mesmo sentimento de pertença e, através de uma opção estratégica, o indivíduo junta-se a estes grupos (Rex, 1986)<sup>18</sup>. O “grupo étnico”, para John Rex distingue-se do tipo mais simples de grupo com base nas relações de vizinhança e laços familiares, pelo facto de, neste tipo de organização social, não existir uma definição precisa dos papéis desempenhados por cada um dos membros.

De uma forma sintética podemos afirmar que o grupo social tendo por base a “etnia” se constitui, de uma forma ou de outra, através das seguintes seis condições principais conjugadas em diferentes formulações:

(i) um *nome apropriado* comum, para identificar e expressar a “essência” da comunidade. Este nome funciona como âncora, como legenda da polissemia conceptual potencial do grupo (Barthes e Heath, 1977);

---

<sup>18</sup> Veja-se o exemplo dos movimento afro ou latinos nos EUA.

---

(ii) um mito, e não necessariamente um facto, de *antepassado comum*, que inclui uma origem comum, dando ao “grupo étnico” um sentimento de afinidade fictício; também chamado “*superfamília*” (Horowitz, 1985);

(iii) *memórias históricas* partilhadas, ou antes, memórias partilhadas de um passado ou passados comuns, incluindo heróis, acontecimentos (positivos ou negativos), e respectiva comemoração (Connerton, 1989 e 2009);

(iv) um ou mais elementos *de cultura comum*, que não precisam de ser necessariamente especificados, mas que normalmente incluem religião, hábitos ou língua partilhados, gastronomia e alguns elementos com origem na cultura material ou imaterial;

(v) uma ligação com uma *terra natal* que não tem que corresponder, necessariamente, a uma ocupação física pelo “grupo étnico”, apenas a uma ligação simbólica à terra ancestral, tal como acontece, por exemplo, com os indivíduos das diásporas (Cohen e Vertovec, 1999);

(vi) um *sentido de solidariedade*, pelo menos da parte de alguns segmentos do “grupo étnico” que lhes conferem uma empatia grupal (um *we-ness*).

No entanto, estas características não implicam necessariamente que o “grupo étnico” assuma algum (do forte) sentido de pertença emocional, designada e inexoravelmente, a existente nos grupos mais pequenos (e.g. família) mas, também, não significa, como veremos, que não possua a sua própria estrutura de relações sociais com vínculos fortes nem que não necessite de construir relações sociais baseadas na lógica de um poder diferencial. Habitualmente, nos grupos étnicos tenderá a existir uma espécie de diferenciação e complementaridade económica e de status entre os seus membros, bem como um certo tipo de diferenciação de papéis em relação aos que exercem autoridade (política ou religiosa, por exemplo) e aos que se submetem a esse “poder simbólico”<sup>19</sup>. Voltaremos a esta ideia.

### **A identidade como estrutura ou ao serviço dos agentes?**

No estudo da identidade social ou colectiva, subsistem várias discussões que, no essencial se polarizam em torno do modo como é assumida enquanto variável. De um lado, temos os que a conceptualizam como estática, essencial, unidimensional, (isto é,

---

<sup>19</sup> Sobre esta questão, cf., entre outros, os trabalhos de Hutchinson e Smith, 1996, Rex, 1996, Schermerhorn, 1978, Smith, 1972, 1997 e 2001.

---

a identidade é fixada de acordo com a natureza humana) e, do outro, os que a entendem como fluída, socialmente construída e multidimensional. Podemos estudar a identidade como variável independente, no primeiro caso, ou como variável dependente, no segundo (Croucher, 2004). Como variável dependente, a “identidade” é tradicionalmente usada em estudos de identidade nacional, especialmente sobre atitudes nacionais, e/ou estudos sobre a “identidade étnica” (Smith, 1972 e 1986 e 1995) assumindo-se uma continuidade histórica na sua percepção. Como variável independente a identidade tem sido usada, nomeadamente, para explicar conflitos, guerras, agressões, etc. (Croucher, 2004)<sup>20</sup>. De uma forma necessariamente genérica a primeira destas abordagens pode ser denominada de *primordialista* ou *essencialista*, a segunda, como *construtivista* ou *social construtivista*. Entre estes dois extremos, o debate assume a forma de escolas de pensamento, de áreas sub-disciplinares ou de paradigmas de investigação distintos que, no caso da Sociologia, ensaiaremos apresentar ao longo deste texto (Fearon, 1999)<sup>21</sup>.

Uma abordagem alternativa ao *primordialismo* (mas ainda longe de ser social construtivista) pode ser encontrada, por exemplo, no modelo de *situacionismo*, do antropólogo Frederick Barth (1969), também chamada de “*boundary approach theory*” (Pang, 2000). Com este modelo, Barth sugeriu que a pertença de um determinado indivíduo a um “grupo étnico”, dependia dos seus objectivos, ou, por outras palavras, do projecto (e.g. social ou político) em que o grupo estivesse envolvido. As identidades seriam projectos contextuais. De acordo com este ponto de vista, e embora não se defenda claramente que os “grupos étnicos” sejam associações premeditadas, promove-se a ideia do confronto com “outros” como forma de definir fronteiras sociais activas ou reactivas. A “identidade étnica”, sob a perspectiva da teorização das fronteiras de Barth, surge com o intuito de servir propósitos específicos, principalmente no confronto com outros “grupos étnicos” com pretensões similares. Pela sua importância e influência voltaremos, detalhadamente, a esta ideia no capítulo terceiro.

---

<sup>20</sup> Na verdade poderíamos alterar os exemplos e as explicações permaneceriam ainda plausíveis o que mostra a extrema plasticidade na utilização dos conceitos mas, em nosso entender, não a capacidade de explicar a formação e sustentação de “identidades étnicas”.

<sup>21</sup> Num outro sentido, importa igualmente assinalar que, enquanto categoria social, a identidade é socialmente construída e, se assim é, é historicamente contingente, isto é, pode variar ao longo do tempo e, claro, como é socialmente construída pode igualmente variar ao longo do espaço).

---

As duas abordagens acima descritas estão ainda relacionadas com aquilo que são consideradas as dimensões *instrumentalista* e *expressivista* da “etnicidade”, formulações analíticas alternativas da mesma realidade social (Hutchinson e Smith, 1996). O *instrumentalismo* refere-se à utilização da “etnicidade” como uma ferramenta para adquirir vantagens, como um recurso ou dispositivo social, político e cultural, para diferentes grupos muitas vezes vistos como entidades políticas (por vezes, sobrepondo-se à perspectiva Barthesiana). Uma das versões das teorias instrumentalistas vai centrar-se na análise da competição das elites por recursos, e sugere que a manipulação de símbolos é vital para conseguir o apoio das massas e alcançar objectivos políticos (Brass, 1991) designadamente em momentos de redefinição de mecanismos de socialização (eg. no pós-colonialismo), enquanto uma outra versão destas teorias vai examinar as estratégias das elites para maximizar as experiências em termos de “escolha racional” individual em determinadas situações (Banton, 1983). Desta forma, uma das ideias centrais do instrumentalismo é a natureza socialmente construída de “etnicidade” e a capacidade dos indivíduos para procederem a uma reformulação identitária a partir de uma variedade de heranças e culturas “étnicas” para forjar as suas próprias identidades individuais ou grupais (Hutchinson e Smith, 1996) uma perspectiva que terá tanto de interessante como de potencialmente perigosa. Uma terceira via pode ser encontrada na dimensão *expressivista* da identidade que assinala o facto da identidade étnica também implicar afecto e um sentimento de proximidade e semelhança (*sameness*) que cria, promove ou estimula ligações e vínculos “étnicos”. Milton Yinger, por exemplo, afirma que, num mundo cada vez mais racional e instrumental, as pessoas sentem dificuldade em se identificarem com uma sociedade heterogénea e em rápida mudança pelo que uma ligação étnica permite preservar (numa escala micro) o sentimento de comunidade, saber quem se é, ultrapassar o sentimento de não ser ninguém num mundo anónimo (Yinger, 1994: 45-46) sugerindo uma aproximação a uma *Gemeinschaft* de Tönnies. A identificação com o grupo seria, neste caso, uma forma de integração social um outro importante conceito que sentimos a necessidade de aprofundar neste texto.

### ***Da integração à diversidade. Da diversidade à integração***

O conceito de “integração”, muito ligado ao campo de estudo da sociologia das migrações desde, pelo menos a Escola de Chicago de há quase um século, tem sido

---

visto como problemático (ou não universal) desde os anos 60 do século XX. Em muitos contextos analíticos tem-lhe sido atribuída uma interpretação social e psicológica e tem sido compreendido cada vez mais como uma propriedade individual e não grupal. Nos Estados Unidos, nos anos 60-70, por exemplo, autores como Nathan Glazer e Daniel Moynihan defenderam que a teoria do *melting pot* já não era uma descrição adequada do processo da incorporação dos imigrantes na sociedade americana (Glazer *et al.*, 1975, Glazer e Moynihan, 1963 [1970]). Esta teoria (do fim do *melting pot*) foi igualmente difundida pela psicologia social, por autores como o psicólogo social canadiano John Berry, de base funcionalista, que desenvolveu uma síntese teórica sobre as estratégias de aculturação, em sociedades “eticamente” diversas sugerindo que há um limite para a gestão social da diversidade. Nestas teorias o autor postula que a integração e outras estratégias de interacção social são operacionalizadas em termos da identificação individual com a maioria cultura/sociedade e com a minoria cultura/sociedade (Berry, 1990 e 1997).

Berry (1990) defende a existência de 4 tipos de respostas sociais: (i) *assimilação*; (ii) *segregação*; (iii) *marginalização*; e (iv) *integração*. Para este autor, a *assimilação* representa a imersão total do imigrante na sociedade dominante (ou *main stream*). O imigrante adopta a linguagem, a imagem, as formas quotidianas de interacção, de pensar e de actuar da comunidade receptora numa transfiguração completa. A *segregação*, por seu turno, caracteriza-se pelo estabelecimento de relações mínimas com a comunidade receptora enquanto, em simultâneo, se criam nichos étnicos exclusivamente com elementos da cultura de origem. As relações com a sociedade receptora limitam-se, neste tipo de resposta social, às relações de produção. No caso da *marginalização*, o imigrante sofre uma perda de identidade de origem sem se tornar parte da sociedade dominante ou receptora. Por último, a *integração* é a resposta que permite ao imigrante manter a sua identidade própria ao mesmo tempo que participa na sociedade dominante ou sociedade receptora. O migrante está plenamente consciente das suas raízes, da sua origem e da sua cultura, ao mesmo tempo que renova dia-a-dia a sua participação na comunidade receptora<sup>22</sup>.

Vários instrumentos, desenvolvidos a partir da conceptualização de Berry, quando utilizados em investigação psicológica transcultural, tendem a produzir resultados

---

<sup>22</sup> Segundo a teoria de Berry, a integração diz respeito à participação, nomeadamente, nos domínios económico e educacional da sociedade maioritária, mantendo simultaneamente valores, linguagens tradicionais e estilos de vida do país de origem nos domínios da esfera privada da sua vida familiar (Berry, 1990).

---

significativos e consistentes que acabam por confirmar empiricamente a validade desta teoria em termos individuais mas, a nosso ver, não a comprovam em termos sociais como procuraremos explicitar. Tomadas na sua simplicidade redutora, estas respostas sociais, *quasi* tipos-ideais no sentido de Max Weber, mostram a sua capacidade de enquadramento ao mesmo tempo que revelam a sua incapacidade de se tornarem totalmente excludentes. Podemos, sem grande esforço, pensar em casos em que duas das situações referidas acima se sobreponham no tempo e no espaço para imigrantes de um mesmo país de origem.

Por exemplo, Karmela Liebkind (2001) sugeriu que os imigrantes são, antes de mais, confrontados com a marginalização, passando depois por um estágio de separação até à integração, alcançando posteriormente a assimilação (Liebkind, 2001, Liebkind, 1984 e 1989). Tendo em conta que o modelo de Berry não foi utilizado em estudos longitudinais (intra e trans-geracionais) mas sobretudo aplicado ao estudo de indivíduos ou grupos, que são apenas fotografias de uma dada realidade, não existe ainda suporte empírico suficiente para uma confirmação total desta análise. Os estudos que se baseiam nas ideias de Berry tendem, aliás, a transmitir uma perspectiva estática da integração individual (e até uma perspectiva em que um se integra no todo sem interacção recíproca) o que lhe tem valido críticas de diferentes autores que a consideram excessivamente funcionalista (Rudmin, 2003, Schmitz, 1998).

Numa formulação alternativa o sociólogo norte-americano Milton Gordon tinha anteriormente apresentado uma teoria alternativa (nos anos 60), na qual a integração era entendida como um processo de participação crescente nas instituições da sociedade *mainstream* (Gordon, 1964). As áreas importantes de participação seriam, no entender deste autor, a economia, o trabalho, a língua, a educação, a habitação, as organizações, as actividades de tempos livres, o sistema político, a vida social e a vida familiar e seria a participação em cada uma delas que determinaria o “sucesso” da integração social. De acordo com esta abordagem, a integração seria vista, igualmente, como uma fase que precederia a fase de assimilação (Gordon, 1964). As ideias de Gordon podem ser mais dinâmicas do que as de Berry, mas a integração continua a ser vista como uma tarefa e propriedade marcadamente individual sendo o ónus colocado no indivíduo e não na sociedade. Estas teorias acabam por ter consequências no modo como se constroem as políticas migratórias em diferentes

---

países e no modo como, no interior dos Estados, se construíram políticas de integração ao longo das últimas décadas.

A socióloga Nimmi Hutnik desenvolveu uma conceptualização semelhante mas, declaradamente independente, em relação a John Berry. Na sua análise, Nimmi Hutnik sugere um modelo quadripolar no estudo da identidade das minorias étnicas (Hutnik 1985 e 1991, Hutnik *et al.*, 1985). O seu modelo descreve os seguintes quatro tipos de identidade de minorias étnicas: (1) *assimilativo* – abraça os valores do grupo maioritário e tem um baixo nível de identidade étnica própria; (2) *aculturado* – mantém um alto nível de identificação com a maioria e com o próprio grupo; (3) *dissociativo* – revela uma fraca identificação com a maioria do grupo mas segue as normas do grupo étnico próprio; (4) *marginal* – oscila entre dois grupos sem saber o que escolher, resultando numa fraca identificação com ambos os grupos (Westin, 2005).

Ching Lin Pang, ao comentar a tipologia de Hutnik, num estudo de caso sobre as crianças japonesas expatriadas, vai negar a aplicabilidade universal desta tipologia. O autor vai defender a ideia de que não existem “tipos” puros mas que, ao invés, as pessoas revelam propensão para poderem ser enquadradas em mais do que um dos tipos definidos ou em espaços intersticiais entre eles (Pang, 2000). Por outras palavras, cada um destes tipos teria graus diferentes e a identificação dos indivíduos seria (também ela) apenas uma questão de grau o que, sendo uma afirmação simples, transmite a necessidade de complexificarmos tipologias que podem ser simplificadoras da realidade. As segundas gerações ou, no caso do estudo de Pang, as crianças que partilham mais do que uma cultura (os descendentes de imigrantes), são exemplos desafiadores para a pureza e exclusividade dos tipos utilizados por Hutnik ou Berry mas, por isso mesmo, estes tipos-ideais são estimulantes de serem levados ao limite. Identificar o grau de “etnicidade” de cada um torna-se então na questão chave da discussão anterior. Compreendendo que não há uma resposta universal implica a necessidade de olharmos para esta realidade através de diferentes exemplos o que, a seu tempo, faremos. Tendo isto em consideração, e antes de desenvolvermos esta questão, é importante analisarmos, por agora de forma breve, o conceito de “etnicidade” e as suas aplicações que desenvolveremos de forma mais aprofundada ao longo deste trabalho.

---

## **“Etnicidade” [desterritorializada]**

A “etnicidade”, enquanto espaço narrativo conceptual, pode ser confusa e incerta, e até mesmo paradoxal<sup>23</sup>. Ao tentar definir o conceito, em primeiro lugar, deve ter-se em consideração que as definições na literatura ou não distinguem entre as abordagens acima descritas utilizadas na definição do termo, ou, alternativa e complementarmente, fazem-no de forma a que seja aplicável a ambas as situações (Isajiw, 1974 e 1999). Em segundo lugar, vale a pena sublinhar que o conceito de “etnicidade” abarca diferentes propósitos analíticos, dependendo da área de estudo (Eriksen, 1993, Guibernau e Rex, 1997) o que por si só é gerador de conflitos. Por exemplo, enquanto um antropólogo social pode olhar para a “etnicidade” como uma variável definidora de grupo, um cientista político preferirá aplicar o termo a uma força de motivação política, e, por seu turno, um geógrafo tenderá a preferir uma aplicação do conceito ligando-o a um território delimitado. Apesar de uma boa parte da teoria sobre “etnicidade” se ter centrado na ligação de “etnia(s)” com território(s), ou, por outras palavras, no âmbito de teorias de nações e/ou de nacionalismo, por agora, queremos concentrar-nos na “etnicidade” que se visualiza no âmbito das migrações e que, ao contrário da primeira abordagem, se centra muitas vezes, precisamente, na separação de um território e numa (re)territorialização em consequência de um movimento migratório internacional. Tendo isto em conta, tentaremos fazer aqui um esforço de apresentar vários argumentos na discussão que prosseguiremos depois ao longo de todo este trabalho, apresentando, nesta introdução, apenas noções de âmbito mais geral.

### **Operacionalizar a “etnicidade”**

O antropólogo Thomas Eriksen defende que, na linguagem comum, “etnicidade” sugere habitualmente “questões minoritárias” e “relações raciais” (Eriksen, 2002, Guibernau e Rex, 1997: 34). De acordo com o também antropólogo Malcom Chapman o termo “etnicidade”, na sua forma mais simples, pode significar: “a essência de um grupo étnico”; ou “a qualidade de pertencer a uma comunidade ou grupo étnico”; ou “aquilo que se tem se se pertencer a um grupo étnico” por oposição a outros grupos “étnicos” (Chapman, 1989: 15). De forma alternativa ou complementar, o conceito pode ainda respeitar a uma área de estudo: a classificação

---

<sup>23</sup> Cf., entre outros, os trabalhos de Bell, 1975, Hutchinson e Smith, 1996.



---

de pessoas e as relações entre grupos, num contexto de distinção “eu-outro” (Erikson, 1993, Erikson e Coles, 2000, Hoover, 2004).

Daniel Bell acrescenta que o conceito pode ter como referência uma categoria *residual*, designando um laço comum a um grupo não identificado pela língua, cor ou religião, mas antes pela história comum e/ou ter uma coerência garantida por símbolos comuns. Pode igualmente ser um termo *genérico* que permita que alguém identifique mais ou menos facilmente qualquer grupo minoritário num padrão dominante, ainda que a unidade particular de identificação possa ter, de forma indistinta, um origem nacional, linguística, racial ou religiosa (Bell, 1975: 156)<sup>24</sup>. Tendo em conta as definições acima descritas, podemos afirmar que a “etnicidade” parece ser, para estes autores, a variável mais comum na construção da identidade de grupo principalmente quando essa identidade deriva da pertença àquilo que é habitualmente chamado de “grupo étnico”.

Numa contribuição adicional para a definição de grupo “étnico”, John Rex (1986), sugere os seguintes três aspectos essenciais: (i) a “etnicidade” é composta por padrões culturais e de comportamento através dos quais os indivíduos preenchem as suas necessidades comuns, implicando um sentimento de pertença a uma rede de relações fechadas; (ii) existe uma consciência de pertença a um “tipo” (comum) criada pelo reconhecimento de características culturais e físicas; (iii) existe um comportamento cultural semelhante, visto como uma marca de relações biológicas (Rex, 1986, Rex e Mason, 1986).

Dando continuidade a alguns dos aspectos referidos por Rex, Paul Brass, por seu turno, estabelece três formas de definir “grupos étnicos”: (i) no que diz respeito a atributos objectivos (traços culturais distintos); (ii) em relação a sentimentos subjectivos (identidade e pertença); e (iii) em relação ao comportamento (códigos ou interações explícitas que se tornam característicos e impregnantes numa sociedade complexa) (Brass, 1991). Todos estes factores podem (devem) ser relevados na caracterização dos grupos “étnicos” e, de igual forma, todos eles são caracterizadores da “etnicidade” grupal cabo-verdiana em diferentes contextos. Nos diferentes estudos

---

<sup>24</sup> Cf. Eriksen, 1993, Glazer et al., 1975, Glazer e Moynihan, 1963 [1970].

---

de caso, nos capítulos da segunda parte deste trabalho, ensaiaremos destacar quais as características mais relevantes em cada situação.

### **Modelo cultural, modelo ambiental, modelo político**

Vários modelos teóricos foram elaborados com base em diferentes estudos de caso e em distintas geografias com o objectivo de explicar os processos que levam à formação dos “grupos étnicos”<sup>25</sup> em contexto pós-migratório. Analisemos, de forma breve, três destes modelos que resumem muitas das características importantes para a nossa análise.

Os canadianos Marger e Obermiller explicam, a partir da análise de diferentes grupos de migrantes e seus descendentes no Canadá, que os indivíduos se agrupam sob a forma de “grupos étnicos” principalmente por razões ou modelos culturais, ambientais e políticas (Marger e Obermiller, 1987). O modelo cultural explica-se, de acordo com estes autores, pela forma como os imigrantes dependem da sua cultura como forma de se adaptarem a um contexto desconhecido. Além de funcionarem como barreiras do grupo, os elementos culturais desempenham igualmente um importante papel como “amortecedores do choque” em relação ao ajustamento. De acordo com Marger e Obermiller, os imigrantes recém-chegados, frequentemente por razões de protecção, tendem a gravitar em torno dos que partilham a mesma cultura (Marger e Obermiller, 1987, Sardinha, 2004).

O modelo ambiental centra-se na ecologia dos ambientes urbanos como base para a formação de “grupos étnicos”. Segundo esta perspectiva, os “grupos étnicos” desenvolvem-se como resposta às condições urbanas, muitas vezes relacionadas com as mudanças ou com as condições de alojamento e de trabalho. Esta forma de proximidade “étnica” é mais evidente quando se observam concentrações étnicas ligadas ao trabalho (o que chamámos noutra local de sectorização da etnicidade (Góis, 2002) ou aglomerações residenciais (bairros étnicos), bem como a dependência de certos serviços e instituições ligadas a grupos específicos (e.g. associações de imigrantes, círculos religiosos, actividades culturais étnicas).

---

<sup>25</sup> Cf, entre outros, os trabalhos de Alba, 2000, Barth, 1969, Baumann e Sunier, 1995, Malešević, 2004a, Malešević e Haugaard, 2002.

---

No terceiro modelo, baseado em interesses de índole política, a formação de “grupos étnicos” ocorre quando os indivíduos começam a fazer exigências de poder, prestígio e/ou prosperidade, ou a defender direitos em nome de grupos colectivos específicos (*ethnic claims*). Estes grupos são muitas vezes compostos por indivíduos que buscam meios políticos ou económicos, aglomerando-se como resposta à competição externa e/ou para desenvolver táticas ou estratégias que lhes permitam melhorar o seu estatuto colectivo quando competem por recursos, não apenas no país de acolhimento, mas também no seu país de origem (Westin *et al.*, 2009).

A criação e sustentação de uma “etnicidade” singular, de acordo com estes autores, parece ser uma base essencial para defender os interesses de grupo numa sociedade muitas vezes caracterizada pelo domínio da cultura da maioria (*main stream*) sobre a cultura dos grupos minoritários ou da cultura das elites sobre todos os outros (Glazer *et al.*, 1975, Malešević, 2004a, Rex, 1996). Neste caso, a “etnicidade” funcionaria como um recurso que poderia ser utilizado para servir objectivos a uma escala cultural, social, política ou económica, por exemplo, ao lidar com situações de conflito, discriminação, exploração ou opressão. A ideia principal em todos estes autores é que a “etnicidade” pode, em diferentes circunstâncias ser utilizada (ou potencialmente utilizada) como um importante factor de mobilização individual ou grupal (Song, 2003). Esta é uma ideia que desenvolveremos mais à frente a partir das análises circunstanciadas de estudos de cabo-verdianos na Argentina, em Portugal ou nos EUA.

### ***Identities tipo: a investigação em torno da “etnicidade” de base identitária***

A maioria das investigações nas ciências sociais tem tido por base o que Fearon (1999) designa por identidade social e, em particular, o que ele apelida “identidades tipo” (*type identities*) (e.g. classe, sexo, raça, “etnia”, religião, etc.) por oposição a “identidades performativas” (*role identities*) (e.g. pai, advogado, professores, etc.). Para Fearon (1999: 17) a “etnicidade” pode ser vista como um exemplo claro de uma identidade tipo, ainda que, neste caso, dependa, em seu entender, (apenas) de regras sociais:

identidades tipo dizem respeito a rótulos atribuídos a pessoas que partilham, ou julgam partilhar, alguma ou algumas características, na aparência, traços comportamentais, crenças, atitudes, valores, capacidades (ex., a língua),

---

conhecimentos, opiniões, experiências, vivências históricas comuns (como a região ou local de nascimento), etc.. Assume-se que as características são mais do que transitórias, embora uma identidade tipo como por exemplo, ser “adolescente”, possa não ser permanente. As identidades nacionais, como Americano ou Russo, são exemplos de identidades tipo (Fearon, 1999: 17).

Neste último exemplo (de identidades nacionais), Fearon associa as identidades aos Estados-nação e, ainda que de forma simplista, podemos afirmar que parte de uma essencialização da existência de identidades “étnicas” colectivas herdadas e baseadas nesses Estados-nação. Ora, como sabemos, Estados e Nações nem sempre coincidem no mesmo espaço (ou não coincidem de forma exclusiva nesse espaço) ou nem possuem um espaço próprio. Aliás a própria ideia de Estado-nação é bastante recente<sup>26</sup>. No entanto, dado que tanto Estados como Nações implicam (ou implicaram) a existência de fronteiras (físicas ou sociais), as identidades dos habitantes dos seus territórios parecem, sobretudo, num olhar de tempo breve, fixas num mesmo espaço geográfico e deles assumindo, na maioria dos casos, a sua denominação.

A empíria científica existente mostra-nos, no entanto, que as grandes migrações humanas ao longo da História ajudaram a deslocalizar “identidades” que antes se pensavam imóveis e, em processos sociológicos complexos, acabaram por gerar novas identidades colectivas, fruto de fusões ou hibridismos, de adaptações a novos contextos ou a novas interações sociais. O movimento de indivíduos através das fronteiras dos Estados e das Nações acrescentaram novas dimensões ao processo de construção de “identidades colectivas”. Ao migrarem (e fazerem migrar) as suas culturas de origem para territórios mais ou menos distantes, ao transplantarem signos culturais, ao misturarem culturas, dissociaram o Espaço (do Estado) do Espaço (da Nação). Voltemos a Fearon para perceber melhor esta conceptualização:

outras categorias sociais quase exclusivamente identidades tipo incluem a filiação partidária (ex. Democratas ou Republicanos), a identidade sexual (heterossexual, homossexual, bissexual, etc.), e/ou a identidade étnica. (...) As identidades tipo definem-se em termos de regras de pertença e conteúdo social. Com as identidades tipo, as regras de pertença são frequentemente menos formais (do que no caso das *role identities*), embora sejam ainda muito parecidas com convenções sociais. Vejamos, por exemplo, a “identidade étnica”. A regra de pertença que parecemos implicitamente utilizar quando decidimos sobre “identidade étnica” é: somos membros de um determinado grupo étnico se afirmarmos que os nossos pais ou eventualmente os nossos avós eram também reconhecidos como membros desse grupo. Ou seja, pensa-se que a pertença a um

---

<sup>26</sup> Sobre a evolução desta ideia ver, entre outros, Ruggie, 1993.

---

determinado grupo étnico é determinada por uma relação de descendência. (...) Por exemplo, a identidade étnica de alguém pode ser alemã, ainda que a pessoa em causa seja completamente indiferente a este facto. (...) Assim, “ter uma identidade” no sentido de categoria social, não é necessariamente partilhar aquilo que são consideradas as características originais dos membros de uma categoria (Fearon, 1999: 17).

De facto, como vimos, se existe um consenso entre os autores que vêm investigando a “etnicidade”, é o de que esta não se manifesta em condições de isolamento (isto é, a “etnicidade” é sempre relacional) e é a intensificação das interações sociais no mundo moderno e, sobretudo, em meio urbano (e.g. nos media), que faz com que o “etnicidade” ganhe visibilidade ou adquira mesmo, por vezes, um carácter conflitual explícito.

Segundo Poutignat e Streiff-Fenart foram, exactamente, as críticas à abordagem essencialista que possibilitaram destacar o carácter dinâmico e relacional da “etnicidade” (Poutignat e Streiff-Fenart, 1995). Para estes autores, tão importante como o estudo do “grupo étnico” em si, é a observação da (dinâmica) matriz social e histórica em que estes fenómenos “étnicos” têm lugar. Também para Steve Fenton, autor que, num livro de revisão, resume as principais teorizações desta problemática, não é possível construir uma Sociologia da Etnicidade, uma teoria sociológica da “etnicidade”, sem ser através de uma teoria dos contextos nos quais ela (“etnicidade”) é activada (Fenton, 2003)<sup>27</sup>. A importância do contexto é, desta forma, sublinhada.

Analisando a forma como a “etnicidade” se apresenta neste início do século XXI, estes autores pretendem demonstrar que os “grupos étnicos” não são nem tão concretos e nem tão substanciais como é pretendido. Ao mesmo tempo, porém, não negam a existência de uma “etnicidade” baseada, por um lado, no par conceptual ascendência e cultura e, por outro, dependente nas circunstâncias através das quais comunidades definidas por este par conceptual potenciam esse atributo para a acção, em particular para a acção política (Fenton, 2003, Poutignat e Streiff-Fenart, 1998). Daqui surge um certo paradoxo que importa realçar. Apesar de ser claro que existe uma relação de proximidade entre muitas identidades nacionais e étnicas, o termo “maioria étnica” tem sido menos usado e investigado que o de “minorias étnicas” apesar de o primeiro ser influenciado pelas implicações lógicas e sociológicas do segundo e,

---

<sup>27</sup> Este ponto de chegada na obra de Fenton é, para nós, um ponto de partida, isto é, estudar, a partir de uma abordagem sociológica, os contextos de inserção de fluxos migratórios para compreender o seu impacto na construção de uma “etnicidade” transnacional o que ensaiaremos fazer através da análise do caso cabo-verdiano.

---

por outro lado, muitas vezes, assumem-se posturas primordialistas em relação às maiorias étnicas e uma postura construtivista em relação às minorias étnicas.

Com estes autores chegamos a um novo território conceptual e a uma conclusão: “etnicidade” *per se* e isolada não existe mas, aparentemente, existem “etnicidades contextuais”. Dito de outro modo, a “etnicidade” de cada um apenas se torna manifesta quando ocorre um contacto com outros “grupos étnicos” pelo que não é uma característica importante numa sociedade mono-étnica. Onde há uma minoria haverá uma maioria e na ausência de uma definição desta última, a primeira também tende a desvanecer-se. Quer uma quer outra estão intimamente relacionados, pelo menos no entender de Steve Fenton, com as mudanças sociais e morais que advêm da modernidade capitalista tardia (Fenton, 2003)<sup>28</sup>. Em nosso entender, de entre as mudanças sociais de elevado impacto devemos destacar as consequências dos processos e características das migrações ao longo do último século que alteraram, de forma manifesta os equilíbrios sociais e sociológicos pré-existent<sup>29</sup>. Uma análise da história das migrações cabo-verdianas, ainda que sintética, ajuda-nos a realizar uma contextualização da sua importância e a regressar ao nosso estudo de caso.

### ***‘Té na Lua Ten Kab’verdiánu’?***<sup>30</sup>

A emigração é, como defendido por muitos autores, um dos fenómenos mais antigos e estáveis da sociedade cabo-verdiana, antecedendo em muitas décadas a independência do país que ocorreu formalmente em 5 de Julho de 1975 (Góis 2008). Neste sentido Cabo Verde é um exemplo de uma nação<sup>31</sup> que no momento da criação do Estado estava já dispersa por um conjunto deslocalizado e descontínuo de territórios. De facto, a emigração, forçada ou espontânea, é de tal forma estrutural à formação da nação cabo-verdiana que, para uma análise correcta da sua importância, se torna

---

<sup>28</sup> Steve Fenton sugere também que à medida que algumas características dominantes da conjuntura política e económica mudam, um ressentimento em relação à modernidade pode aparecer juntamente com o racismo-nacionalismo fundido, composto, geralmente, por elementos: um sentido de mudanças sociais não desejadas; uma etnicidade latente identificando-se como nação; um grupo, um estrato social ou classe a experimentar um sentimento de ameaça, incluindo um desencantamento com a modernidade; e ainda a identificação de uma ou mais identidades como profundamente diferentes, olhadas com desdém, como causa das patologias sociais (Fenton, 2003).

<sup>29</sup> Estudar a “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” como uma identidade híbrida e construída entre arquipélagos (de origem e de destino) é uma forma de analisar a contemporaneidade sociológica do nosso quotidiano mas necessariamente não uma afirmação política de que os cabo-verdianos são um grupo étnico, maioritário aqui e minoritário acolá.

<sup>30</sup> Em cabo-verdiano, significa “até na Lua estão cabo-verdianos” uma expressão popular usada para descrever a dispersão dos emigrantes cabo-verdianos.

<sup>31</sup> O conceito de nação é um conceito complexo e plurisignificante que fomos desconstruindo ao longo do presente trabalho. Apesar de todas as suas ambiguidades e do essencialismo implícito que contém, a clássica definição de Anthony Smith (1991: 43) afirma que uma nação pode ser definida como “um colectivo de indivíduos que partilha um sentimento de colectivo (togetherness). Uma história comum, uma língua, uma religião, cultura ou ancestralidade ou qualquer uma combinação destas características pode servir como base”. Claro que esta definição se aplica *strictu sensu* a outros conceitos, como, por exemplo ao de etnicidade, daí o seu valor limitado numa análise sociológica.

---

necessário recuar até ao início, até ao século XV, ao achamento europeu de Cabo Verde (*circa* 1460). As características da identidade cabo-verdiana contemporânea, mesmo da sua identidade étnica transnacional, pensamos, não podem ser compreendidas sem uma análise da história desta mesma emigração secular e das lógicas da sua perpetuação<sup>32</sup>.

É a partir de meados do século XV que começa a dispersão dos nativos cabo-verdianos, primeiro *emigração forçada*, através da escravatura e, num segundo momento, *emigração espontânea*, a partir dos séculos XVIII-XIX, como recurso para colmatar as privações sentidas pelos habitantes do Arquipélago de Sahel. Paradoxalmente, Cabo Verde começou por ser terra de imigração dado que, como era um arquipélago desabitado à época das descobertas, num primeiro momento da sua história acolheu sucessivos fluxos de colonos, comerciantes e escravos para depois, e de forma progressiva, dar origem, após um longo e secular processo de adaptação, aculturação e de afirmação cultural, a uma sociedade que podemos caracterizar como tradicionalmente emigratória (ANH, 1998: 70).

### **Da pré-história da Nação à formação do Estado: 500 anos de História**

Richard Lobban, antropólogo americano, propõe um esquema simples para ajudar a compreender a formação da Nação cabo-verdiana através desta componente imigratória histórica fundacional, com importância relevante para uma análise sócio-política do Cabo Verde contemporâneo. É esta fundação da Nação cabo-verdiana, cimentada por todos os fluxos migratórios posteriores, que está na génese de uma nação crioula, nem apenas europeia, nem apenas africana, com uma especificidade própria que a distingue em termos sócio-culturais (cf. figura 0.3)<sup>33</sup>. Há actualmente um conjunto já substancial de evidência empírica disponível que demonstra a existência em termos de antropologia física ou de composição linguística da uma fusão com origem em vários destes grupos para que não seja necessário reafirmar essa

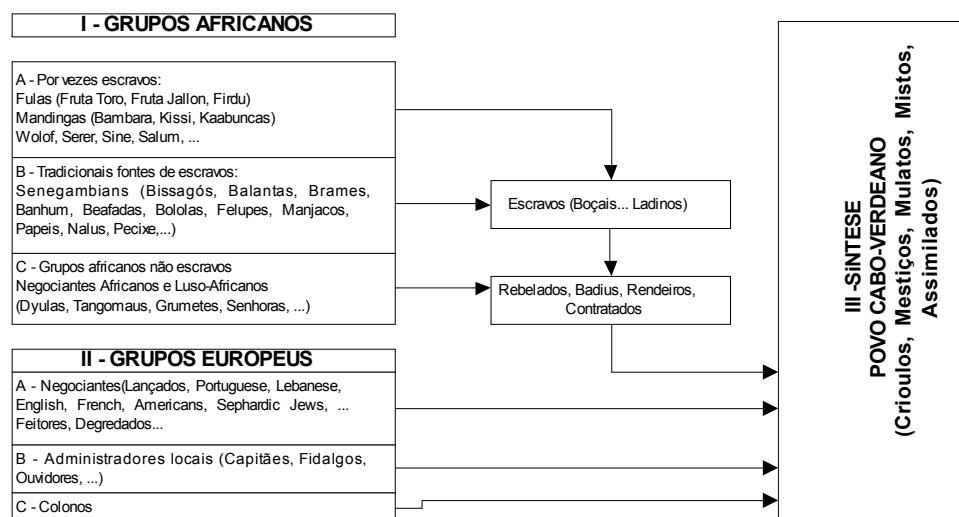
---

<sup>32</sup> Uma versão anterior desta sub-parte deste texto, aqui revista e aumentada, foi anteriormente apresentada como parte de uma Dissertação de Mestrado em Sociologia (Góis, 2002) e, foi posteriormente objecto de publicação em Góis, 2006.

<sup>33</sup> Sendo um país de emigração, Cabo Verde também atrai actualmente imigrantes dos mais diversos tipos. Destacam-se os imigrantes que vão exercer tarefas ligadas à cooperação ou ao sector dos serviços; os imigrantes da África Continental que, no âmbito de uma livre circulação de pessoas na Comunidade dos Países da África Ocidental, escolhem Cabo Verde como uma etapa em percursos migratórios mais longos; ou aqueles que aportam inesperadamente a Cabo Verde quando pretendiam chegar a outros destinos (cf. <http://tinyurl.com/638avfj>). Cabo Verde atrai igualmente uma pequena comunidade de chineses com impacto na economia local, e, crescentemente. Cf. Haugen e Carling, 2005.

crioulidade epistemológica da nação cabo-verdiana (Lessa e Ruffié, 1957, Meintel, 2002).

**Figura 0.3: Imigração para Cabo Verde**



É desta componente imigratória, constituída por grupos sociais com distintas origens que vão migrar em proporções desiguais para diferentes ilhas do arquipélago e, sobretudo, do modo como esses grupos se vão miscigenar biológica, cultural e socialmente, que resultam as especificidades socioculturais dos habitantes de diferentes grupos de ilhas, separando, por exemplo, pelo menos mitologicamente, a cultura das ilhas do barlavento da das ilhas do sotavento (*sampadjudus* de *badius*).

Mas esta crioulização não se fez apenas de fora para dentro, através da imigração forçada, mas também, de dentro para fora, através da emigração. Faz-se desde há mais de dois séculos ocorre uma emigração contínua de cabo-verdianos para múltiplos locais em distintos continentes. Esta emigração, pelas dinâmicas que gerou, contribuiu para um continuar da miscigenação no interior do arquipélago de Cabo Verde (com o retorno das famílias) ou no arquipélago migratório. Estas dinâmicas, características de muitas realidades semelhantes a Cabo Verde (e.g. nas Antilhas ou Caraíbas) complexificam muito a definição do que hoje é um “cabo-verdiano”. Mesmo enquanto “tipo ideal” e não apenas como uma realidade substantivada. As suas características são complexas e de difícil conceptualização. O que hoje se entende ser



---

a identidade colectiva, a identidade sociocultural cabo-verdiana ou cabo-verdianidade é disso o resultado como procuraremos demonstrar.

### **Distintas diásporas cabo-verdianas: diáspora forçada; diáspora colonial; diáspora laboral**

A dispersão, ao longo de séculos, da população cabo-verdiana tem sido caracterizada<sup>34</sup> como um exemplo de uma *diáspora*<sup>35</sup>, distinto de outros, quantitativamente mais significativos, como a diáspora judaica, arménia ou libanesa, mas qualitativa e simbolicamente tão ou mais expressiva<sup>36</sup>. O conceito de *diáspora* tem sido usado para descrever a dispersão geográfica de indivíduos pertencentes a uma mesma ‘nação’, ‘grupo étnico’ ou ‘comunidade’ religiosa em determinadas circunstâncias histórico-sociais (Cohen, 1997). No entanto, este conceito, pelo seu hermetismo e rigidez, não permite abranger todas as dimensões e dinâmicas de migrações que associam diferentes lógicas (como é o caso das migrações cabo-verdianas), constituídas, por um lado, por um conjunto de migrações contemporâneas com redes migratórias ainda activas e, por outro, de migrações passadas, mas cuja memória e efeitos sociais ainda perduram.

Neste sentido, pensamos ser necessário ampliar a sua utilização. A dispersão de centenas de milhares de cabo-verdianos ao longo de séculos por uma vasta área das margens do Atlântico não constitui uma “diáspora” *strictu sensu* mas um acumular de várias “diásporas” distintas. Adoptando a classificação defendida por Robin Cohen (1997):

(a) A emigração forçada de cabo-verdianos no seio de um sistema escravocrata (Carreira, 1972)<sup>37</sup> que decorreu do século XV a meados do século XIX, deve ser conceptualizada como uma diáspora de um tipo específico, diáspora forçada

---

<sup>34</sup> Nos últimos anos ocorreu uma evolução nos discursos sociopolíticos no sentido de caracterizar esta dispersão como tendo originado ‘comunidades expatriadas’ o que complexifica ainda mais a análise já que nos leva a questionar se se tratam, de facto, de comunidades e se expatriadas é o termo correcto para definir a sua actual situação. Voltaremos a este assunto.

<sup>35</sup> O conceito de diáspora é suficientemente complexo (e controverso se aplicado aos cabo-verdianos) para não ser discutido de forma breve. Nos últimos anos surgiram, no entanto, várias obras que nos permitem uma contextualização abrangente desta temática. Destacam-se as obras de Chaliand et al., 1994, Cohen, 1997a, Van Hear, 1998.

<sup>36</sup> O estudo levado a cabo pela Embaixada de Cabo Verde sobre os cabo-verdianos em Portugal no final dos anos 90 dedica todo um capítulo à discussão sobre a possibilidade “de caracterizar a dispersão dos cabo-verdianos por diversas partes do mundo ao longo dos três últimos séculos” como uma diáspora pelo que a sua consulta enriquece o debate aqui iniciado. Sobre este estudo ver Gomes 1999.

<sup>37</sup> António Carreira, antropólogo e administrador colonial, foi um dos mais importantes estudiosos da realidade social cabo-verdiana. Os seus trabalhos permitem compreender algumas das definições e especificidades do colonialismo português e, em especial, permitem um retrato sociográfico da realidade cabo-verdiana do seu tempo.

---

(*victim/refugee*), e em que os cabo-verdianos surgem enquadrados no grupo genérico e “multi-étnico” dos africanos (Cohen, 1997a: 178).

(b) Na sequência deste primeiro período, iniciam-se duas formas diferentes de fluxos migratórios que consubstanciam conjuntamente dois tipos diferentes de diáspora. Num primeiro tipo (século XIX e parte do século XX), inserida numa lógica colonial, desenvolve-se uma migração de cabo-verdianos no interior do império colonial português, para o Brasil, S. Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Timor, Guiné-Bissau e Portugal que, se tomada isoladamente, consubstanciaria uma diáspora do tipo *imperial/colonial*.

(c) Simultaneamente, porém, dá-se início de forma espontânea uma migração transatlântica, sobretudo para os EUA, num primeiro exemplo do que consubstanciaria e daria lugar à actual diáspora de trabalho cabo-verdiana. Na sequência deste primeiro destino da emigração laboral cabo-verdiana outros locais emergem, designadamente na Europa e América do Sul completando uma multipolarização dos locais de atracção da emigração cabo-verdiana.

Estamos assim, no caso cabo-verdiano, em presença de um somatório de três tipos distintos de diáspora<sup>38</sup> cujos efeitos na contemporaneidade são diferenciados. Assim, se o primeiro tipo (diáspora forçada) constituiu uma base importante para a construção mitológica da ‘identidade nacional’ e para o ‘nacionalismo’ cabo-verdiano os seus vestígios em termos da arqueologia da ‘nação’ cabo-verdiana são ténues ou há muito que se dissolveram. Já a ‘diáspora colonial’ e a ‘diáspora de trabalho’ são ainda hoje pilares da construção histórica de Cabo Verde e actores maiores da contemporaneidade cabo-verdiana. Os grupos resultantes destes dois últimos tipos de diáspora desenvolveram importantes contribuições na formulação de um ‘nacionalismo’ cabo-verdiano que acabaria por conduzir à independência do país e têm tido, desde então, uma influência estruturante na construção da identidade étnica transnacional cabo-verdiana.

### ***Diferentes ciclos das migrações cabo-verdianas***

O processo migratório cabo-verdiano assume algumas particularidades dada a forma arquipelagária do país com fluxos e destinos migratórios diferenciados consoante a(s)

---

<sup>38</sup> Nesta perspectiva, a diáspora (conceito muitas vezes usado pelas elites políticas em Cabo Verde) não é tanto um conceito operacional, mas o resultado de um processo de identificação dentro de uma situação relacional.

---

ilha(s) de origem de tal forma que a origens específicas correspondem particulares destinos o que constitui uma das características diferenciadoras das migrações cabo-verdianas. Jorge Malheiros ao analisar as migrações cabo-verdianas e os grupos de emigrantes cabo-verdianos dispersos por vários destinos sintetiza as diferentes geografias envolvidas nesta rede arquipelagária migratória diferenciando as distintas rotas e destinos tradicional e historicamente assumidas por emigrantes com origens diversas (Malheiros, 2001)<sup>39</sup>. A origem arquipelagária dos migrantes que se reproduz em destinos migratórios igualmente arquipelagários, leva o autor ao conceito de “arquipélago migratório” definindo-o como uma das características singulares da emigração cabo-verdiana (Malheiros, 2001). Neste sentido, devemos assinalar que, ao tomarmos como um todo o arquipélago de origem, perdemos algumas das características assumidas pelas migrações de cada uma das ilhas e/ou as características assumidas pelas diferentes divisões geográficas em que o arquipélago está habitualmente dividido: ilhas do barlavento e ilhas do sotavento. Muitas das linhas da rede migratória que foram sendo construídas ao longo dos séculos XIX e XX dependeram grandemente da localização das ilhas em diferentes rotas das marinhas mercantes europeias e norte-americanas que, à sua maneira, condicionaram as escolhas migratórias. É o caso, designadamente, da linha que conduz os cabo-verdianos de Brava ou do Fogo para os EUA (rota dos navios baleeiros); ou os cabo-verdianos de Santo Antão e/ou de São Vicente para a Holanda (rota dos navios de marinha mercante).

A forma como os distintos fluxos migratórios eram unidireccionados para diferentes destinos dependiam da ilha de origem, perdeu, contemporaneamente, importância, pelo menos parcialmente, com o desenvolvimento de mais eficientes transportes e comunicações, sem que, contudo, as ligações entretanto estabelecidas (as linhas que formam a rede) tenham deixado de desempenhar um papel fundamental na estruturação das características das conexões transnacionais que as ligam a diferentes locais de destino. Assim, se não é hoje raro encontrar grupos importantes de cabo-verdianos da ilha de Santiago nos EUA ou cabo-verdianos de São Vicente em Itália,

---

<sup>39</sup> Na verdade, em anos recentes, o efeito da rede migratória local de destino - local de origem tem vindo a esbater-se em favor de uma maior diversidade das origens que escolhem um mesmo destino migratório. Provavelmente os efeitos da globalização também aqui fizeram chegar a sua influência. A par desta característica uma outra característica de base é de assinalar: a crescente migração inter-ilhas (sobretudo no pós-independência) e a preponderância da cidade da Praia como destino.

---

tal não significa que em termos de volume migratório (*stock*) as características tradicional e historicamente enumeradas não permaneçam válidas (Góis, 2006).

### **As migrações cabo-verdianas e o eixo atlântico**

As migrações cabo-verdianas desenvolvem-se historicamente em torno de um mesmo eixo: o atlântico e todas elas, por definição são, literalmente, (trans)atlânticas<sup>40</sup>. Mesmo as migrações internas, inter-ilhas, são (trans)atlânticas e representam um afastamento em relação às origens, uma etapa que, contudo, é semelhante a uma migração rural-urbana num percurso migratório por etapas. Estas migrações foram evoluindo ao longo do século XIX e XX, modificando as suas rotas e geografias. No intuito de uma clareza conceptual devemos:

- (a) considerar as migrações inter-ilhas como migrações internas;
- (b) até 1974/1975, pensar nas migrações no interior do império colonial português como migrações inter-regionais (Pires, 1998a e 1998b); e,
- (c) conceptualizar as migrações anteriores a 1974/1975 no exterior do império colonial português como *de facto* migrações internacionais (e *de juris* como fazendo parte das migrações internacionais portuguesas) uma vez que elas foram retroactivamente assim consideradas.

Deste modo, podemos, a partir de uma análise retrospectiva, dividir a emigração cabo-verdiana contemporânea em três ciclos migratórios distintos<sup>41</sup> que torna necessário explicitar com detalhe para uma melhor compreensão:

- a) Um primeiro ciclo, que decorre desde o final do século XIX até às primeiras décadas do século XX, é marcado por uma corrente emigratória para a América, sobretudo EUA e, em paralelo, por uma migração para S. Tomé e Príncipe e, em alguns casos, para outras províncias do então Império Colonial Português, designadamente Angola e Guiné-Bissau<sup>42</sup>. Podemos dividir este ciclo em duas correntes principais divergentes:

- (a1) uma que se dirige para Norte (e.g. EUA); e,

---

<sup>40</sup> O Atlântico Negro a que se referia Gilroy é, neste sentido, um atlântico cabo-verdiano que inaugura uma era de migrações distinta, já não de escravos mas de cidadãos livres (Gilroy, 1993)

<sup>41</sup> António Carreira (1982) no seu livro sobre a emigração em Cabo Verde distingue três fases. Carreira toma como ponto de partida 1900, porque a partir daqui podem construir-se séries estatísticas. Para Carreira, a primeira fase iria de 1900 a 1920, a segunda de 1921 a 1946 e a terceira de 1947 a 1973. As divergências entre o faseamento proposto por Carreira e o que aqui se propõe têm a ver com o facto de Carreira iniciar o seu faseamento apenas em 1900 (e de nós propormos um recuo de quase um século) e de este autor terminar a sua análise na década de 70 do século XX enquanto que, na análise agora apresentada, se defende que esta fase migratória está ainda em curso.

<sup>42</sup> O primeiro destino foi a Guiné-Bissau, durante a vigência da Companhia do Grão-Pará e Maranhão no século XVIII. Cf. Pereira, 1998.

---

(a2) outra que se dirige para Sul (e.g. São Tomé e Príncipe);

b) O segundo ciclo, que vai dos anos 20 ao fim da Segunda Guerra Mundial, mostra duas grandes tendências: uma grande diminuição do número de saídas e um nítido desvio da corrente emigratória da América do Norte para o Brasil, Argentina, Senegal ou Gâmbia. A corrente de migração no interior do império colonial português permanece activa e é mesmo incrementada através de grandes movimentos populacionais em direcção a São Tomé e Príncipe;

c) O terceiro e último ciclo, arrancou com o final da II Grande Guerra e prossegue até à actualidade. Neste ciclo, os principais destinos de emigração são países europeus: Holanda, Portugal, França, Luxemburgo, Itália, Suíça, Espanha, Alemanha, etc.. Neste período, ocorre igualmente uma reactivação da corrente migratória para os EUA, reactivando a rede migratória iniciada no primeiro ciclo migratório. Podemos dividir este ciclo migratório em vários sub-fluxos com características distintas:

(c1) um primeiro fluxo que se dirige para a Holanda;

(c2) um segundo fluxo que se dirige para Portugal;

(c3) um terceiro fluxo que se dirige para Itália;

(c4) um quarto fluxo que tem como destino outros países europeus;

(c5) um quinto fluxo que retoma as linhas migratórias de ciclos migratórios anteriores;

(c6) um distinto fluxo migratório intra-europeu sustentado na rede migratória já estruturada.

Ao longo deste último ciclo migratório, começam a emergir características essenciais das migrações cabo-verdianas contemporâneas, designadamente a manifestação de um transnacionalismo potencial destas migrações e o aparecimento de um espaço social transnacional que conceptualizámos anteriormente como o “mundo (social) cabo-verdiano” (Góis, 2006). Neste espaço social transnacional (Pries 2000; Pries 2001) há lugar para o desenvolvimento de novas identidades híbridas ou identidades transnacionais e novas formas de compreensão das identidade de origem (ou das raízes) vivendo num país de destino mas sem uma desvinculação radical com aquela(s). Esta dinâmica de identificação envolve sobretudo uma idealização através da imaginação (identitária) dos actores sociais (individuais e colectivos) e de uma recriação das suas memórias (individuais e sociais). Esta recriação (e as suas

---

materializações culturais, em músicas, livros etc.) constitui-se como (mais) um elemento de reforço às redes que os mantêm ancorados ao local de origem.

### **O mundo social cabo-verdiano**

A emigração, surgida como uma estratégia marcadamente económica no seio da sociedade cabo-verdiana de oitocentos, de novecentos e do século XX é hoje, pela carga simbólica ou histórica estrutural, pensamos, parte da essência do que ensaiaremos definir neste trabalho como uma “identidade “étnica” cabo-verdiana”, ou em síntese, da *cabo-verdianidade*.

Aquela que foi outrora uma estratégia de verdadeira sobrevivência para os cidadãos do arquipélago de Sahel (a emigração), gerou como consequência, uma lógica de dependência. Provocou no país uma dependência cada vez maior das remessas (não necessariamente apenas financeiras) dos emigrantes. Nos seus emigrantes implicou uma dependência identitária mitológica e, como consequência, a consolidação não de um Estado-Nação homogêneo e coerente mas de uma “etnicidade” transnacional multidimensional (quase) perpétua. Cabo Verde enquanto nação como uma potencial dimensão transnacional resulta (também) da emigração sustentada ao longo de gerações para um conjunto diversificado de destinos.

A dispersão geográfica, global, simultânea e continuada, de múltiplos membros de uma família (e.g. avós, pais, irmãos, filhos, tios ou primos), de vizinhos, amigos ou conterrâneos, implica até que, mais do que falar de uma *comunidade imaginada* (Anderson, 1983), possamos falar de Cabo Verde como uma verdadeira nação imaginada transnacional que se movimenta no seio de um mundo imaginado: *o mundo cabo-verdiano*<sup>43</sup>. Esta percepção das características da nação cabo-verdiana tem, é óbvio, impactos e consequências sociológicas.

Este mundo cabo-verdiano não é, no entanto, um mundo global. É um espaço arquipelagário, descontínuo geograficamente, formando simbolicamente dois arquipélagos: um que se encontra fixo na macaronésia, e o outro que assoma lá longe onde se fixam núcleos importantes de emigrantes cabo-verdianos (Malheiros, 2001).

---

<sup>43</sup> Em Cabo Verde os políticos têm vindo, nos últimos anos, a substituir a expressão “diáspora cabo-verdiana” pela referência a uma “nação global” quando se referem aos cabo-verdianos e seus descendentes que vivem fora de Cabo Verde.

---

De acordo com recentes formulações teóricas do campo da sociologia das migrações, podemos denominar o mundo cabo-verdiano como um “espaço social transnacional” e afirmar, seguindo nesta formulação Ludger Pries, que a sua emergência enquanto realidade social foi fortemente impulsionada pelas migrações internacionais contemporâneas (Pries, 2000: 3).

Pelo menos duas formulações teóricas podem servir de base à construção dos “espaços sociais transnacionais”. A primeira deriva da noção de poder diferencial, da descontinuidade do poder, formulada em termos de posse e uso do capital em Bourdieu; a segunda, deriva da antropologia social parte da noção das fronteiras espaciais construídas socialmente (e.g. comunidade, vila, cidade ou Estado) e da forma como as relações sociais intersectam estes espaços (Schiller, 2009). Ambas podem (e devem) ser analisadas tendo como referência o caso cabo-verdiano.

Ludger Pries, aceitando embora o facto de cada “visão e conceptualização do espaço ser o resultado da reflexão humana” defende o uso do conceito de espaço social transnacional como um meio de sintetizar as relações entre o espaço geográfico onde os elementos físicos e as suas relações posicionais são o aspecto central e o espaço social definido como as configurações de práticas sociais, artefactos e sistemas de símbolos, caracterizados e definidos pela sua densidade e importância no tempo e no espaço geográfico (Pries 2000: 21).

Neste espaço social transnacional há lugar para o desenvolvimento de novas identidades híbridas ou identidades transnacionais e novas formas de compreensão das identidade de origem (ou das raízes) vivendo num país de destino mas sem uma desvinculação radical com aquela(s). Esta dinâmica de identificação envolve sobretudo uma idealização através da imaginação (identitária) dos actores sociais (individuais e colectivos) e de uma recriação das suas memórias (individuais e sociais). Esta recriação (e as suas materializações culturais, em músicas, livros etc.) constitui-se como (mais) um elemento de reforço às redes que os mantêm ancorados ao local de origem.

No caso cabo-verdiano, este espaço social transnacional configura uma espécie de rede de redes sociais, uma estrutura social *quasi* permanente que serve de suporte aos

---

que partem e aos que permanecem (no arquipélago de origem ou no arquipélago migratório) (Góis, 2002). O mapa das geografias arquipelares destes territórios está bem consolidado nos imaginários tanto dos que partiram como no dos que ficaram (Carling, 2001) e constitui mesmo uma parte da essência desta identidade étnico-social-cultural, uma das suas pedras angulares como procuraremos mostrar.

No caso das migrações cabo-verdianas, demonstrámos num trabalho anterior que a constituição deste *mundo cabo-verdiano* é o resultado da história recente da nação e da sua história migratória mais antiga e, simultaneamente, da capacidade que os cabo-verdianos tiveram de acumular capitais<sup>44</sup> de tipo diverso (individual e colectivamente), de que o capital social<sup>45</sup> (estruturado em rede e colocado à disposição dos seus membros) será um dos constituintes principais (Góis, 2002). A construção de uma sólida rede social entre os cabo-verdianos emigrados e os cabo-verdianos que não emigraram estabeleceu, em muitos casos, elos muito fortes, conexões sociais que desafiam a separação temporal e o afastamento espacial (Carling, 2002a).

Esta é, precisamente, a base para algumas das nossas interrogações de partida, será que todas estas características não implicam uma identidade social múltipla, uma identidade social partilhada e, em última análise, uma identidade social transnacional partilhada por todos aqueles que compartilham o mesmo espaço social transnacional? E qual a melhor metáfora para enquadrar esta identidade? Falar da emergência de uma identidade “étnica” transnacional fará sentido?

O mundo cabo-verdiano, tal como o entendemos, foi sendo criado e mantido através das diferentes formas e tipos que assumiram as migrações cabo-verdianas (ao longo dos séculos XVIII, XIX, XX e XXI) e constituíram a base para o que

---

<sup>44</sup> Para Pierre Bourdieu, as diferentes classes sociais e fracções de classe caracterizam-se, em primeiro lugar, por aquilo que chama a estrutura dos capitais, proporcionada principalmente pela origem social e pela instrução, distinguindo quatro tipos de capital: o capital económico representa o conjunto dos bens e recursos económicos tais como o rendimento profissional, o património profissional, o património imobiliário e mobiliário; o capital social constitui o conjunto de relações sociais de que um indivíduo dispõe e que está em condições de mobilizar quando sente necessidade de o fazer, correspondendo, na prática, ao que se chama comumente as relações ou a rede social; o capital cultural é constituído pelo conjunto de recursos intelectuais e culturais adquiridos através de educação familiar e escolar, dos suportes materiais destes recursos, como os livros, dos títulos que consagram oficialmente a sua posse, como é o caso dos diplomas, e das capacidades e maneiras de ser, como a facilidade de expressão verbal ou escrita, que se encontram ligadas a esses recursos; e o capital simbólico, que corresponde à imagem social e aos rituais associados aos três capitais precedentes, como por exemplo, o prestígio conferido por um sucesso profissional excepcional (2003: 163-164).

<sup>45</sup> O conceito de capital social é, na sua génese, construído em torno da ideia de uma relação social que une, desigualmente, indivíduos no interior ou através de fronteiras nacionais. Neste caso propomo-nos alargar a sua utilidade analítica para além das fronteiras nacionais.



---

conceptualizámos ser uma diáspora de trabalho contemporânea e o suporte para uma “comunidade transnacional<sup>46</sup> de baixa intensidade”<sup>47</sup> (Góis, 2002). Na verdade, para sermos precisos, temos de afirmar que os cabo-verdianos, muito antes de se falar de comunidades<sup>48</sup> transnacionais, tinham já conceptualmente criado o seu próprio mundo social no qual se sentiam sempre em casa. Para os cabo-verdianos o mundo sempre teve uma *terra longe* (lugar onde estavam os emigrantes) e uma *nha terra* (terra pátria) e “o” Cabo Verde era a síntese social das duas, isto é, o arquipélago de Cabo Verde prolongava-se no (e pelo) arquipélago migratório (Góis, 2005).

O *mundo cabo-verdiano* é, na nossa definição, um espaço social coerente ainda que não homogéneo sociologicamente. É formado pelas ilhas da origem e pelas ilhas da diáspora em termos espaciais e pelos “indivíduos”<sup>49</sup> que a ele pertencem, isto é, os indivíduos considerados (ou que se consideram) “eticamente” cabo-verdianos em termos sociais.

O *mundo cabo-verdiano* é um mundo social, isto é, um indivíduo cabo-verdiano isolado pertence ao mundo cabo-verdiano mas não está no mundo cabo-verdiano. É, pois, igualmente no seio desse espaço social de permutas várias, que emerge uma identidade transnacional desterritorializada de tipo novo, “resultado de um processo complexo, dinâmico e secular e consequência de uma migração voluntária ao longo de séculos” (Góis, 2006). Esta identidade é de base “étnica”, é transnacional e assenta numa ideia de secularização (isto é, não tem uma base religiosa). A sua base distintiva foi constituída, sobretudo, pela migração voluntária de indivíduos, famílias ou grupos ao longo de séculos e que tiveram e têm como destinos múltiplas geografias, isto é,

---

<sup>46</sup> Segundo Jorge Malheiros, as comunidades transnacionais de migrantes definem-se em função dos seguintes critérios: movimento (vai-e-vem regular) – circulação relativamente frequente (pelo menos anos alternados), entre localidades no país de origem e/ou em diversos países de destino associada a uma troca de informações regular (pelo menos semanal); cultura migratória activa – existência de um “saber circular”, seja em processo de consolidação, seja geracionalmente transmitido, que pressupõe a interiorização dos mecanismos inerentes ao processo de cruzamento de fronteiras nacionais, incorporando as estratégias de vida dos cidadãos; envolvimento societal duplo ou múltiplo – desenvolvimento de formas de participação em processos económicos, políticos, cívicos e culturais, tanto no local de origem, como no de destino, variando os domínios, níveis e modos de envolvimento com as pessoas; consciência de pertença a uma diáspora – isto é, consciência de pertença a um grupo disperso por diversos locais do mundo (não apenas dois ou três), que partilha uma mesma memória étnico-cultural colectiva e que mantém laços, reais ou simbólicos, com o território de origem, seja dos próprios ou dos seus antepassados (2001: 73).

<sup>47</sup> O termo transnacional não é recente e é utilizado, por exemplo, no título de um artigo clássico da autoria de Randolph S. Bourne, citado por Portes, publicado em 1916, intitulado Transnational América. Posteriormente, o conceito foi utilizado de diversas formas, aludindo, em particular, às actividades das empresas globais (2006: 208).

<sup>48</sup> O conceito de comunidade (*Gemeinschaft*) corresponde a uma contraposição dicotómica proposta por Ferdinand Tönnies em *Community and Society* (1887), enquanto tipo global de organização social. Nos debates teóricos e nas investigações empíricas em sociologia, o conceito de comunidade tem vindo a ser utilizado, basicamente, em dois sentidos: em sentido sócio-espacial, reportando-se a unidades sociais locais, como uma aldeia ou um bairro, por exemplo; em sentido sociocultural, referindo-se a sentimentos de pertença comum, isto é, a um dos componentes decisivos das identidades colectivas (Costa, 1999: 86).

<sup>49</sup> Usamos, por agora, o conceito de indivíduo ainda que ao longo deste trabalho ele vá dando lugar a múltiplas traduções conceptuais consoante o enquadramento teórico de referência (e.g. agentes, actores, estruturas psíquicas, etc.).

---

por oposição à definição essencialista de identidade, na qual se baseiam várias noções de nacionalidade, as comunidades transnacionais situam-se no processo de construção de noções de identidade baseadas no conceito de diversidade.

**Caixa 0.1: Um mundo cabo-verdiano precoce**

Serge Greenfield, apresenta aquela que poderá ser a primeira conceptualização do mundo cabo-verdiano num artigo de 1976:

o comércio marítimo permitiu aos membros da colónia cabo-verdiana em Nova Inglaterra interagir mais com outros cabo-verdianos, tanto nas ilhas como noutras cidades porto, do que interagiam com os outros residentes de Nova Inglaterra. Assim, o seu mundo social manteve-se cabo-verdiano, separado por oceanos, mas ligado pelos seus barcos. Não era exagero dizer-se que, para a maior parte dos membros da comunidade, Nova Inglaterra e as ilhas cabo-verdianas (e talvez mesmo outras cidades porto na Europa e em África para as quais os cabo-verdianos haviam emigrado e nas quais se haviam estabelecido) eram de facto extremos geográficos de um único universo sócio económico. Os que faziam parte desse universo falavam crioulo, lidando e interagindo com outros cabo-verdianos. Os seus desejos e aspirações eram cabo-verdianos, tal como a estrutura de suporte institucional à sua vida emocional. Obtinham as suas recompensas não da América, das suas gentes ou instituições, mas de outros cabo-verdianos do seu mundo geograficamente disperso, mas muito integrado. Por isso, sentiam muito pouca necessidade, ou preocupação sequer, com aquilo que os seus vizinhos não cabo-verdianos diziam ou pensavam sobre eles. Apesar de viverem na América, não eram parte dela, não se sentindo compelidos a preocuparem-se com a opinião dela sobre eles (Greenfield, 1976: 6).

É nesta comunidade transnacional de baixa intensidade, presente em cerca de 40 países, que se movimentam os migrantes cabo-verdianos e seus descendentes, unidos por uma identidade cultural desterritorializada e, na qual decorrem interações sociais, económicas, culturais, política ou meramente simbólicas. resultando daí a configuração de uma densa rede migratória<sup>50</sup> de suporte tradicional (uma espécie de rede de redes sociais) (Góis, 2006: 147), assente em fortes ligações familiares transnacionais.

Entre uma primeira geração em que a povoação ou a ilha de origem assumem uma importância essencial, e a segunda ou terceira geração, em que a família, a língua e/ou a “etnicidade” parecem constituir as potenciais bases para a formação da "rede", existem evidentes diferenças. Esta é aliás, uma das principais interrogações levantadas pela conceptualização de comunidades transnacionais. Como afirmam

---

<sup>50</sup> Normalmente, as redes sociais caracterizam-se pela sua densidade e extensão, abrangendo grandes distâncias geográficas, com níveis elevados de solidariedade, diferentemente das redes dos trabalhadores nacionais (Portes, 1999: 136).

---

Cordero-Guzmán, *et al.* “se os filhos de imigrantes não participam nada em actividades transnacionais ou não são significativamente afectadas por elas, então é porque este é principalmente um assunto da primeira geração” (Cordero-Guzmán *et al.*, 2001: 21) e, portanto, de importância meramente conjuntural.

Na verdade, esta constitui outra das interrogações que nos propomos abordar neste trabalho. O facto de pretendemos realizar, por um lado, um estudo intergeracional (porque longitudinal) e, por outro, um estudo multiterritorial, permitirá analisar a importância da continuidade dos fluxos (e.g. de um fluxo migratório) como suporte para a existência de uma transnacionalização das comunidades, para uma sustentação das práticas transnacionais e para a emergência de uma identidade (trans)nacional.

Neste espaço social transnacional vislumbra-se, igualmente, o suposto aparecimento de uma espécie de Estado-nação desterritorializado<sup>51</sup>, no qual as pessoas da nação podem permanecer (por gerações) em qualquer lugar no mundo e, no entanto, ainda não vivem necessariamente fora do Estado e fazem parte da Nação (Basch *et al.*, 1994: 269). Na prática esta forma de organização social desterritorializa a Nação, afastando-a física e conceptualmente do Estado-nação, sem contudo se desvincularem social e politicamente deste. Ao fazê-lo, criam uma nova forma de organização sócio-espacial que complementa, alarga e, em muitos casos, supera o próprio conceito de Estado-Nação tal como o temos entendido. Uma forma de organização sócio-espacial que é não exclusiva, não exige uma participação permanente, não implica obrigações fiscais (ou outras) ou mesmo que não depende da existência prévia de um contacto físico com a terra de origem ancestral.

Estas noções vão imbricar, directa ou indirectamente, em conceptualizações que discutem a complexidade de concepções como as de terra mãe (*homeland*) ou de “origem” que vão muito além das ligações a um certo “território” ou a determinadas “raízes” (Appadurai, 1988, Malkki, 1992). Estes conceitos foram progressivamente

---

<sup>51</sup> A distinção entre trans-Estado e trans-nacional pode não ser significativa quando se discutem ligações sociais entre indivíduos (*kinship ties*), mas a diferença é crucial em termos de análise económica e política. Por exemplo, reconhecer as diferenças entre Estado e Nação clarifica um dos resultados centrais da literatura sobre migrações no que diz respeito às relações Estado-Emigrante. Os Estados não podem directamente coordenar a participação económica dos cidadãos nacionais no exterior do seu território e, por isso, os governos dos países de emigração evocam crescentemente a solidariedade nacional desses indivíduos (nomeadamente através de discursos sobre a diáspora, as comunidades expatriadas ou o transnacionalismo) para encorajar o envio de remessas e/ou a manutenção de outro tipo de vínculos sociais. Cf. Freeman e Ögelman, 1998 ou Itzigsohn, 2000. É também este o caso de Cabo Verde que, através de políticas ou de discursos mediatizados, pretende manter envolvidos os cabo-verdianos emigrantes e seus descendentes pelo máximo de tempo possível daí a formulação de Estado-nação desterritorializado que aqui utilizamos.

---

deterritorializados (Appadurai, 1991: 193-196) e, é precisamente, neste enquadramento teórico, de desterritorialização ou desimbricação entre espaço e sociedade, que Stuart Hall vai argumentar que todas as nações modernas são, necessariamente, “híbridos culturais” (Hall, 1992) reconceptualizando o essencialismo primordial contido na ideia de nação.

No seu livro *The Location of Culture*, Homi Bhabha utiliza o hibridismo para descrever o contacto cultural entre o colonizador e o colonizado que dá origem a uma relação interdependente entre os dois, criando um “terceiro espaço de enunciação” (Bhabha 1994: 36-39). Este é um espaço que nega o domínio do colonizador e permite ao colonizado “emergir como os outros de nós mesmos” (Bhabha 1994: 36-39). Ao negociar este terceiro espaço de enunciação, o sujeito híbrido não se torna o colonizador, nem se mantém o colonizado. Ao invés, emerge como “nem Um...nem o Outro... mas fica além disso, contestando os termos e os territórios de ambos” (Bhabha 1994: 13). John Kraniuskas (2000), por seu turno, vai questionar a utilização de hibridismo de Bhabha porque acredita que este não permite a potenciação da “agência” de forma adequada enfraquecendo por isso qualquer tentativa de encerramento narrativo ou auto-constituição cultural da parte do sujeito (Kraniuskas, 2000). O autor contrasta o constructo de hibridismo de Bhabha, baseado em teorias literárias e psicanalíticas, com a abordagem antropológica e sociológica de Canclini que, de acordo com Kraniuskas permite ter recursos intelectuais para olhar para as mais recentes configurações de modernidade (Kraniuskas 2000). Nestor Canclini define hibridismo como um conjunto de processos socioculturais através dos quais as estruturas de identidade e poder, bem como as práticas “discretas” que existiam separadamente, se fundem de modo a gerar novas estruturas, subjectividades, objectos e práticas. Através desta noção refere-se a formas de negociar a construção da identidade. Por exemplo, na passagem de fronteiras (e.g. com as migrações), as culturas nacionais, ao invés de serem extintas, são reconstituídas em interacções culturais transnacionais (Canclini, 1990).

O arquétipo desta hibridação cultural tal como entendida por Canclini, pode ser encontrado quando procuramos a “nação cabo-verdiana” no mundo cabo-verdiano e não apenas em Cabo Verde numa lógica pós-colonial. Aliás, tanto Anthony Appiah em *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?* (Appiah, 1991), como

---

Paul Gilroy, autor de *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness* (Gilroy, 1993) conceptualizam o hibridismo como uma componente inevitável da pós-colonialidade<sup>52</sup> tão presente nas análises contemporâneas das relações sociais. É neste sentido, que apresentando Cabo Verde enquanto nação simultaneamente póscolonial e pós-colonial, ensaiaremos demonstrar que este hibridismo surge aqui bem representado e a cabo-verdianidade enquanto identidade étnica transnacional é um dos resultados destes processos.

### ***Descrição capitular***

No primeiro dos capítulos apresentados exorcizamos alguns fantasmas. Assumindo o risco de começar por construir uma Tese pela negativa, isto é, desconstruindo fragmentos da teoria existente, ensaiamos estabelecer um percurso de questionamento em torno de categorias sociais que, em nosso entender, não são (ainda) categorias sociológicas. Extremando as posições ao ponto de denominarmos este capítulo: “da “etnicidade” como obstáculo epistemológico à “etnicidade” como “tipo-ideal” ? questionamos o facto de, normalmente, não contestarmos a epistemologia da “etnicidade”. Colocando as fronteiras na indefinição conceptual que tantas vezes existe na análise sociológica procuramos balizar as nossas próprias escolhas num exercício de reflexividade. Construimos as nossas primeiras teses, enquanto proposições intelectuais que vamos desenvolvendo e defendendo ao longo do presente trabalho: argumentos, factos e dados, que utilizamos para reforçar ou justificar o desenvolvimento das ideias que pretendemos expor.

No segundo capítulo iniciamos um percurso de leitura de autores importantes para a sustentação da nossa argumentação, designadamente para a nossa argumentação conceptual. Não nos interessou neste capítulo tanto o que Jeffrey Alexander (1988) designou por *parsonização dos clássicos*, isto é, a apropriação selectiva das ideias de autores anteriores, através do processo de filtragem que as mesmas sofrem na obra do próprio Talcott Parsons, ou de Anthony Giddens, mas mais uma releitura dos autores clássicos da sociologia procurando encontrar as suas aproximações à ideia de “etnicidade” ou, em alguns casos, de “identidade étnica”. Através desta análise

---

<sup>52</sup> Alguns autores escrevem pós-colonial (com hífen) quando o termo se refere, cronológica e simplesmente, a “depois” do período colonial. Sem hífen, póscolonialismo respeita a “por causa do colonialismo”, isto é, a algo que inclui elementos do colonialismo, ou, também, à rejeição das instituições impostas pelo antigo regime colonial.

---

pretendemos “dar um passo atrás” e posicionar a nossa abordagem a partir de conceptualizações fundadoras. Entendemos que a única forma de (re)fundar uma teoria sociológica da etnicidade é analisar com atenção o contributo de alguns autores fundamentais. Neste capítulo elaboramos, a partir de uma análise das propostas teóricas de Tönnies, Simmel, Pareto, Marx, Weber e Durkheim, o que pensamos ser os alicerces conceptuais para uma análise sociológica da(s) “eticidade(s)” contemporânea(s). Defendemos com este trabalho que as bases de conceptualização ou de sociologia analítica, estão já presentes na base teórica dos autores clássicos que autonomizaram a sociedade enquanto objecto sociológico.

Nesta análise, pelo menos, duas rotas poderiam ter sido seguidas: uma prosseguindo um abordagem por autores, dos clássicos aos contemporâneos; ou uma outra, a abordagem de acordo com grandes perspectivas teóricas cruzando-as com a parte empírica, num diálogo com os autores. Esta última abordagem, curiosamente, acaba por ser a mais conservadora no que toca a análise de autores em trabalhos de tese e a análise sequencial de autores a que normalmente não é apresentada. Por serem abordagens paralelas mas que não conduzem necessariamente ao mesmo destino, ensaiamos seguir as duas tentando, contudo, evitar as repetições ou sobreposições o que nem sempre é possível e, por outro lado, nem sempre é desejável. Construiremos pontes quando possível e usaremos (muitos) outros autores sempre que necessário. A nossa abordagem privilegia, porém, a Sociologia da Etnicidade ou a Sociologia das Migrações e as abordagens sociológicas da “identidade étnica” sem que daí resulte qualquer menosprezo por abordagens complementares desenvolvidas por outras áreas do saber, designadamente, pelos estudos étnicos, estudos culturais ou antropologia.

No capítulo 3 prosseguimos a análise de alguns autores clássicos da sociologia que influenciam a nossa análise da “eticidade”. Os autores clássicos contemporâneos que apresentamos constituíram-se como referenciais de análise sociológica e são essenciais numa análise da contemporaneidade. Também aqui caímos na tentação, como a nossa própria leitura *a posteriori* permitiu captar, de criar alguns “recentramentos imprevisíveis” (Esteves, 1993) que nos obrigaram a gerir a diversidade de abordagens teóricas em que é possível encontrar contributos importantes para a nossa própria abordagem. Num primeiro momento chamámos a este capítulo “sociólogos e seus primos: a abordagem da etnicidade na

---

contemporaneidade”. O objectivo era o de destacar a importância da análise sociológica contemporânea e de lhe acrescentar os teóricos de outras disciplinas cuja análise fosse suficientemente ampla para permitir uma análise da “identidade étnica” na actualidade. Na versão final o nome do capítulo mudou (porque verificámos o nosso próprio sociológico-centrismo) mas não alterámos o conteúdo, pelo que são ainda as contribuições sociológicas que mais pesam. Autores como Robert E. Park, Talcott Parsons, Frederik Barth ou Pierre Bourdieu são aqui referenciados como arquitectos da “etnicidade” enquanto objecto sociológico na contemporaneidade. Assumimos aqui a falta de alguns contributos (ou um maior destaque devido a alguns autores). Por uma questão de linearidade do discurso ou de espaço há sempre uma razão para as ausências. Na escolha selectiva das nossas referências a alusão ao processo de inclusão-exclusão desta escolha fica aqui expressa.

No capítulo 4, que denominámos “Modos de Olhar: observar a identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana” explicitamos o modo como construímos e aplicámos os métodos e técnicas de observação do “objecto sociológico” escolhido como tema para esta tese. Neste capítulo defendemos a construção de uma visão histórica de “grupo étnico” contra uma visão de mera auto-identificação. Esta visão histórica deve ser construída também através das lentes do transnacionalismo porque nos ajuda a superar o tradicional nacionalismo metodológico da Sociologia e a observar a complexidade do objecto que observamos.

Procuramos explicar que a definição desta identidade social colectiva como uma “identidade étnica transnacional” deriva da forma como se posiciona o transnacionalismo nos estudos sobre migrações e que se reflecte na nossa própria observação. Deste modo, através da construção de indicadores de diversos tipos pretende observar-se como as múltiplas formas de pertença superam e transcendem as lealdades exclusivas dos Estado-Nação e permitem uma conceptualização de um novo tipo de identidade “étnica” transnacional. A perspectiva do transnacionalismo consiste em ensaiar uma visualização das múltiplas conexões entre o aqui (*here*) e o lá (*there*) (Waldinger e Fitzgerald, 2004) o que tentamos fazer usando uma triangulação de metodologias qualitativas e quantitativas, tecnologias de afastamento (como a internet) e relações face-a-face. Este enquadramento permite analisar os cabo-verdianos, emigrados e no arquipélago, num processo que envolve (potencialmente)

---

ligações entre dois ou mais pontos no espaço, por vezes em permanentes movimentos entre um país e outro mas a maioria das vezes com vivências apenas ao nível de um campo de cultura restrita (ou até de uma cultura subjectiva) da cabo-verdianidade (Bourdieu, 1989).

No total foram realizadas 73 entrevistas semi-estruturadas individuais e 6 *focus group* com um total de 26 participantes, isto é, um total de 99 indivíduos entrevistados. Em média as entrevistas individuais duraram 50 minutos e as entrevistas de grupo 110 minutos. A primeira entrevista teve lugar em 1998 e a última em finais de 2009. Em complemento com a realização de entrevistas individuais e de entrevistas em grupo recorremos também à utilização de métodos quantitativos de recolha de informação. No nosso caso, recorremos a dois inquéritos, ou melhor, a duas formas diferentes de aplicação de um mesmo conjunto de questões. Um primeiro inquérito face-a-face (QUIET-P) e um segundo inquérito com as mesmas questões do primeiro mas aplicado on-line (QUIET-WEB). No inquérito QUIET-P, a aplicação dos questionários face-a-face decorreu entre Dezembro de 2007 e Maio de 2008. O inquérito QUIET-WEB esteve disponível para resposta on-line entre 1 de Fevereiro e 30 de Junho de 2008 no site <http://www.questionpro.com/> (<http://questionpro.com/t/ABO9IZEDTx>). No total, 988 indivíduos acederam ao site do inquérito, iniciando o seu preenchimento, mas apenas 302, isto é, um pouco menos de 31% dos que contactaram com o questionário completaram a totalidade do inquérito. As respostas tiveram origem na Alemanha, Angola, Argentina, Bélgica, Brasil, Cabo Verde, Canadá, Espanha, Estados Unidos da América, França, Holanda, Itália, Luxemburgo, Noruega, Portugal e Suécia. O inquérito QUIET-P foi aplicado em Portugal continental, sobretudo na região de Coimbra e Lisboa através do recurso à técnica de “bola de neve” e teve como resultado 163 inquéritos validados. Neste capítulo explicitamos as estratégias metodológicas seguidas e procuramos esclarecer os porquês destas escolhas.

Neste trabalho desenvolvemos três análises em diferentes ilhas do arquipélago migratório e tivemos sempre presente o arquipélago de Cabo Verde como referência. Nos capítulos que dedicamos a uma análise da emigração cabo-verdiana para os EUA (capítulo 5), para a Argentina (capítulo 6) e para Portugal (capítulo 7), capítulos simultaneamente, descritivos e analíticos, exploramos a diversidade de conhecimentos



---

pré-existentes e confrontamos esses dados com dados primários obtidos no trabalho de campo. Pretendemos, com esta explicitação, desenvolver o que Morawska propôs como a exploração da diversidade (Morawska, 2003: 164), isto é, uma recolha sistemática de informação das formas existentes de ligações transnacionais, dos mecanismos que geram e sustentam estas ligações, e das formas de adaptação dos cabo-verdianos imigrantes e dos seus descendentes, e, numa superação das lógicas nacionais, também das formas como os cabo-verdianos não imigrantes (Carling, 2001, 2002a, 2002b e 2002c) participam nestas lógicas transnacionais.

Concentramos nestes capítulos a atenção na caracterização da “identidade” e da “etnicidade”, associados à ideia de transnacionalismo migratório cabo-verdiano pois consideramos que a banalização dos temas e a multiplicidade de sentidos em que estes conceitos são utilizados por vários autores neste caso específico, exigem um esforço prévio de delimitação de fronteiras, de precisão de aplicações conceptuais, de exemplificações de “bom” e de “mau” uso dos conceitos. Em concreto, procurámos identificar as formas através das quais se forma e sustenta uma identidade “étnica” trans-nacional a partir da análise de locais distintos. Nesta fase, a utilização articulada de um conjunto de teorias flexíveis mas alicerçada em autores referência, permitiu apreender as dinâmicas em curso e, como em qualquer abordagem de ciência social comparativa, identificar ligações causais que permitam verificar uma relação entre uma certa configuração de causas e os seus resultados.

Tomámos em conta na nossa observação a ideia de podermos colocar-nos como “observador de segunda ordem” uma metodologia analítica proposta, entre outros, por Niklas Luhmann (Luhmann, 2007). Nesta lógica, a partir do ponto onde nos encontramos (no Tempo e no Espaço), podemos observar tanto os cientistas sociais observando o mundo social, como os efeitos que esta observação tem no mundo social observado, bem como, simultaneamente, o modo como a resiliência do mundo social modifica o olhar do cientista social. As citações de trabalhos destes autores são aqui valorizadas como partes constitutivas do conhecimento que herdamos e que nos servem de alicerce.

No capítulo 8 tratamos o caso da nossa observação da cabo-verdianidade a partir de um cruzamento dos inquéritos desenvolvidos (QUIET-WEB online e QUIET-P face-

---

a-face), das entrevistas realizadas e do confronto com indicadores de identidade cabo-verdiana habitualmente citados na bibliografia sobre esta temática: a língua, a literatura, a música ou as tradições. Nesta etapa capitular preferimos cruzar os dados resultantes dos diversos tipos de metodologias usados com algumas das análises já realizadas sobre esta temática na tentativa de encontrar tanto respostas para as questões despoletadas ao longo desta investigação, como novos rumos para investigações futuras. Devolver a possibilidade de agência ao indivíduos, neste caso de agência discursiva, foi também um dos objectivos deste capítulo confrontando a actualidade das nossas hipóteses de trabalho com a pertinência das respostas obtidas no trabalho de campo. Este é, assim, tanto um capítulo analítico como um capítulo aberto, valorizando-se tanto as respostas como as questões que resultaram do trabalho efectuado.

Como qualquer pesquisa, este estudo deixa muitas questões em aberto mas também procura responder a algumas outras. Na formulação que seguimos, fomos apresentando um amplo conjunto de teses, proposições intelectuais, derivadas, num primeiro momento da leitura analítica das teorias ou dos estudos de caso analisados e, num segundo momento, dos resultados obtidos através da inquirição do “objecto” analisado. No último capítulo, ensaiamos apresentar argumentação complementar a partir das teses propostas e, de uma forma sequencial, organizar um conjunto de conclusões que podem ser extraídas deste trabalho ou, tão só, apresentar algumas conjecturas que poderão ser comprovadas (ou não) em trabalhos futuros. Este não é, contudo um capítulo final, não é um capítulo terminal. É um último capítulo de um trabalho em aberto, é como se diz em inglês, é “*open-ended*”, ou seja, sem encerramento definitivo e que, tal como a sua temática, se constrói no relacionamento com “outros” (Hamilton, 1999).



---

One of the greatest challenges facing students of ethnicity in the early 21<sup>st</sup> century is to resist those who would describe it as mere inheritance and maintain an approach to it as a mode of active, creative participation in social life. Too easily, ethnicity is rendered the 'other' to globalization. It is treated as static, or at best grudgingly resistant to modernization and cosmopolitan virtues  
(Calhoun, 2001)

---

## Capítulo 1: Da “etnicidade” como obstáculo epistemológico à “etnicidade” como “tipo-ideal” ?

Nas Ciências Sociais, quando analisamos uma determinada realidade social fazêmo-lo utilizando conceitos que pretendem apreender em si o “objecto” a que se referem. Tradicionalmente<sup>53</sup>, a lógica construtiva por detrás de uma investigação científica em ciências sociais implica, nomeadamente, formular hipóteses, desconstruir o objecto através de dimensões, indicadores e variáveis, analisar os dados obtidos, transformar o resultado em conceitos analítico-descritivos e, por fim, construir uma teoria que permita compreender o objecto analisado (Chun, 2005). Dito de outra forma, significa seguir um processo metodológico nas ciências sociais que seja similar (mas não necessariamente igual) ao método científico das ciências naturais<sup>54</sup>.

A questão do método<sup>55</sup>, das metodologias e das técnicas de recolha de informação utilizadas, não é insignificante numa análise sociológica, pois deles depende a comparabilidade entre investigações semelhantes, mas não esgota a necessidade de estabelecer com rigor outras características do objecto a estudar. Ao contrário de outras ciências, onde o objecto se pode muitas vezes reduzir a uma fórmula matemática<sup>56</sup>, em Sociologia o objecto é sempre demasiado complexo e dinâmico para que a sua formulação possa ser objecto de sínteses objectivas universalmente válidas. Talvez esta característica explique a necessidade de definir conceptualmente o nosso objecto de estudo de cada vez que iniciamos um trabalho de investigação. Talvez esta característica explique igualmente a nossa necessidade de conceptualização rigorosa, de alicerçar teoricamente as nossas pesquisas e de assegurar a não elegibilidade, isto é, a contingência, dos nossos resultados, enquanto cientistas sociais, para a universalidade. Esta postura: rigor, verificação, humildade é,

---

<sup>53</sup> Usamos o termo “tradição” no sentido que lhe atribui Luhmann, isto é, como herança do pensamento humanista ocidental, baseado no paradigma científico de Newton ou Descartes. Cf. Luhmann, 1995.

<sup>54</sup> Ainda que seja questionada a caracterização do método como método científico tal como é utilizado nas ciências sociais e da sua necessidade para que a Sociologia possa ser caracterizada como ciência parece-nos que, como ponto de partida, se torna importante reafirmar as bases a partir das quais se constrói uma distinção disciplinar. Esta disciplinaridade não resulta, porém, apenas de dinâmicas internas à produção científica. A correlação de forças sociais, a relação filtrada entre a cooperação, os conflitos sociais e as práticas científicas estão sempre presentes, ora impondo procedimentos, ora condicionando movimentos. Esta relação de poderes pode manifestar-se na relação entre as diversas disciplinas científicas e/ou na forma como a interdisciplinaridade se pode processar: “L'unité des sciences peut se faire sur le modèle impérial : une science dominante impose aux autres sa méthode et ses concepts. Elle peut se faire sur le modèle fédéral : une science domine mais laisse aux autres une autonomie assez large pour ce qui concerne leurs objets particuliers. Elle peut se faire sur le modèle confédéral : une science est dominante mais elle laisse aux autres leur indépendance”. Cf. Godin, 1997.

<sup>55</sup> Sobre os métodos e a sua importância em Sociologia ver, entre outros, Frankfort-Nachmias e Nachmias, 2000, Ragin, 1994.

<sup>56</sup> O modelo racional cartesiano, imposto hegemonicamente pelas ditas ciências duras, desde a modernidade, tem sido indispensável para resolver os problemas humanos mecânicos (acessíveis pelas ciências ditas exactas e pela tecnologia). Mas é insuficiente para resolver problemas sociais em que participam emoções e sentimentos (e.g. a dimensão psicológica ou a dimensão social) e/ou que são (re)activos em relação ao seu meio ambiente (environment).

---

pensamos, a única fórmula que garante a uma análise sociológica a sua cientificidade. Daqui resulta a primeira tese exposta neste trabalho: *a universalidade intemporal não é (não pode ser) um objectivo da análise sociológica.*

### **Objecto, Descrição, Conceito**

Há outras características particulares da Sociologia que pretendemos sublinhar na fase inicial deste texto. Nas Ciências Sociais, talvez mais do que nas ciências naturais, existe o risco (permanente) da descrição conceptual do objecto se imaginar, ela própria, como realidade (e ser assim vista pelos outros) ultrapassando, deste modo, o objecto inicial que se pretendia analisar e abreviando etapas no procedimento científico (Quivy e Campenhoudt, 1992). Esta reificação dos conceitos, a materialização do abstracto, pode acabar por se constituir como obstáculo ao desenvolvimento de uma investigação científica porque confere uma ilusão de realidade objectiva a um fenómeno que é tão somente uma construção social.

Foi este o caso, pensamos, do conceito de “etnicidade” e do seu uso enquanto “objecto” nas Ciências Sociais e Humanas desde o século XX até hoje. Com a generalização do uso do conceito ao nível das Ciências Sociais e dos Estudos Humanísticos, pouco a pouco foram-se esquecendo as aspas que tornavam o conceito uma metáfora para compreensão de uma realidade complexa e este conceito metamorfoseou-se em componente da realidade. Na verdade, um conceito que era uma componente operacional do método tornou-se um “objecto” *per si*, raras vezes definido e, ainda mais raramente, operacionalizado enquanto conceito. A “etnicidade” e os “grupos étnicos” tornaram-se (ou passaram a ser assumidos como) realidades intrínsecas da sociedade, quase como entidades e, neste sentido, realidades que interessava analisar e descrever mais do que (ou em vez de) questionar a sua existência. Um conceito, que era descritor da realidade, objectivou-se e, em muitos casos, essencializou-se, tornando-se hermético.

Enquanto cientistas sociais, devemos ter sempre presente o facto de podermos construir algo em cima do alicerce conceptual que foi sendo criado (não necessitando de re-conceptualizar a realidade social em permanência) mas, e apenas quando, estes conceitos tiverem uma base sólida. Na verdade, permitam a insistência, no que respeita ao conceito de “etnicidade”, esse não parece ser o caso. Uma boa parte das

---

construções teóricas que têm sido feitas tendo por base o conceito de “etnicidade” têm “pés de barro” e estão sujeitas a ruir com uma análise mais profunda ao objecto que pretendem retratar. Parte das aplicações conceptuais da “etnicidade” e das leituras da realidade social que têm por base este conceito são equivocadas ou erróneas e, uma outra parte, são apenas generalizações abusivas. Torna-se necessário, pensamos, re-conceptualizar a “etnicidade” à luz de uma análise sociológica da contemporaneidade, no nosso caso, exemplificando essa re-conceptualização com o caso cabo-verdiano. Este é um dos objectivos principais deste trabalho.

### **Conceito, Descrição, Objecto**

Na verdade, hoje o recurso à “eticização” do objecto é banal e quotidiano. “Ciganos”, “Portugueses” ou “Brasileiros” são entidades tomadas como absolutas, homogêneas e não questionadas. A denominação de grupos sociais com base numa taxonomia da “etnicidade” é hoje, para alguns cientistas sociais, um verdadeiro dogma<sup>57</sup>, para alguns cientistas, nomeadamente para a Medicina, uma constatação instrumental e instrumentalizada<sup>58</sup> (Oppenheimer, 2001)<sup>59</sup>. Para alguns demógrafos esta é uma realidade social bem sintetizada. Veja-se a referencia de Patrick Simon:

a construção de novas classificações [para as populações humanas] nunca ocorre como uma redefinição repentina ou arbitrária de uma entidade social. (...). A sua aceitação assinala o fim de um processo histórico no qual os problemas sociais e as posições políticas crescem ou amadurecem antes de se cristalizarem num facto estatístico duradouro (Simon, 1998b).

Não afirmamos que foi sempre assim ou que este foi o resultado de uma significação uniforme e unanimemente aceite do conceito. Pelo contrário, sabemos que foi o resultado de uma evolução concomitante da realidade social e do modo como os observadores observaram essa realidade. Ao mesmo tempo, como muitas vezes acontece, gerou um determinado *feedback* junto da realidade social, alterando o objecto inicial que se pretendia observar. A retroacção da análise sobre a realidade observada é, neste caso, um exemplo claro do que Boaventura de Sousa Santos apresentou como uma interferência permanente do observador no objecto observado

---

<sup>57</sup> Sobre as definições classificatórias nas ciências ver o texto de Marradi, 1990.

<sup>58</sup> Sobre a necessidade de usar o conceito de “etnicidade” como substituto do de “raça” nas taxonomias científicas ver o texto de Oppenheimer, 2001.

<sup>59</sup> Por exemplo a Organização Internacional de Medicina (IOM) num relatório sobre o cancro nos EUA defende um olhar sobre os grupos étnicos “Isto implica uma mudança conceptual de uma ênfase nas diferenças biológicas fundamentais entre grupos “raciais” para uma apreciação da variedade de atitudes comportamentais e culturais, crenças, padrões de estilos de vida, hábitos alimentares, condições de vida ambientais, e outros factores que podem influenciar o risco de cancro” (Haynes MA e BD, 1999: 83).

---

(ainda que, por vezes, uma intromissão inconsciente) e que este autor assinalou há 25 anos como sendo uma característica da ciência moderna (Santos, 1987). Embora Boaventura de Sousa Santos se referisse às ciências naturais, a generalização desta constatação às ciências sociais, invertendo embora a perspectiva, revela-se da maior pertinência. Sousa Santos criticava nas ciências naturais o facto de “um conhecimento objectivo e rigoroso não poder tolerar a interferência de particularidades humanas e de percepções axiológicas” (Santos, 2000: 77), estabelecendo, de forma radical, uma distinção dicotómica sujeito/objecto que se tornou axiomática. Santos não referiu, pelo menos neste caso, a capacidade de retroacção (*feedback*) do objecto observado sobre o sujeito observador e o modo como esta retroacção é, por sua vez, geradora de influências sobre o próprio objecto. Fazendo a síntese entre duas posições, pensamos que a interacção (ou intervenção) do investigador no sistema que pretende observar não torna este sistema menos complexo mas, concomitantemente, vai dificultar a sua observação.

Este processo de retroacção acontece tanto nas ciências sociais como nas ciências naturais. Conscientes deste efeito, os percursos que os dois campos de construção de saber seguem para obviar a esta retroacção são divergentes. Nas ciências naturais, a separação sujeito/objecto construiu-se *a priori*, como parte do método científico. Nas ciências sociais, construiu-se *a posteriori*, como parte da análise e, de certa forma, ao longo desse percurso reconstruiu o objecto que queria, inicialmente, isolar para analisar. Se quisermos avançar para uma distinção mais fina, isto é, no interior do conjunto das ciências sociais, verificamos que a construção da distinção sujeito/objecto também não foi homogénea. Por exemplo, se tomarmos como válida a distinção apresentada por Santos entre o modo como evoluiu a Antropologia Social e Cultural e o modo reflexo-divergente como evoluiu a Sociologia<sup>60</sup>, compreendemos porque é que, nesta última, a distinção epistemológica obrigou a que esta distância fosse aumentada através de metodologias de afastamento que se concretizaram em métodos e técnicas específicos (ex. métodos quantitativos, inquérito sociológico, entrevista estruturada, análise documental), por oposição a métodos e técnicas de manutenção da proximidade no caso da Antropologia Social e Cultural (ex. método etnográfico, observação participante, etc.) (Santos, 2000).

---

<sup>60</sup> Para Boaventura de Sousa Santos a distinção inicial entre as duas ciências sociais tinha em conta a distância empírica entre o sujeito e o objecto que era enorme no caso da Antropologia (que estudava o “outro” exótico e primitivo) e muito diminuta no caso da Sociologia (que estudava os seus concidadãos). Cf. Santos, 2000.



---

A desumanização do objecto bem expressa no famoso mote durkheimiano “os factos sociais são coisas devendo ser analisados enquanto tal”, permitiu à Sociologia iniciar um percurso epistemológico capaz de criar um “objecto” sociológico distinto do (e externo ao) observador (Durkheim, 1895). Ao objectivar a realidade social esta tornou-se observável enquanto realidade exterior ao sujeito. Esta (pareceu ser) foi a forma para encontrar uma certa neutralidade científica num meio adverso a tal, criando fronteiras, mantendo distâncias. Esta distinção, porém, não sobreviveu sem dano aos debates internos à própria evolução da Sociologia. No longo e eterno caminho para a construção das fronteiras sujeito/objecto, entretanto, esta distinção foi sendo corroída e, pensamos, pelo menos no caso da observação de fenómenos sociais complexos, o objecto confundiu (e por vezes confundiu-se com) o sujeito e a realidade tornou-se imaginada.

De tanto imaginar a linha de fronteira acabámos, nós sociólogos, por acreditar na sua existência. Ou seja, os “factos sociais” que queríamos investigar mais do que “coisas” tornaram-se conceitos e, progressivamente, os “conceitos” desmaterializaram-se a tal ponto que já não correspondem, nem podem ser indexados, à realidade que pretendiam observar. Da objectivação da realidade social passámos a uma coisificação da realidade social, a uma conceptualização da coisificação e, de repente, perdemos o objecto que queríamos observar. A segunda tese defendida neste trabalho resulta desta constatação e é a de que: *se torna necessário regressar ao “objecto” ainda que seja para verificar “apenas” se ele existe. A “etnicidade” que pretendemos observar é um conceito, um constructo social (científico-social) ou é algo que pode ser caracterizado como “facto social” e isolado num laboratório social?* A(s) pergunta(s) mais simples são, por vezes, excelentes apeadeiros num caminho. Pensar a “etnicidade” como variável pode ser uma boa maneira de regressar aos carris.

### **A “etnicidade” como variável<sup>61</sup>**

Foi este, concretamente, o caso (pensamos) do conceito de “etnicidade” nas suas múltiplas formas e significados. Ao pretender caracterizar a diferença entre grupos sociais “aparentemente” distintos, acabou por segmentar a realidade social. Ao

---

<sup>61</sup> Entende-se por variável uma qualquer propriedade ou característica de um dado sujeito que pode ser quantificado ou precisado com rigor. Exemplos de variáveis: idade, altura, peso, sexo, etc.. Talcott Parsons (1937) vai preferir usar o termo “variáveis” para designar as propriedades estruturais que determinam e modificam a acção social numa significação de que nos aproximaremos mais à frente neste trabalho.

---

segmentar a realidade social permitiu uma instrumentalização social da(s) diferença(s). A instrumentalização da diferença tornou possível a existência de uma realidade imaginada que, por sua vez, re-imaginou a diferença e a objectivou. De conceito se foi criando uma realidade virtual. Se pensarmos, porém, em fazer o percurso inverso e partirmos do conceito de “etnicidade” para os fenómenos sociais que este pretendeu caracterizar damos-nos conta da impossibilidade de (re)encontrar a complexidade de partida o que, por si só, seria suficiente para demonstrar a ineficácia operacional do conceito. A taxonomia construída (sim, porque o resultado foi, na prática, uma taxonomia) já não corresponde a nada real mas apenas a uma história de conceitos.

De certa forma, o que afirmamos sublinha apenas o cepticismo metódico que, na senda de Karl Popper, nos orienta epistemologicamente. Isto é: uma teoria é científica se e só se faz previsões inequívocas sobre um fenómeno, esse fenómeno pode ser testado, os resultados podem ser negativos e a teoria pode, portanto, ser infirmada. Ou seja: se podem ser concebidos testes que provem que uma dada teoria é falsa. Este critério é hoje universalmente conhecido como o *critério da falsificabilidade de Popper*. Com base neste critério, uma teoria é científica se (e só se) é falsificável (Echeverría, 2003, Popper, 1967).

Como tantas vezes acontece, como acontece com tantas outras formulações teóricas, tomada como aprioristicamente existente, a “etnicidade” não é falsificável, logo uma teoria da “etnicidade” baseada na sua pré-existência conceptual (isto é, a “etnicidade” enquanto invariável / não variável<sup>62</sup>) não existe enquanto teoria científica<sup>63</sup>. Não existe porque, como veremos, os pressupostos em que assenta não são verificáveis nem falsificáveis. Ao contrário de outras variáveis primárias como o sexo<sup>64</sup> ou a idade, habitualmente usadas em estudos sociológicos, a variável “etnicidade” é radical

---

<sup>62</sup> Usamos aqui a noção de variável numa lógica aproximada à da matemática, isto é, como algo que não se altera sob um conjunto de transformações. Neste contexto a variável dependente é a variável que o investigador pretende avaliar, e depende da variável independente que é a variável que integra um conjunto de factores, condições experimentais que são manipuladas e modificadas pelo investigador.

<sup>63</sup> Veja-se um exemplo simples. Se tomarmos os “Ciganos” enquanto grupo social “eticamente” distinto todas as teorias construídas sobre (ou a partir) desta distinção serão não falsificáveis. Tomados os “Ciganos”, enquanto “grupo étnico” distinto, significa um assumir da sua “etnicidade” como algo de primordial. Nasce-se geneticamente cigano e morre-se biologicamente ainda cigano. Do ponto de vista da Sociologia contemporânea esta distinção parece-nos não fazer qualquer sentido.

<sup>64</sup> Como nos alertam os estudos de género (gender studies) o género pode também ser socialmente construído. Já o sexo, do latim *secare* (separar) designa a diferenciação entre gâmetas femininas e outras masculinas. Biologicamente o sexo é determinado cromossomicamente a partir da primeira divisão ou duplicação celular. cf. Marchbank e Letherby, 2007.

---

e socialmente construída<sup>65</sup> e, neste sentido, a sua assunção enquanto invariável não é falsificável, é, “apenas”, falsa. Daí que a falsificabilidade teórica que Popper defende dever aplicar-se a todas as teorias científicas faça ainda hoje sentido, e, também neste caso. A terceira tese é, neste sentido, a de que: *a “etnicidade”, tal como vem sendo assumida e utilizada nas Ciências Sociais e Humanas, não é nem uma constante, nem uma variável de utilização universal, e, o ceteris paribus implícito nas análises que dela partem, tem que ter em conta todas as potenciais contingências que gera a sua utilização.*

### ***Um jardim herderiano: a cada um a sua “etnicidade” e uma “etnicidade” a cada um***

A razão científica baseia-se na construção de sistemas conjecturais para conhecer o mundo, com o fim de explicar os fenómenos, e não apenas de os descrever. A ciência não é, e a Sociologia enquanto ciência não o pode ser, um saber inerte ou passivo relativamente ao seu objecto. Para Popper, um dos quatro modos de contrastar uma teoria era através de um confronto entre teoria/experiência, isto é, contrasta-se uma teoria quando se aplicam empiricamente as consequências que dela derivam. De acordo com a leitura de Popper proposta por Javier Echeverría:

há quatro modos de contrastar uma teoria. Trata-se, em primeiro lugar, de estudar a sua coerência interna, investigando as diversas consequências que dela se podem derivar e vendo se são ou não contraditórias. Do mesmo modo, podemos averiguar se uma teoria é empírica ou não, em virtude da sua forma lógica. (...) Em terceiro lugar, as teorias podem ser comparadas com as outras, com o fim de esclarecer se a nova teoria comporta algum avanço científico em relação à anterior. Por fim, contrasta-se uma teoria quando se aplicam empiricamente as consequências que dela derivam (Echeverría, 2003: 92).

É este exercício que urge fazer e, como veremos, é este exercício que escasseia na literatura das Ciências Sociais (e também das Humanas) produzidas sobre este tema: a análise da “etnicidade”.

Ao aplicarmos de forma empírica as consequências da “vulgarização” do conceito de “etnicidade” e da categorização grupal que tal conceito implica, descobrimos um verdadeiro jardim herderiano onde cada grupo social deverá (deveria?) estar representado como num qualquer “jardim botânico” (Herder, 1827). Só que, no

---

<sup>65</sup> Sem querermos, contudo afirmar, que o sexo ou a idade não são variáveis socialmente construídas. Os Estudos do género ou os estudos que se concentram na idade (ageing) mostram esta abordagem. Cf. Johnson et al., 2005, Lorber et al., 1991.

---

jardim de Herder<sup>66</sup>, um filósofo e escritor do século XVIII<sup>67</sup>, tal como no “jardim botânico” não é o mundo vegetal que se encontra representado, também não são todos os grupos sociais que merecem constar, trata-se, no fundo, apenas, de uma colecção arbitrária de espécies seleccionadas onde se colocam aqueles que se consideram exóticos. O jardim de Herder é uma construção social tal como o “jardim botânico” e, tal como este último, também deveria servir apenas para fins científicos (Wimmer, 1996). O jardim de Herder é, pensamos, uma verdadeira metáfora da contemporaneidade onde a “etnicidade” encontra uma base para se perpetuar. A quarta tese é, neste âmbito, a de que *a “etnicidade” é filha da contemporaneidade, fruto de um tempo e de influências múltiplas e complexas e é neste contexto que devem ser encontradas as explicações para a sua existência. Uma análise sociológica da “etnicidade” é uma análise da contemporaneidade.*

No contexto desta argumentação, uma análise do conceito de “etnicidade” (usado aqui como o descritor por excelência de muitas análises no campo da relação identidade-nação-cultura) em termos histórico epistemológicos, surge como essencial mas, e sempre, através de uma confrontação com a realidade que este pretende descrever, isto é, devemos verificar de um modo contínuo e estruturado, a sua pertinência e actualidade. Por outro lado, devemos ter em conta que uma descrição da realidade, ainda que conceptualizada de um modo abrangente e complexo, não supera essa realidade nem a consegue resumir por via de uma redução da complexidade descritiva. Neste sentido, uma análise da génese e desenvolvimento do conceito de “etnicidade” também não esgota todas as variáveis, dimensões e indicadores que este poderá (poderia) comportar e portanto, por muito que seja dito, algo ficará sempre por dizer<sup>68</sup>. Ainda assim, uma viagem através da etimologia do conceito ajuda-nos a compreender a evolução da sua significação e o modo como signo, significante e significado induziram, na prática, diferentes processos de significação ao longo do tempo e do espaço (Saussure *et al.*, 1974). Antes de iniciar esta viagem epistemológica, importa, porém, compreender a distinção entre conceito e realidade e compreender igualmente o processo através do qual o conceito pretende tornar-se descritor da realidade.

---

<sup>66</sup> A maioria das referências a Herder ao longo deste trabalho são credoras das analogias realizadas por Andreas Wimmer ao longo dos seus textos mais recentes e, nomeadamente, Wimmer, 1996 e 2007b.

<sup>67</sup> Johann Gottfried von Herder foi um filósofo e escritor alemão (Mohrungen, Prússia Oriental, 25 de Agosto de 1744 - Weimar, 18 de Dezembro de 1803).

<sup>68</sup> Como o prova a proliferação de colectâneas de textos ou de livros dedicados ao conceito (cf. bibliografia no final deste texto).

---

## Os conceitos como descritores da realidade. Riscos de contaminação?

O confronto da história epistemológica do conceito de “etnicidade” com a realidade que ele pretende explicar, servirá igualmente, no caso deste texto, para nos ir alertando de que os conceitos, por nós criados ou consumidos, podem ganhar vida própria e tornar-se parte da realidade social que pretendiam analisar<sup>69</sup>. Por vezes, a tentação de assumir a existência “real” do objecto e de o “naturalizar” emerge de um contacto diário com os factos sociais que queremos analisar. Este contacto quotidiano acaba por construir uma nebulosa que turva a visão sobre o objecto em estudo. Esta forma de naturalização (intra-ciência) é perigosa pelos sinais que passa para o exterior do mundo científico e pelas raízes teóricas que cria, gerando uma repetição do mesmo erro por parte de outros cientistas sociais. Concomitantemente, a diferenciação da ciência enquanto sistema funcional (em sentido luhmanniano)<sup>70</sup> gera uma circularidade conceptual entre produtores de conceitos e seus consumidores<sup>71</sup>. Os exemplos dos conceitos de “raça”, “género”, “etnicidade” ou “cultura” são elucidativos dessa industrialização capaz de gerar quer divisões disciplinares, quer novas áreas interdisciplinares, criando o seu próprio público e, de entre este, os futuros produtores num verdadeiro processo de *autopoiesis*<sup>72</sup>.

Conceitos como os acima referidos podem ainda, e frequentemente assim acontece, ser utilizados por leigos e/ou ser apropriados pelo senso comum<sup>73</sup> e/ou pelos média, numa naturalização extra-ciência, alterando-lhe o sentido ou a configuração original e tornando o seu uso mais dificilmente compreensível. Gera-se, neste último caso, uma contaminação ciência-sociedade em que é (depois) muito difícil de controlar os seus efeitos (vide, por exemplo, o caso da naturalização do conceito de “raça” e os

---

<sup>69</sup> Desta relação quotidiana entre “observador” e “objecto” resulta uma interessante discussão sobre as possibilidades de um observador exterior (outsider) poder compreender uma identidade colectiva, exercício que enquanto sociólogo nos propusemos realizar.

<sup>70</sup> Cf. Luhmann e Torres Nafarrate, 2007.

<sup>71</sup> Uma das mudanças principais propostas por Niklas Luhmann na análise dos sistemas sociais foi a substituição do conceito sistema aberto / fechado pelo conceito de autopoiesis. Autopoiesis significa que um sistema complexo reproduz os seus elementos e suas estruturas dentro de um processo operacionalmente fechado com ajuda dos seus próprios elementos (Luhmann, 1995).

<sup>72</sup> Luhmann, querendo aplicar o conceito de autopoiesis à teoria sociológica, redescobriu o teorema da auto-organização que já fora aplicado na bioquímica de processos cognitivos, pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela. Estes autores construíram o conceito a partir do grego: Poiesis, que significa “produção”. Autopoiesis quer dizer, portanto, de uma forma simplificada, autoprodução. A palavra surgiu pela primeira vez na literatura internacional em 1974, num artigo publicado por Varela, Maturana e Uribe, para definir os seres vivos como sistemas que se reproduzem a si mesmos (Maturana e Varela, 1980).

<sup>73</sup> Rogers Brubaker apresenta senso comum como “a tendência para considerar grupos étnicos, nações e raças como entidades substanciais às quais podem ser atribuídos interesses e acções. Ou seja, a tendência para reificar esses grupo... como se eles fossem internamente homogéneos, externamente delimitados, actores colectivos unitários com objectivos comuns. Ou seja, a tendência para representar o mundo social e cultural como um mosaico multi-cromático constituído por comunidades étnicas, raciais ou culturais monocromáticas” (Brubaker, 2002: 164).

---

efeitos sociais dessa naturalização<sup>74</sup>) (Bracinha-Vieira, 1995). Na verdade, nas ciências sociais, pensar nas chamadas variáveis primárias, como o “sexo” e a “idade”, e associar-lhes a “etnicidade” (e/ou a “raça”) para depois explicar, *ceteris paribus*, uma outra dimensão da vida em sociedade tornou-se tão normal que já (quase) não discutimos esses pontos de partida<sup>75</sup> (Billig, 1981). Falar de “minorias étnicas”, de “grupos étnicos” ou de “etnicidade” nos média, tornou-se de tal forma “natural” que já (quase) não reparamos nos preconceitos e estereótipos associados<sup>76</sup>. Do mesmo modo, generalizar a partir de estereótipos “étnicos” e dividir o mundo em “nós” e “outros” é um hábito quotidiano. A demonstração da força dos conceitos está, nesse sentido, no nosso dia-a-dia e, quanto mais forte é a força do (pre)conceito mais difícil se torna objectivar para observar a realidade.

De facto, consciente ou inconscientemente fazemos estas opções quotidianamente. Tal como optamos por analisar partes da realidade social, também escolhemos utilizar determinados conceitos, certas metáforas e determinados exemplos para simplificar uma realidade complexa. A escolha nunca é inocente e nunca fica sem consequências. A simples consciência deste facto, não suavizando a nossa responsabilidade, ajuda-nos a prosseguir um caminho teórico um pouco menos difícil. Há pouco mais de 10 anos T. K. Oommen alertava-nos para o facto de a formulação e uso dos conceitos conferir uma grande responsabilidade aos seus autores:

a concepção do académico, pervertida pelo publicitário, e presa depois aos objectos políticos pelo político, pode funcionar como dinamite para a explosão de um sistema de estados existente. (...) o académico que cria uma ideia não pode nunca demitir-se da responsabilidade pela sua carreira (Oommen, 1997: 3).

Para este autor, mas também para nós que nele nos apoiamos, a clarificação conceptual é um pré-requisito para a construção teórica e, a menos que sejamos claros quanto à natureza do objecto que queremos analisar, a explicação não será apenas insatisfatória mas errónea. Este argumento vai no sentido de *demonstrar a*

---

<sup>74</sup> O discurso científico sobre a “raça” e as diferenças sociais é um excelente exemplo da forma como um conceito desacertado pode constituir uma justificação para formas de dominação como os impérios coloniais ou genocídios. Apoiado num primeiro momento, na Biologia e/ou na Antropologia Física (Bracinha-Vieira, 1995) e, num segundo momento, nas próprias ciências sociais e humanas designadamente na psicologia, (Billig, 1981), o discurso científico defendia (defende?) a ideia “de que há grupos geneticamente diferentes, isto é, que existem genes específicos de uma raça e não de outra; a ideia de que podemos estabelecer associações entre diferenças fenotípicas (por exemplo, a cor da pele) e diferenças mais profundas (ex. as capacidades intelectuais); e a ideia de que existe uma hierarquia entre os grupos humanos” (Lopes e Vala, 2003).

<sup>75</sup> Embora a “etnicidade” apenas se tenha tornado uma variável sociológica nos anos 40 do século XX. Cf. Warner e Lund, 1941 e 1942.

<sup>76</sup> No entender de Fernando Luís Machado, embora o conceito de “etnicidade” não esteja ele próprio isento do risco de essencialismo, esse risco é muito maior quando se usa conceitos como “etnia”, “minorias étnicas” ou “comunidade étnica” (Machado, 2002: 4).

---

*necessidade de fazermos opções no processo de questionamento da actualidade dos conceitos. Na verdade duas opções são possíveis: substituir o conceito ou re-conceptualizar a realidade descrita utilizando o (mesmo) conceito já existente.* E esta constitui a quinta tese aqui explicitada.

### **Etnicidade como categoria experiencial *versus* conceito e modo de análise**

Uma análise da história do conceito de “etnicidade” nas Ciências Sociais, principalmente na Sociologia<sup>77</sup>, mostra, porém, que a sua utilização científica é recente e que, embora com algumas raízes centenárias, começa a florescer apenas em meados do século XX (Sollors, 1996: x). Podemos distinguir duas origens históricas para a “etnicidade” em sentido tradicional:

(i) para alguns autores deve ser vista enquanto “categoria experiencial”, isto é, como produto da migração humana que colocava em contacto culturas espacialmente situadas e, neste sentido, a sua origem é, de certo modo, a da história da humanidade (Herder, 1827). Esta lógica emerge do simples facto de se observar o “outro” (um “outro” colectivo e colectivizado) como “estranho” distinto, diferente;

(ii) Para outros autores, deve ser vista enquanto “conceito e modo de análise”. Neste caso, a “etnicidade” emerge apenas no século XX, com as reformulações da teoria social e, em particular, com a emergência da (do conceito de) cultura enquanto forma de compreender a realidade social<sup>78</sup> (Fenton, 2003).

Detenhamo-nos, por agora, numa análise da génese terminológica da “etnicidade” para, num momento posterior, analisarmos a sua evolução e pertinência enquanto conceito teórico e categoria de análise sociológica.

### ***Semântica e raízes da etnicidade: uma arqueologia terminológico-conceptual***

A palavra etnicidade tem origem no vocábulo grego para *povo/nação* – *ethnos* (*ta ethnea*). É portanto na compreensão da raiz do conceito de “etnicidade” que temos, por ora, de nos concentrar. Na Grécia antiga, no tempo de Homero (*circa* 750-650

---

<sup>77</sup> A sociologia da “etnicidade”, tal como a entendemos, distingue-se dos “estudos étnicos” tal como, por similitude, uma “sociologia da cultura” é distinta dos “estudos culturais”. Ensaiaremos neste capítulo explicitar os porquês desta distinção. Cf. Espiritu, 1999.

<sup>78</sup> Alternativamente, podemos distinguir entre “etnicidade” como “categoria de prática” e “etnicidade” enquanto “categoria de análise” como o faz Roger Brubaker (Brubaker, 1996) na sequência de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1991). Podemos até questionar, a partir destes autores, se existe uma razão válida para assumir a “etnicidade” como categoria analítica em vez de a manter apenas enquanto “categoria de prática”.

---

aC), esse termo era polissêmico, e podia ser aplicado tanto a guerreiros, como a pássaros ou abelhas. Designava tanto um enxame como uma multidão. No tempo de Aristóteles (384-322 a. C.) o vocábulo tinha evoluído e era tipicamente utilizado como referência a povos não-gregos, bárbaros ou incivilizados, por oposição aos “helenos” (*genos hellenon*). A sua significação podia também ser conotada com “estrangeiro”, isto é, aquele que vem de fora. Ainda na Grécia antiga, os textos do Novo Testamento usam a palavra como referente para “não cristãos” ou “não judeus”. Nestes casos, a palavra funciona como adjetivo. “Étnico” assume o significado de “pagão”, “bárbaro” ou “ateu”. Os considerados “bárbaros” eram, já neste período, aqueles que falavam uma língua incompreensível, a quem faltava civilização, ordem e decência, isto é, aqueles que supostamente estariam num nível inferior de desenvolvimento (Du Toit, 1978: 1).

Tal como na Grécia antiga, também no período Romano a predecessora da palavra “étnico” estava originalmente reservada aos estrangeiros. Era utilizada por oposição aos romanos que se auto-classificavam como povo (*populus*). No período católico-romano encontramos igualmente associada ao vocábulo original *ethnos* e às suas derivações (e ao seu contraponto em Latin *natio*), a conotação adicional de “gentio”. Na Vulgata Latina do Novo Testamento, a tradução do termo *ethnos* é a de *gentilis*, associando-a aos indivíduos não católicos (e/ou não judeus dependendo do contexto), isto é, “os pagãos”. A palavra deixou de ser relacionada com o paganismo apenas no início do Século XVIII (Giménez, 2006: 130). De alguma forma, tanto no caso da Grécia Antiga como no da Roma Antiga, o termo “étnico” evoluiu segundo uma lógica de segmentação da sociedade, discriminando o “nós” face aos “outros”, aqueles que não são como nós, que são diferentes, por virem de fora, por possuírem uma língua e/ou por praticarem uma religião diferente. Começa aqui a notar-se uma tendência para uma valorização da territorialização do “nós” face ao “outro”. Um “outro” com quem contactamos em virtude da migração ou de migrações forçadas (e.g. da guerra) ou do movimento entre indivíduos de regiões diferentes (e.g. comércio, peregrinações, etc.).

### ***ethnos e natio***

Numa análise mais fina verificamos que o equivalente latino *natio* assume significações distintas do de *ethnos*. O vocábulo “nação”, deriva em latim do verbo



---

*nasci* (nascer). Nação era, para os Romanos, um grupo de indivíduos que permaneciam juntos por terem uma mesma origem geográfica, entendida tanto como uma aldeia ou uma ampla região (Zernatto, 1944). Em certo sentido trata-se de um conceito descritor de uma realidade local. A evolução lógica da família, o clã, a tribo, dava lugar a uma rigidez sedentária de uma “nação” ocupando um “território”. Até à Revolução Francesa do século XVIII o conceito de “nação” vai permanecer como um referente de um grupo restrito e não universal tendo, em alguns casos, o seu *referens* sido restringido a alguns grupos sociais (e.g. os nobres) ou tendo deles sido excluída uma parte da população (e.g. os escravos). Por exemplo, quando Montesquieu utilizava a palavra “nação” referia-se apenas aos nobres e aos bispos numa perspectiva algo exclusivista que era comum nessa época (Durkheim, 1953). “Nação” era o equivalente a “um grupo de escolhidos” que detinham um direito de pertença que não era universal. Este direito dependia *de juris* e de facto de uma partilha de uma ascendência e de uma cultura restrita<sup>79</sup>. A palavra “nação”, associada a um amplo grupo de indivíduos de um mesmo país, surge apenas após a revolução francesa de finais do século XVIII e das guerras napoleónicas que se lhe seguiram. Na verdade, foram as dinâmicas sociais originadas por estes acontecimentos que ajudaram a transformar a significação da “nação” de uma colecção de indivíduos a quem faltava cultura e civilização, num colectivo de indivíduos que partilhavam uma mesma cultura (*quasi* uma comunidade de indivíduos) (Smith, 2000). Ou seja, desde a revolução Francesa do século XVIII, a palavra “nação” emerge como descritor genérico dos “cidadãos” do Estado, e, por sua vez, o termo “étnico” passa a designar aqueles grupos não dominantes no Estado-Nação, isto é, aqueles que eram distintos, desiguais, diferentes (em termos culturais, fenotípicos, linguísticos etc.).

A Revolução Francesa vai materializar a ideia de “nação” como directa e sobreponível à lógica do Estado e a um território amplo, a um território nacional, mas não amplia a significação do conceito de modo a torná-lo de referência universal, isto é, um conceito inclusivo. Ao invés, com uma lógica de separação segmenta, a sociedade global em distintas realidades, os Estados-Nação, em diferentes sociedades nacionais e “eticiza” todas as “nações” menos a aquela que lhe serve de referente. Para usarmos uma formulação clássica, a “eticidade”, parece seguir a fórmula  $n - 1$ ,

---

<sup>79</sup> E veremos adiante como esta presunção democratizando-se embora, se mantém em autores do século XX como Max Weber.

---

ou seja, todos os grupos podem ser “étnicos” dentro de uma comunidade, menos o grupo original dessa comunidade, que é o que classifica todos os outros (Hughes e Mac Gill, 1952). A “etnicidade” é, neste sentido, centrada sobre um eixo de subjectiva adscrição social, isto é, o “nós” define “os outros” centrando-se sobre uma ideia pré-concebida de que existe um “nós”<sup>80</sup>. Tal como no héliocentrismo também aqui há um Sol que funciona como o centro do Universo, uma espécie de “nacionalismo epistemológico” que reaparece a cada passo.

Esta breve síntese demonstra que a etimologia do termo “étnico” é distinta em diferentes tradições e que a sua evolução é, sobretudo, contextual e de índole progressivamente menos social e mais política. Embora sempre muito dependente da influência da religião o vocábulo ganha espaço e influência no campo político e, nessa transição / tradução, ganha também significações distintas. A secularização do conceito emerge com a Revolução Francesa em que a territorialização do “nós” ganha peso em relação à diferenciação religiosa e à segmentação social de base. Uma breve análise dos particularismos linguísticos ajuda a compreender esta ideia.

### **A evolução do termo nas línguas europeias**

O termo “étnico” surge em textos de língua inglesa desde o século XV, em textos de língua francesa pelo menos desde o século XVI e em língua portuguesa detecta-se o seu uso pelo menos desde o século XVII (Fenton, 2003, Sollors, 1996: 2-12). Para nos centrarmos apenas em significações recentes em língua portuguesa basta fazer uma análise de alguns dicionários portugueses do século XX. Este simples exercício sugere uma evolução social das significações pré-contemporâneas e contemporâneas da palavra:

Em 1937, o Moderno dicionário da língua portuguesa para os estudantes e para o povo definia:

“Étnico – adj. Pagão; idolatra; relativo à raça; característico dum país. (Gr. ethnos, raça, povo)”. (Torrinha, 1937 (6.<sup>a</sup> edição): 603).

Em 1978 o Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa de Cândido de Figueiredo referia-se a:

“Étnico – adj. que pertence ao paganismo. Característico de um país. Que designa habitantes de um país ou de uma região. M. Idolatra (Gr. ethnikos)”. (Figueiredo, 1978 (12.<sup>a</sup> edição): 608)

Em 1993 o Lello Universal definia:

---

<sup>80</sup> Na prática é desta forma que emerge o “etnocentrismo”.

---

“Etnia – Agrupamento de famílias numa área geográfica, cuja unidade assenta numa estrutura familiar, económica e social comum e numa cultura comum”.

“Étnico – adj. (gr. *ethnikos*). Relativo a raça: Influência étnicas. Que designa os habitantes de um país: Nome étnico. Ant. Nos autores eclesiásticos, idólatra, pagão (Lello e Irmão, 1993: 933)

De realçar a associação entre “étnico” e “território” ao afirmar-se que se trata de algo que caracteriza os habitantes naturais de um país. O dicionário de sinónimos da Porto Editora vai ainda mais longe ao propor a equivalência “etnia” a “raça” ou “grupo” e como sinónimos de “étnico – etnológico; gentílico; gentio; idólatra; pagão; racial; rácico” (VVAA, 1977: 508). De sublinhar ainda o facto de “etnicidade” ser uma entrada ausente em todos estes dicionários. Esta ausência explica-se, pelo menos em parte, pelo facto de, enquanto “conceito e modo de análise”, o termo ter origem nas ciências sociais e migrado para a linguagem comum há relativamente pouco tempo. Não explica, no entanto esta ausência nos dicionários mais recentes. Também não explica a deriva tradicional de “étnico” para “etnografia” ou para “etnolinguística” que assumem o “etnocentrismo” como ponto de partida nas suas análises ao depreciarem o “outro”, o “objecto” que se propõem analisar. Estas duas últimas áreas de saber, Etnografia e Etnolinguística, constroem tradicionalmente teorias e metodologias de afastamento que procuram manter o “objecto” distinto do “sujeito”, isto é, de forma semelhante ao que ocorre em outras Ciências Sociais e Humanas, mas que, ao fazê-lo, partem de um pressuposto discriminatório que o “outro” pertence a sociedades menos evoluídas. Com o abandono da explicitação do objecto em análise, em favor de uma maior dissimulação do conceito que surge em várias análises da “etnicidade” por parte da Etnografia ou da Etnolinguística, mas também na Sociologia, na Antropologia, nos Estudos Literários, nos Estudos Culturais ou em outras Ciências Sociais e Humanas, não se acabou, contudo, com a falta de capacidade para construir um análise objectiva.

Na verdade, o termo “étnico” surge alicerçado na sociedade através de várias práticas e instituições que confirmam as primordiais raízes da significação de “étnico” e, de certa forma, as perpetuam. Por exemplo, se analisarmos apenas a evolução endógena à *Academiae* ou à *Universitatis* verificamos, por exemplo, que nas academias europeias do início do século XIX existiam várias “sociedades etnológicas” cujo objecto de estudo era a “origem, características e progresso de diversos “povos” espalhados pelo mundo” (Gabbert, 2006: 86). O vocábulo “étnico” designava, neste

---

contexto, diferenças em territórios sociais tão díspares como a religião, comportamentos, estilos, modos de vida, fenotipo, etc., adoptados por povos não europeus ou, melhor dizendo, de “cultura” não europeia<sup>81</sup>. Todos aqueles que não se enquadravam numa cultura historicamente situada mas conjunturalmente dominante podiam tornar-se objecto “etnográfico” e ser analisados enquanto tal<sup>82</sup>.

É de sublinhar o modo como a génese do conceito, com a sua tradução (e tradição) discriminatória, sobreviveu incólume ao passar dos tempos. Tal como na antiga Grécia, onde nomear (ou adjectivar) algo de “étnico” era uma maneira de desvalorizar o “outro” o “estranho”, tal adjectivação mantém-se até hoje. As diferentes significações citadas contêm já a lógica de evolução de significados ao longo do tempo, de acordo com a conjuntura histórica onde são utilizados, que subjaz a todas as palavras que perduram ao longo de largos períodos de tempo e/ou que vão sendo objecto de tradução ao longo de paradigmas distintos. Podemos, neste contexto, compreender melhor o modo como as traduções no Tempo e no Espaço deste conceito permitiram uma adaptação a realidades locais. Por exemplo, o uso do conceito na França do século XVIII era distinto do “étnico” da Inglaterra da mesma época e enquadrava grupos com origens geográficas ou sociais distintas<sup>83</sup>. Da adaptação social, local e contextual, destes conceitos derivam contemporaneamente várias outras palavras que mantêm a mesma lógica de significação de partida<sup>84</sup>.

Nas últimas décadas porém, este termo tem adquirido ainda outros significados, que não têm nada a ver com a sua origem etimológica. O modo como as Ciências Sociais e Humanas se apropriaram do termo e o transformaram em conceito é elucidativo destas mudanças. Uma análise das teorias da “etnicidade” mostra-nos que, concomitantemente com uma evolução temporal e espacial, existe também uma

---

<sup>81</sup> Poderíamos ainda falar de “raça como um conceito adjacente aos de “etnicidade” ou “nação”. Sem querer esclarecer aqui este conceito, igualmente complexo, polissémico e historicamente polémico refira-se que a permutabilidade com os conceitos anteriores foi uma norma até bem avançado o século XX e que ainda hoje permanece alguma nebulosa em torno do uso comum da palavra. Para um desenvolvimento desta temática ver Malik, 1996, Nayak, 2006, Rex, 1986a.

<sup>82</sup> Sem querer aqui desenvolver uma polémica em torno da metodologia etnográfica enquanto contacto inter-subjectivo entre o cientista (muitas vezes o antropólogo) e o seu objecto gostaríamos de deslocar este debate para os locais onde tem sido feito. Sobre este assunto ver entre outros Hammersley, M. (1992) 'The generalisability of ethnography', in *What's wrong with ethnography?*, London, Routledge, 85-95; Hammersley, M. and Atkinson, P. (1995) *Ethnography: Principles in Practice*, London, Routledge (first published 1983); Agar, Michael (1996). *Professional stranger: An informal introduction to ethnography*, second edition. Academic Press.; Katz, Jack (2004) *Being Here and Being There: Fieldwork Encounters and Ethnographic Discoveries*. Special Editors: Elijah Anderson, Scott N. Brooks, Raymond Gunn, and Nikki Jones. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Volume 595.

<sup>83</sup> O que ainda hoje se mantém e, também por isso, torna inoperacional a universalidade o conceito. Voltaremos a este assunto.

<sup>84</sup> Para um trabalho aturado na explicação da etimologia da palavra “étnico” e palavras derivadas ver, nomeadamente, o artigo de Werner Sollors “Etymology” (1996) e também Gabbert, 2006.

---

evolução contextual dos significados da “etnicidade”, isto é, por vezes dirigindo-se a grupos específicos, diferentes abordagens (não necessariamente coerentes) podem ter lugar. A utilização da “etnicidade” como justificativo de discriminação (positiva ou negativa) e o contraste do uso do conceito em vários países mostra que a etnicidade evolui também para conceito político o que, ao mesmo tempo que o constrange, provoca mais uma crise na sua utilização científica. De facto, a “etnicidade” é hoje algo mais do que uma construção social ou política. Para usarmos as palavras de Rogers Brubaker:

a vida social está profundamente estruturada, embora de forma desigual, em linhas étnicas, e a etnicidade “acontece” numa variedade de cenários quotidianos. A etnicidade está incorporada e visível não apenas nos projectos políticos e na retórica nacionalista mas também em encontros do dia a dia, categorias práticas, conhecimento de senso comum, idiomas culturais, esquemas cognitivos, construções discursivas, rotinas organizacionais, redes sociais e formas institucionais (Brubaker, 2004: 2).

O conceito de “etnicidade” é, como resultado de tudo o que foi anteriormente dito, actualmente, um dos conceitos complexos mais utilizados nas ciências sociais. Através de um uso directo ou de conceitos que o antecedem ou que dele derivam ou ainda que com ele podem ser intercambiáveis, como os de “étnico”, “grupo étnico”, “minorias étnicas”, “comunidade étnica”, etc., este conceito tornou-se central nas Ciências Sociais tendo migrado igualmente para outras disciplinas nomeadamente para os Estudos Culturais, as Relações Internacionais ou a Ciência Política<sup>85</sup>. De igual forma, este conceito migrou através das fronteiras externas das ciências e desenvolveu-se no discurso dos média, no discurso dos políticos, no discurso dos técnicos do social e no discurso do senso comum<sup>86</sup>. No entanto, apesar da generalização do seu uso (ou se calhar por isso mesmo) este conceito tem sido mal utilizado, a sua utilização tem sido abusiva e, na maior parte dos casos, a generalização do seu uso tornou a sua denotação polissémica, multissémica e, por vezes, se observarmos com atenção, mesmo sem significado.

De facto, é hoje unanimemente aceite que este como outros conceitos (e.g. o de “identidade” ou o de “raça”), levantam complexos problemas filosóficos e

---

<sup>85</sup> A bibliografia específica de cada um destes campos do saber é tão extensa que é impossível nomeá-la na sua totalidade. Qualquer pesquisa, no entanto, revelará livros referência comuns e bibliografia especificamente destinada a cada uma destas áreas.

<sup>86</sup> A apropriação do discurso científico sobre a “etnicidade” encontra o seu paralelo na apropriação da ideia de “raça” “em que a representação social sobre as diferenças entre os grupos humanos, baseada em diferenças biológicas, em diferenças na ascendência desses grupos, na sua separação “natural” e na desejabilidade dessa separação” Lopes e Vala, 2003.

epistemológicos que se encontram ainda hoje mal resolvidos para permitirem uma utilização coerente e universal. Apesar disso, a vulgarização do uso da “etnicidade” nas ciências sociais, enquanto conceito descritor ou enquanto conceito analítico, é empiricamente observável, verificando-se uma progressão geométrica desde há algumas décadas. Uma simples pesquisa em alguns dos importantes indexadores de publicações nas Ciências Sociais mostra bem a sua importância e proeminência actual.

**Figura 1.1 - Pesquisa em indexadores**

<p>Your search for: <i>ethnicity</i> Found <b>31,862</b> results: Books: <b>13,437</b>   Journal Articles: <b>14,916</b>   Magazine Articles: <b>2,254</b> Newspaper Articles: <b>1,247</b>   Encyclopedia Articles: <b>8</b></p> <p>Your search for: "<i>ethnic groups</i>" Found <b>22,097</b> results: Books: <b>12,101</b>   Journal Articles: <b>6,868</b>   Magazine Articles: <b>1,728</b> Newspaper Articles: <b>1,306</b>   Encyclopedia Articles: <b>94</b></p> <p>Your search for: <i>ethnic</i> Found <b>75,075</b> results: Books: <b>26,361</b>   Journal Articles: <b>24,835</b>   Magazine Articles: <b>11,258</b> Newspaper Articles: <b>12,356</b>   Encyclopedia Articles: <b>265</b></p> <p>in Sociological Abstracts at <a href="http://www.quest.com/app/direct/SM.qst">http://www.quest.com/app/direct/SM.qst</a> (consultado em 26.11.2007)</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### ***Substituição ou (re)conceptualização?***

Esta generalização do uso, vulgarização do objecto a que se refere e confusão entre realidades que, supostamente, pretende enquadrar, torna o conceito de “etnicidade” (e seus derivados), na sua forma actual *quasi* obsoleto e maioritariamente desadequado. Podemos, alternativamente, falar de um conceito em crise ou de uma crise de conceitos. Em nosso entender, para recuperarmos um argumento acima, e dada a generalização do uso de uma palavra que perdeu já a sua significância conceptual, duas posições podem ser defendidas:

a) ou a substituição do conceito de “etnicidade” por um novo conceito que tenha em conta a evolução do(s) referente(s) e adquira uma nova base alicerçada numa construção de indicadores e dimensões empiricamente observáveis ou;

---

b) em alternativa, uma re-conceptualização do conceito com uma conseqüente valorização dos seus significados e uma restrição do seu uso a fenómenos sociais comparáveis entre si e cuja constatação, mensuração ou intensidade seja replicável cientificamente.

Defendemos ao longo deste trabalho que uma posição tem de ser assumida nas Ciências Sociais que permita iniciar um percurso de distinção face ao *status quo*. Na sua actual forma, pensar a “etnicidade” como um obstáculo epistemológico, pensamos, poderá ser um ponto de partida para uma solução, para uma superação dos inconvenientes que causa a sua utilização e, para uma forma de procurar alternativas exteriores ao conceito ou uma (re)significação do mesmo<sup>87</sup>. Ao afastarmos o conceito de partida ensaiamos concomitantemente conceptualizações e metodologias de afastamento que permitam uma reacção face à crescente visibilidade da complexidade da sociedade e, ao mesmo tempo, responder aos desafios do método colocados por um dos fundadores da Sociologia:

quando uma nova ordem de fenómenos se torna objecto da ciência, aqueles encontram-se já representados no espírito, não só por imagens sensíveis, mas também por espécies de conceitos grosseiramente formados. (...) O homem não pode viver no meio das coisas sem fazer delas ideias segundo as quais regula o seu comportamento. Mas, como essas noções estão mais próximas de nós e mais ao nosso alcance do que as realidades a que correspondem, tendemos naturalmente a substituí-las a estas últimas e a fazer delas a própria matéria das nossas especulações. Em vez de observar as coisas, de as descrever, de as comparar, contentamo-nos em analisá-las, em combiná-las. Em vez de uma ciência de realidades, não fazemos senão uma mera análise ideológica... (Durkheim, 1980 [1ed. 1895]).

De facto, tal como no final do século XIX, também agora parecem existir obstáculos epistemológicos que obscurecem a nossa análise da realidade. Essas disfunções no olhar ensombram a visão que temos da realidade social pelo que só uma mudança conceptual (ou uma re-conceptualização) nos permitirá uma observação mais próxima e independente. Desenvolvamos este argumento.

### ***A “etnicidade” como herança herderiana***

Apesar de várias décadas do que designamos como construtivismo nas ciências sociais, os “grupos étnicos” continuam muitas vezes a ser concebidos como “entidades” realmente existentes. Para Andreas Wimmer, antropólogo e professor de

---

<sup>87</sup> Parafrazeando Winston Churchill, poderíamos dizer que o conceito de “etnicidade” parece ser o pior de todos os conceitos aplicáveis à excepção de todos os outros que foram tentados.

---

sociologia (Wimmer, 2007), este “pecado original” deve-se ao facto de, muitos de nós, sermos, por vezes sem o sabermos, herdeiros de Johann Gottfried Herder que pensava o mundo social como sendo constituído por uma pluralidade de nações e grupos étnicos comparável à diversidade existente entre as espécies do mundo natural. Para Herder esta divisão tinha como origem não as diferenças raciais, fenotípicas ou de naturalização do carácter, mas antes, a distinta capacidade de cada nação por si criar os seus próprios factores distintivos sociais e culturais, isto é, uma distinta capacidade de cultura (*bildung*) (Herder, 1968: 179, 207, 226-227). Explorando mais um pouco este filão descoberto por Wimmer (1996; 2007), a metáfora do jardim usada por Herder ajuda-nos a perceber a sua concepção de “nação” e “grupo étnico”:

se cada uma destas nações tivesse permanecido no seu lugar, o mundo poderia ser visto como um jardim, no qual uma flor-nação humana florescia aqui e outra ali, cada uma seguindo a sua própria “*bildung*” e natureza (Herder, 1968: 326).

De acordo com a tradição herderiana, as “nações” e/ou “etnias” seriam fenómenos sociais totais no sentido que mais tarde lhe atribuiria Mauss, constituídos por três aspectos principais:

primeiro, formam comunidades unidas por laços estreitos entre os seus membros, representando assim aquilo a que o fundador da teoria política romântica, Adam Muller, veio a chamar “*volksgeist*”. Em segundo lugar, representam identidades formadas em torno de um sentido de destino partilhado e continuidade histórica. Identificar-se com, e ser caracterizado como membro de uma comunidade étnica coincidem de forma pacífica. E finalmente, cada cultura e linguagem étnica defendem uma forma única de ver o mundo, a “*genius eines volkes*”, em linguagem Herderiana (1968: 234). As fronteiras da sociedade, o horizonte da identidade e os reinos da cultura partilhada sobrepuseram-se. Comunidade, categoria/identidade étnica, e cultura tornaram-se sinónimos (Wimmer, 2007: 3).

Para Wimmer esta herança condicionou muita da evolução do modo como as ciências sociais, em especial a Antropologia, assumiram os “grupos étnicos” e as “nações” como parte(s) constituinte(s) da(s) sociedade(s) sem que neste percurso tenha sido prosseguido questionamento da sua génese enquanto categoria de análise (2007: 4). Sem querer, por agora, discutir a sua argumentação, de assinalar que Wimmer e Glick Schiller (2002) vão mais longe ao assumir que este preconceito se pode dever, pura e simplesmente, a um condicionamento exterior aos cientistas sociais, a que chamaram “nacionalismo metodológico”<sup>88</sup> e que mais não é do que a interiorização pelas ciências sociais da mais forte ideologia política do mundo moderno, o nacionalismo, capaz de modificar tanto a paisagem política como as lentes através das quais

---

<sup>88</sup> O termo “nacionalismo metodológico” foi cunhado por Hermínio Martins num texto dos anos 70 (Martins, 1974).



---

observamos esse mundo (Wimmer, 2007: 4)<sup>89</sup>. Este condicionamento, simultaneamente invisível e poderoso, mostra-se em diferentes formas mas implica uma mesma consequência: o ponto de partida era (é) afinal um ponto de chegada. *Esta argumentação, algo circular, do “grupo étnico” ao “nacionalismo metodológico”, mais não é do que a constatação da força da segmentação social como factor condicionador da análise sociológica.* Esta será a nossa sexta tese.

### **A “etnicidade” como obstáculo epistemológico?**

Na verdade, aquilo que Wimmer defende ser uma herança do paradigma iniciado por Johann Herder pode também, numa outra formulação, ser expresso, numa lógica mais próxima da análise sociológica, através do que Gaston Bachelard designou por “obstáculos epistemológicos” (Bachelard, 2002). Ao assumir-se a existência real de “grupos étnicos” (coerentes) e a presença de fronteiras entre os diversos grupos como constantes da equação inicial, estamos a partir de condições iniciais abstractas e a assumir uma dependência sensível nas (ou das) condições iniciais. Dito de outro modo, ao assumirmos a “etnicidade” como uma invariável (ou como constante) estamos a cometer um erro epistemológico que é o de considerar a existência de um “outro” colectivo, distinto, observável e comparável, mas ao mesmo tempo “idêntico” e homogéneo internamente. Esta formulação exprime a lógica de que pequenas diferenças internas ao grupo são menos importantes do que outras diferenças que comparam grupos entre si<sup>90</sup>. Estas pequenas causas são, na verdade, responsáveis por enormes consequências. Ignorar estas “pequenas” diferenças e assumir o “objecto” que se pretende analisar como homogéneo à partida, é uma dificuldade mais que frequentemente acrescentamos à complexidade social.

Este erro, cometido por muitos de nós, é, pensamos, na verdade, um dos obstáculos epistemológicos primários da análise da realidade social e, a “naturalização” do objecto, uma das mais subtis armadilhas a que, enquanto cientistas sociais, estamos sujeitos (Silva e Pinto, 1986). Mas podemos ir mais longe neste argumento. Esta “tentativa de reduzir o que é produto da história e das dinâmicas sociais a determinações, propensões ou necessidades inscritas na biologia” (Nunes, 2007), isto

---

<sup>89</sup> O “nacionalismo metodológico” é entendido como a assunção de que nação/estado/sociedade é a forma natural, social e política do mundo moderno (Wimmer e Schiller, 2002: 301). Voltaremos a este conceito mais à frente neste texto.

<sup>90</sup> A ideia de que pequenas causas podem produzir grandes efeitos, uma maneira informal de enunciar a dependência sensível nas condições iniciais, é uma das ideias centrais das teorias do caos, base da teoria da complexidade e principal alicerce da análise sistémica que apresentaremos adiante.

---

é, de uma naturalização do social, constituiu mesmo uma negação das principais contribuições de Pierre Bourdieu que, através, nomeadamente, do conceito de *habitus*<sup>91</sup>, pretendeu contrariar a tendência que poderia existir em algumas análises do social (Bourdieu, 1977a e 1980). Embora a ideia de *habitus* não tenha tido uma ampla aceitação pelas “teorias da etnicidade” a lógica que lhe subjaz poderá ser a raiz para a ruptura epistemológica que nos permitirá ultrapassar o obstáculo epistemológico em que nos colocámos. Naturalizar o social e atribuir consequências a esse primordialismo é, de algum modo, uma negação da própria essência da Sociologia enquanto ciência. Se a pertença a um grupo social (como um “grupo étnico”) tem o mesmo valor que a pertença a um sexo ou grupo etário, então a mestiçagem, hibridizem ou crioulização não poderiam ser, nunca, fenómenos sociais estudados e analisados pela Sociologia.

É numa análise da realidade social mediada por conceitos que contenham uma lógica processual, nomeadamente que nos permitam compreender processos de socialização (e.g. o de *habitus*), e numa análise da evolução da própria sociedade, que podemos compreender a evolução da “eticidade” enquanto categoria de análise. A nosso ver, a naturalização daquilo a que chamamos “eticidade”, seja ou não vista como uma herança de Herder, tem sido uma regularidade que ensaiaremos desconstruir em capítulos seguintes. Essa naturalização constitui-se hoje, a nosso ver, como um importante obstáculo epistemológico que importa ultrapassar. *A superação desta “eticidade” natural ainda que, como veremos, possa assumir múltiplas formulações, só pode ser assumida se pensarmos a “eticidade”, simultaneamente, parafraseando Benedict Anderson, como “eticidade imaginada” (Anderson, 1983) e, também, como “tipo ideal” em sentido weberiano.* Esta constitui a sétima das teses aqui expostas.

### **Podem as diferentes formulações da “eticidade” ser assumidas “apenas” como “tipos ideais”?**

Na verdade, queremos, desde já e para evitar leituras equívocas, sublinhar o facto de que pensamos que a “eticidade” não existe *per se* e de forma isolada no mundo lá fora (isto é, fora do “laboratório sociológico”) e é, portanto, uma construção social embora uma construção social complexa. É, também, pensamos, uma construção

---

<sup>91</sup> O conceito de *habitus* em Bourdieu, por ser um conceito complexo mas essencial também na análise sociológica contemporânea da “eticidade”, será examinado noutra secção deste texto.

---

social com consequências reais. Esta asserção epistemológica básica constitui uma afirmação programática ao mesmo tempo que se constitui como conjectura basilar do presente trabalho. É ela que conduz e orienta a nossa crítica em relação ao uso da “etnicidade” enquanto causa, explicação, consequência ou paradigma de fenómenos sociais. Esta crítica é dupla, ou seja, por um lado é uma crítica epistemológica e, por outro, uma crítica metodológica e ensaiaremos explicar ambas ao longo deste trabalho.

Para nós, enquanto cientistas sociais, a melhor maneira de pensarmos a “etnicidade” é enquanto construção social realizada pelo observador a partir de uma objectivação da realidade social. Não significa, no entanto, que afirmar que algo é um constructo social sirva para negar a sua existência<sup>92</sup>. Significa que, enquanto constructo social, a “etnicidade” tem que ser analisada enquanto fenómeno social e tratado como tal à luz de uma sociologia da contemporaneidade. A maneira mais correcta de abordar esta questão é começar por negar que a “etnicidade” tenha como pressuposto exclusivo uma ideia de “ascendência e cultura” (*descent and culture*) como é referido em muitas das análises da “etnicidade” (Sollors, 1996).

De facto, pensamos que não se trata de uma lógica assente num princípio de “ascendência e cultura” mas numa lógica assente na crença (auto-crença e hetero-crença) na existência de uma “ascendência e cultura” que associa indivíduos em torno de uma categoria de tipo-ideal genérico assumido como tipo-real. Esta nuance em torno da “crença” com elemento central ao invés da “real” “ascendência e cultura” permite alicerçar melhor a nossa argumentação. Neste nosso raciocínio, a referência a portugueses, italianos, ingleses, chineses ou indianos (ou brasileiros que por si só constituem um tipo desafiador das categorizações) só faz sentido numa lógica contextual que os assuma como entidades não reais, isto é, como “tipos-ideais”<sup>93</sup>, de uma tipologia cuja função principal é a de ser redutora da complexidade para objectivos analíticos. Daqui nasce a nossa oitava tese. *A realidade da “etnicidade”*

---

<sup>92</sup> Basta lembrar aqui, para sublinhar esta ideia, que é o conhecimento da realidade que é construído e não a realidade em si (Von Glasersfeld, 1987).

<sup>93</sup> Sem querermos, por agora, pormenorizar a discussão em torno da noção de “tipo ideal” referir que estamos de acordo com Anthony Giddens quando este afirma: “um tipo ideal é construído pela abstracção e combinação de um indefinido número de elementos que, embora encontrados na realidade, são raramente ou nunca descobertos nesta forma específica. Um tipo ideal não é nem uma descrição de um aspecto definido da realidade, nem, segundo Max Weber, é uma hipótese; mas pode ajudar tanto na descrição como na explicação. Um tipo ideal não é, naturalmente, ideal em sentido normativo: ele não traz a conotação de que sua realização seja desejável. Um tipo ideal é um puro tipo no sentido lógico e não exemplar. A criação de tipos ideais não é um fim em si mesmo; o único propósito de construí-los é para facilitar a análise de questões empíricas” Giddens, 1971: 141-142).

---

*não é real. A “etnicidade” e os grupos étnicos são socialmente assumidos como existentes mas são socialmente construídos enquanto tal.* Esta constatação permitirá avançar na sua análise mas, também, estudar as suas consequências.

### **Revelar a questão oculta**

Esta tem sido precisamente uma das mais constantes lógicas prosseguidas pelas Ciências Sociais. A questão oculta tem sido sempre: o que define um “grupo étnico”? ou como se definem as fronteiras; ou quais os princípios sobre os quais se fundam a atracção e a separação dos grupos sociais? A diversidade cultural existente e a sua tendência para contribuir para uma segmentação da sociedade têm implicado que estas interrogações tenham vindo a ser colocadas. Esta simples constatação implica uma divisão da própria teoria. Para alguns autores, a cultura seria compreendida como um conjunto de características, e o “grupo étnico” seria formado por esta cultura. Tal conceptualização concebe a diversidade ancorada numa ideia de isolamento. Trata-se da tendência de abordar os grupos sociais através da posse de características culturais comuns. Nesta lógica, cada grupo partilharia uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, assumidas, por seu turno, como estando separadas de todas as outras (Barth, 1969). Nesta perspectiva a “cultura” é a unidade e origem, uma propriedade substancial dos “grupos étnicos”. Nesta perspectiva (algo substantivista) da “etnicidade”, cada “grupo étnico” seria uma unidade discreta, dotada de uma “cultura”, uma “língua”, uma história e de comportamentos específicos (Moerman, 1965).

No tipo de análise que subjaz a este paradigma teórico, procuram construir-se definições através de critérios objectivos que permitam inferir a existência de uma unidade cultural substantiva. Ora, de acordo com Gaston Bachelard, a ideia de substância tende a ser ilustrada por uma espécie de contentor: é preciso que algo contenha e/ou que a qualidade profunda esteja contida (Bachelard, 2002) e, deste modo, constrói-se uma nova dicotomia. Ou seja, através da noção de interior, constrói-se também o exterior, ou melhor, tornada a substância interior define-se tudo o resto<sup>94</sup> por confronto e oposição.

---

<sup>94</sup> Constrói-se o interior o exterior e também a fronteira que une separa e marginaliza. Esta será uma das questões principais discutidas mais adiante.

---

## Descentrar o grupo: o fim do grupo centrismo?

Também aqui parece importante chamar a atenção para a necessidade de contrariar a tendência de olhar o grupo como algo de substantivo e natural. Mas, por outro lado, também não podemos também cair no extremo oposto, isto é, no erro de exacerbar a opção individual. Roger Brubaker coloca a questão do seguinte modo: “a alternativa ao idioma substancialista dos grupos com fronteiras determinadas (*bounded groups*) não é um idioma de escolha individual, mas antes uma língua analítica dinâmica, processual e relacional” (Brubaker, 2004: 3)<sup>95</sup>. Este autor, parte de uma crítica ao obstáculo *quasi* epistemológico com que se confrontam a maior parte das teorias analíticas da sociedade e que tendem a considerar os grupos sociais como grupos fechados, com fronteiras rígidas e como sendo as bases fundamentais constituintes do mundo social (Brubaker, 2004: 2). Este *quasi* obstáculo epistemológico radica, de acordo com Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant na nossa inclinação primária de pensar o mundo social de uma forma substancialista (Bourdieu e Wacquant, 1992: 228)<sup>96</sup> encontrando-se nestas explicações mais uma âncora para a nossa argumentação.

Neste caso, o problema sociológico não será tanto o de pensar a “etnicidade” nas suas formas concretas (e.g. ciganos, italianos, guineenses, alemães, etc.) mas antes o pensar nos mecanismos e processos de construção desses “tipos-ideais”, inexistentes no mundo social. Como afirma Manuel Castells:

não é difícil concordar com o facto de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade (*mesmo a étnica*)<sup>97</sup> é construída. A questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem e para quê (Castells, 1997: 7).

Bachelard ensina-nos que a substancialização dos fenómenos sociais apresenta uma explicação, mas que esta é categórica e superficial, pois, para o conhecimento científico, não pode ser suficiente (apenas) ligar os elementos descritivos de um fenómeno a uma respectiva substância. Um traço cultural, ou a sua ausência, não deve ser apreendido como sinal de uma propriedade substancial: pensa-se o que se vê,

---

<sup>95</sup> Brubaker pretende estabelecer, uma distinção clara entre “grupismo” (groupness) e etnicidade, separando os dois conceitos de modo que neles se resumam realidades distintas. Para este autor, “grupismo é uma variável, não uma constante; não pode ser pressuposta. Varia não apenas transversalmente em grupos putativos, mas também dentro deles; pode expandir-se e retrair-se ao longo do tempo, aumentado exponencialmente em momentos excepcionais – embora não sustentáveis – de efervescência colectiva. A etnicidade não exige grupismo (groupness); funciona não apenas, ou mesmo especificamente, em e através de grupos delimitados, mas sim em e através de categorias, esquemas, encontros, identificações, línguas, histórias, instituições, organizações, redes e eventos. O estudo da etnicidade não deverá ser reduzido a, ou mesmo centrado em, apenas, o estudo de grupos étnicos” (Brubaker, 2004: 4).

<sup>96</sup> No campo dos estudos migratórios este quasi obstáculo deu lugar em muitos casos a um nacionalismo metodológico de que resultaram análises, teorias e conceitos herméticos que impediram a constatação da complexidade global do fenómeno migratório. Cf. Bommès e Morawska, 2005.

<sup>97</sup> Itálicos nossos.

---

pensa-se como se vê (Bachelard, 2002). De facto, pensamos, e tentaremos demonstrá-lo ao longo deste texto, que não nos parece possível manter a ideia de “grupo étnico” formado por uma “tradição cultural”, como algo de imutável. Tal proposição mostra-se inadequada, uma vez que (alguns d) os grupos vaticinados ao desaparecimento no seio de sociedades assimilacionistas, mostram-se persistentes, não simplesmente existindo, mas existindo enquanto grupos diferenciados; portadores de formas organizacionais específicas, mesmo após duas ou três gerações (Guarnizo, 2002, Portes e Zhou, 1993)<sup>98</sup>. Nesta lógica, a própria ideia de “cultura” deixa de poder ser assumida como uma dimensão determinante, embora se mantenha como algo de significativa. A construção da “cultura” comum, mais do que uma herança, é uma partilha entre gerações. Demonstraremos também que é fruto de uma rede intergeracional de comunicações capaz de agregar no Tempo o que o Espaço separou, capaz de congelar no Espaço o que o Tempo se encarregou de afastar.

Assumindo que a “etnicidade” não pode ser uma não variável sociológica, ganhamos novos problemas e interrogações. A forma como a “etnicidade” é encarada nas formulações sociológicas, isto é, se o ponto de partida é a “etnicidade” como não variável, como variável dependente ou como variável independente, determina o modo como se constroem estes “tipos-ideais” e o uso que deles fazemos. Partir da “etnicidade” como obstáculo epistemológico para desconstruir a realidade que lhe subjaz ou assumir a etnicidade em formas concretas (e.g. portugueses, cabo-verdianos, guineenses, etc.) mas definindo-as como tipos-ideais são duas vias paralelas que nos propomos prosseguir. Para já, uma análise das diversas formas como a teoria sociológica abordou ou aborda a “etnicidade” constitui o objecto dos próximos capítulos.

---

<sup>98</sup> Veja-se o caso da tentativa de retomar uma “etnicidade” cabo-verdiana dos descendentes de cabo-verdianos na Argentina mais à frente neste trabalho.



---

*“... as teorias são redes que lançamos para aprisionar aquilo que chamamos ‘mundo’: para racionalizá-lo, explicá-lo, dominá-lo. E cuidamos para que a malha seja cada vez mais fina.”(Popper, 1967: 315)*



---

## Capítulo 2: A “etnicidade” nos autores clássicos da Sociologia

Jeffrey C. Alexander, num texto já com duas décadas, chamava a nossa atenção para a importância dos denominados autores clássicos na estruturação da teoria sociológica contemporânea, afirmando que uma releitura destes nos ajudaria a pensar a sociologia contemporaneamente (Alexander, 1987: 18-21). Para Alexander, os clássicos contêm as raízes que tornam as opções teóricas possíveis, isto é, sem (aquelas) raízes não haveria opções.

Compartilhamos com este autor a premissa de que devemos dar precedência à análise dos autores clássicos da sociologia como forma de abordar as regularidades sociais à luz da contemporaneidade. Uma releitura destes autores ajuda-nos a (re) situar a perspectiva teórica a partir de uma base sólida e, curiosamente, a redescobrir em conceitos antigos uma actualidade descritiva e analítica singular<sup>99</sup>. De facto nem somos os primeiros a afirmá-lo, longe disso. Robert Merton, um clássico contemporâneo, afirmava o mesmo há várias décadas:

embora o físico, enquanto físico, não precise de se apoiar no *Princípio de Newton*, ou o biólogo, enquanto tal, na leitura e releitura de *A Origem das Espécies* de Darwin, o sociólogo, enquanto sociólogo tem ampla razão para estudar as obras de Weber, Durkheim e Simmel e, pelo mesmo motivo, voltar ocasionalmente às obras de Hobbes, Rousseau, Condorcet ou Saint-Simon... Os dados mostram que a Física e a Biologia têm em geral sido mais bem sucedidas do que as Ciências Sociais em recuperar o conhecimento acumulado e relevante do passado e incorporá-lo nas formulações subsequentes. Este processo de enriquecimento pela absorção é ainda raro na sociologia. Como resultado, informações que não foram previamente assumidas estão ainda lá, para serem utilizadas de forma adequada, como novos pontos de partida (Merton, 1967: 34).

Por outro lado, ao contrário do que acontece noutras ciências, esta revisitação dos clássicos é como uma exorcismo epistemológico, uma peregrinação que temos que fazer pelo menos uma vez na vida, ou, como afirma Robert Washington:

um dos paradoxos que persistem na sociologia, uma disciplina que procura explicar a organização e a dinâmica de processos sociais, é o de explicar o seu próprio desenvolvimento e mudanças como parte desses mesmos processos. Resumindo, somos forçados – ou como diriam alguns, amaldiçoados – a vermos a nós mesmos e aos nossos pensadores líderes como objectos de estudo sociológico. Somos forçados a sentirmo-nos desconfortáveis e desconfiados em relação às influências sociais nas suas ideias, desconfiados em relação aos seus

---

<sup>99</sup> Temos consciência que os conceitos de um autor não podem ser considerados de forma isolada em relação ao conjunto da sua obra e ao momento em que realizam as suas análises. É preciso observar e respeitar o lugar que cada conceito ocupa na análise do autor. Para isso, torna-se necessário apresentar uma leitura de um conjunto de autores que contribuem para alicerçar a argumentação que este trabalho pretende apresentar. Ainda assim, ficaremos sempre aquém da necessária contextualização

---

valores e ao seu legado. Somos forçados a continuamente escrutinar e reavaliar o seu trabalho, não porque estejamos obcecados com uma introspecção excessiva, mas porque sentimos a necessidade, como resultado das mudanças históricas, de periodicamente reorganizar os nossos compassos, à medida que descobrimos novos territórios (Washington, 1993: 97)

De entre os autores pioneiros da sociologia do século XIX e XX, alguns tornaram-se o que chamamos de clássicos e são, tradicional e sistematicamente, citados nos trabalhos de sociologia analítica (Connell, 1997). Porém, estes clássicos nem sempre o foram e, alguns deles, tiveram de esperar décadas para que a sua análise teórica ganhasse pertinência e actualidade (Zafirovski, 2001). Outros, porém, perderam-se no tempo e a sua importância em determinado momento está hoje esquecida. As suas análises, contudo, reflectem-se quase sempre nos trabalhos de autores seus contemporâneos ou dos que se lhe seguiram, porque a (análise da) sociedade é sempre um contínuo e nunca uma descoberta<sup>100</sup>.

De facto, acreditamos que, ainda hoje, se torna necessário sublinhar a ideia de que a evolução na Sociologia, e a mudança no modo de análise da sociedade, (seja metodológica, epistemológica ou paradigmática) é sempre o resultado de um trabalho a várias “mãos” (incluindo as “mãos” dos nossos ancestrais) e das influências do ambiente (*environment*) onde se encontra e nunca um trabalho genial de um indivíduo isolado. A socialização dos sociólogos, o tempo e o modo como é feita, é um fenómeno de relevância sociológica com consequências teóricas importantes. Sublinhá-lo aqui e agora serve de mote para uma análise dos chamados “fundadores da Sociologia” e da sua importância para o estudo de “etnicidade” e/ou da sua influência na estruturação de uma identidade colectiva transnacional na contemporaneidade.

Entre a chamada tríade de fundadores clássicos da Sociologia, Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber<sup>101</sup>, a importância concedida à “etnicidade” e/ou à “identidade étnica”<sup>102</sup> é diferenciada. Embora todos estes autores tenham abordado a questão da diferenciação, da diferença ou do contraste entre grupos sociais, fizeram-no de modo

---

<sup>100</sup> Sobre a importância da sociologia clássica na estruturação da disciplina ver Connell, 1997.

<sup>101</sup> Foi Anthony Giddens que, em 1971, identificou estes três autores como os pais fundadores numa concepção que se tornou hegemónica desde então. Na verdade, acrescentar outros fundadores a esta tríade não lhes retira importância, ao invés, acrescenta-lhes relevância. Cf. Giddens, 1971.

<sup>102</sup> Usamos aqui os conceitos de “etnicidade” e de “identidade étnica” como dois conceitos distintos mas próximos e directamente relacionados como procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho.

---

distinto e concedendo-lhe diferentes graus de atenção. Todos eles, no entanto, desenvolveram aquilo que pode ser visto como uma Teoria da Etnicidade<sup>103</sup> mais ou menos coerente e articulada ainda que nem sempre explicitamente assumida mas sempre consequente com a sua abordagem teórica mais abrangente (Malešević, 2004a). De entre esta tríade, apenas Max Weber abordou a questão da “identidade étnica”, dos “grupos étnicos” ou da “etnicidade” de forma explícita dedicando-lhe suficiente atenção para poder ser considerada uma parte marcante do seu legado<sup>104</sup> e capaz de ser ainda hoje uma referência incontornável. Durkheim e Marx, por seu turno, construíram e desenvolveram uma abordagem sociológica da realidade social que inclui uma base conceptual aplicável ao estudo da “etnicidade” enquanto fenómeno social embora não tenham usado estes termos nem tenham dedicado à “etnicidade” uma importância substantiva.

Outros autores, hoje também eles clássicos, como Ferdinand Tönnies, Vilfredo Pareto ou Georg Simmel contribuíram para alicerçar o que viriam a ser as distinções básicas na formulação, estruturação ou conceptualização de conceitos como “étnico” ou “identidade” e na análise da “etnicidade” ou da “identidade étnica”. Através de conceitos-alicerce construíram uma sólida base que nos possibilita hoje trabalhar a “etnicidade” como fenómeno social e/ou a “etnicidade” como fenómeno sociológico. O conjunto da obra destes autores nega a afirmação corrente de que não existe uma Sociologia Clássica da Etnicidade e permite deslocar a arqueologia conceptual da “etnicidade” para um momento anterior (em quase um século) ao que é comumente afirmado. Como afirma Sinisa Malešević, um autor que se vem afirmando neste campo, esta interpretação tem por base uma dupla confusão:

(i) primeiro a “etnicidade” pode até ser um conceito relativamente recente mas “caracteriza” um fenómeno antigo. Nesse sentido, não há nada que impeça uma interpretação da significação utilizada por autores que “apenas” não usaram explicitamente o termo mas que analisaram fenómenos sociais ou fenómenos sociológicos com as mesmas características<sup>105</sup>;

(ii) segundo, dado que as preocupações teóricas dos autores clássicos se concentraram quase exclusivamente numa explicação para a passagem (considerada

---

<sup>103</sup> A Sociologia da Etnicidade trata, no essencial de “relações étnicas”, isto é, como relações entre indivíduos ou grupos “eticamente” diversos uma parte das relações sociais mais gerais.

<sup>104</sup> Mas uma parte que permaneceu esquecida por algumas décadas. Apesar das referências à “etnicidade” datem da sua obra “Economia e Sociedade” de 1922, a sua relevância só foi assumida quase meio século mais tarde (Wimmer, 2007).

<sup>105</sup> Aliás à semelhança do que outros autores defenderam para conceitos como os de “transnacionalismo”. Cf. Meintel, 2002.

---

inevitável) entre sociedades baseadas em formas comunitárias de socialização (*Gemeinschaft*) para sociedades baseadas em formas societárias de socialização (*Gesellschaft*), a “etnicidade”, característica das primeiras, era um fenómeno em desaparecimento que não deveria merecer demasiada atenção (Malešević, 2004a: 14). Também aqui, tal como em Mark Twain, as notícias da sua morte foram muito exageradas.

Estas razões obscureceram a utilização conceptual explícita da “etnicidade” por parte de alguns dos autores clássicos mas deixaram implícita a utilização analítica dos conceitos nos autores ulteriores. Analisemos a obra de cada um destes autores e as suas influências na nossa própria análise tentando demonstrar que os novos conceitos são afinal velhos de há muito tempo e que a análise sociológica da “etnicidade” e/ou “identidade étnica” pode (e deve) encontrar as suas raízes na teoria sociológica clássica. A utilização destas teorias e conceitos permitirá, igualmente, alicerçar a nossa própria argumentação.

### ***Ferdinand Tönnies***

Ferdinand Tönnies (1855-1936) é um clássico maltratado na História da Sociologia. Sendo um precursor da análise sociológica enquanto processo organizador de uma teoria da sociedade, vai defender que a Sociologia é um instrumento para conhecer as relações sociais e que estas, por sua vez, só podem ser concebidas como produto da vontade dos homens<sup>106</sup>. Ao analisar a sociedade do seu tempo, as suas dinâmicas e o modo como se estruturam as relações sociais, Tönnies vai “construir” uma diferenciação entre dois ‘tipos’ de sociedade:

por um lado, a comunidade real (a ‘*Gemeinschaft*’), na qual todos os membros estavam unidos numa ordem colectiva de relações naturais: familiares, de parentesco e de vizinhança, partilhando o trabalho e vida íntimos num território comum e adorado; e cujas regras, valores e acordos sociais resultassem destes laços claramente vistos e sentidos como naturais; e, por outro, uma rede complexa de “associações” formal e racionalmente criadas (the “*Gesellschaft*”), à qual os Homens pertenciam apenas num sentido “contratual”; apenas se avaliasses que tais associações lhes eram úteis para alcançar determinados fins; e na qual as suas relações se baseassem unicamente em avaliações meio-fim, cálculos, manipulações, utilizações – de forma alguma em valores morais que os fizessem sentir como Homens completos, ligados entre si por tradições profundamente aceites (Fletcher, 1971: 29).

---

<sup>106</sup> Deste modo, Tönnies vai, de facto, formular uma primeira síntese do que é (ou deve ser) a Sociologia enquanto Ciência Social: um instrumento para conhecer as relações sociais.

---

De sublinhar que Tönnies não procura nem uma resposta ideal para a “integração social”, nem advoga para esta uma solução ideal. Embora descrevendo e distinguindo as possíveis formas de sociedade em dois tipos diferentes, Tönnies não vai oferecer qualquer solução para o problema da diferenciação social decorrente da integração em dois tipos diferentes de sociedade. Tönnies limita-se a elencá-los. A sua tipologia demarca a sociedade em dois pólos distintos com dois tipos básicos de “integração social”: uma integração do tipo comunitária (*Gemeinschaft*); e outra do tipo societária (*Gesellschaft*) com consequência ao nível da organização da vida em sociedade:

uma *Gemeinschaft* está unida pela coesão “da língua, cultura popular, costumes, ou crenças”. A *Gesellschaft*, ao contrário, implica “alianças, sociedades, associações ou grupos especiais de interesse”, “baseados em contratos livres... entre indivíduos (Tönnies, 1955 [1887 1ªed.]: 38, 18).

A primeira forma de integração social resulta, para o autor, principalmente, da esfera do simbólico e, a segunda, sobretudo da esfera da razão (ou da escolha racional). De acordo com as influências evolucionistas da época, estas formas de integração social corresponderiam a estágios de desenvolvimento distintos e sequenciais. Para Tönnies as formas “societárias” tenderiam, irreversivelmente, a evoluir a partir das formas “comunitárias”:

o desenvolvimento total da *Gemeinschaft* tende a uma aproximação à *Gesellschaft* na qual...o poder da *Gemeinschaft* persiste, embora com menos força, mesmo no período de *Gesellschaft*, e permanece a realidade da vida social (Tönnies, 1955 [1887 1ªed.]: 272).

Para Tönnies esta passagem, de *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, era uma transição natural dadas as condições sociais em que estas diferentes formas de organização social ocorriam. Podemos encontrar, nesta lógica analítica, um evolucionismo social implícito que se vai tornar ideologia em muitos dos estudos sociológicos posteriores. As formas de organização social evoluem a partir de formas sociais mais simples, isto é, de formas de organização comunitárias, para formas de integração social mais complexas, as formas de integração societárias. Esta evolução complexifica as sociedades e, claro, complexifica também a necessária análise social que dela fizemos.

### **A “comunidade” como espaço social de partilha de identidade**

De acordo com este autor, são as alterações dos sistemas sociais (entendidos como (totalmente) interdependentes sistemas de regras, valores, procedimentos, estruturas

---

de organização, etc.), que levam às mudanças nas estruturas sociais e, nesse sentido, a uma evolução das formas de integração social do tipo comunitárias para formas societárias. Para Ferdinand Tönnies, as formas comunitárias (*Gemeinschaft*) supõem um grupo social que partilha uma identidade social comum e as formas societárias (*Gesellschaft*) um sistema social no qual os seus membros estão integrados devido aos seus interesses e acções racionais (Tönnies, 1955). Estas acções referem-se tanto a trocas em diferentes mercados, como a acções políticas racionais no seio de um Estado moderno, isto é, no âmbito de um contrato social (Tönnies, 1955).

Influenciado, entre outros, por Karl Marx, Tönnies atribuía ao emergente capitalismo a causa principal de disrupção das formas de integração social da *Gemeinschaft* e, tal como Marx, acreditava que as formas sociais típicas da *Gesellschaft* contribuiriam para uma desumanização do Homem (Fletcher, 1971: 36). Dito de outro modo, considerando esta evolução inevitável, Tönnies não a considerava totalmente positiva e advogava que esta complexificação dos processos de integração social acarretaria uma conflitualidade social potencial. A passagem da integração social comunitária para a integração social societária não se faria sem custos.

Tönnies vai defender que os processos de integração social são uma síntese entre a vontade individual e a força das dinâmicas sociais (e.g. o capitalismo). Estas últimas são estruturantes e condicionantes do processo de evolução social mas não são independentes dos indivíduos e das suas vontades. Para Tönnies nem tudo é estruturalmente definido existindo uma margem de capacidade interventiva para o actor ou agente social. Ao contrário de Marx e de outros estruturalistas, Tönnies não é, portanto, um estruturalista puro porque atribui uma autónoma capacidade de agência aos indivíduos. Este autor, não vai negar a importância do indivíduo e das suas vontades (*will*) na evolução social mas, antes, (e é um dos primeiros a fazê-lo) sublinhar a interdependência entre a “estrutura” e “agência”:

Tönnies não negligenciou o facto de que o Homem é essencialmente um ser de escolhas, deliberações, e que estes elementos de vontade (*will*) e carácter (*character*) teriam por isso que ser tidos em conta em qualquer análise do Homem e das suas relações sociais consideradas satisfatórias (Fletcher, 1971: 33).

Para Tönnies, é na síntese entre a experiência do indivíduo e a interpretação da evolução das sociedades, influenciadas, no contexto estudado pelo autor, pela mudança do sistema económico de produção de um sistema agrícola para um sistema

---

industrial e comercial, e uma conseqüente migração dos campos para as cidades, que se vai edificar a distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Sublinhamos aqui a menção da dinâmica migratória como variável de mudança mas não como causa de mudança, mas, ao invés, como sua conseqüência. A disrupção social provocada pelas mudanças ao nível da organização produtiva promove uma inevitável migração de um espaço rural para um espaço urbano, contribuindo para uma mudança do tipo de sociedade<sup>107</sup>. A migração é, para Tönnies, uma conseqüência (e não uma causa) de processos de disrupção social<sup>108</sup>. No entanto, subsequentemente, o movimento de indivíduos, não sendo causa primária, vai igualmente contribuir para a mudança da forma de organização social.

### **‘Gemeinschaft’ e ‘Gesellschaft’ como abstracções teóricas**

Devemos realçar que, para Tönnies, estes tipos de sociedade (*Gemeinschaft* e *Gesellschaft*) são, na verdade, sociedades tipo, abstracções teóricas, isto é, são ficções necessárias para realizar uma análise científica, mas não existem efectivamente no seu estado puro. Ou seja, para o autor, a distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* é essencialmente analítica servindo para uma melhor compreensão do mundo social. Assim, Tönnies, como meio de estruturar a sua teoria, vai usar algo muito próximo do que denominamos hoje de “tipos ideais” (ainda que sem teorizar sobre a sua utilização metodológica) e antecipar a possibilidade dos conceitos teóricos não corresponderem a algo “lá fora” mas servirem como metáforas descritoras (e redutoras) da complexidade social<sup>109</sup>. Retomando a nossa formulação do capítulo anterior gostaríamos de sublinhar que esta premissa, consubstancia a nossa tese número nove: *a Sociologia, enquanto ciência social analítica, tem uma longa história de utilização de conceitos “não reais”, isto é, de conceitos que não correspondem necessariamente a algo objectivável.*

### **‘Gemeinschaft’ e ‘Gesellschaft’ como distinções analíticas conciliáveis**

A oposição conceptual entre ‘*Gemeinschaft*’ associada a tradição e de ‘*Gesellschaft*’ associada à ‘modernidade acompanhou a evolução das ciências sociais na primeira

---

<sup>107</sup> Ou seja, numa leitura dinâmica, podemos afirmar que, em Tönnies, a migração implica para os indivíduos uma readaptação a um novo tipo de organização social e, em alguns casos, a um processo distinto de integração social. Esta análise ajudaria a explicar as dificuldades dos processos de integração social.

<sup>108</sup> O argumento aqui implícito implica um questionamento das lógicas associadas aos factores de push-pull das migrações e sugere a possibilidade de análise das migrações sob outros prismas e com variáveis de partida distintas.

<sup>109</sup> Esta base de análise revela-se importante na construção conceptual futura que desenvolveremos ao longo deste texto.

---

metade do século XX, influenciando autores como Durkheim ou Weber. Na segunda metade do século passado, esta perspectiva evolucionista veio a dar lugar a uma divisão menos elementar ao sugerir explicitamente o uso destes conceitos como “tipos-ideais”<sup>110</sup>. A importância de Tönnies para a análise da “etnicidade” ou da “identidade étnica” é, pois, duplamente estrutural: por um lado, porque permite estruturar e teorizar a partir de uma abstracção teórica não real e, por outro, porque introduz a ideia de dinâmica no estudo das sociedades contemporâneas, possibilitando um contraste e confronto interno. Esta distinção (evolucionista) tonniesiana entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* vai constituir um alicerce para desenvolvimentos e divisões teóricas no seio das ciências sociais, providenciando uma base para a teorização da noção de “comunidade”<sup>111</sup> que se tornaria essencial no estudo da “etnicidade” e/ou “identidade étnica” e, mais recentemente, também do “transnacionalismo”. Estas formas de encarar as distinções entre diferentes modos de integração social serão portanto particularmente importantes na análise da construção de uma identidade transnacional na contemporaneidade.

Sociólogos como Talcott Parsons, influenciados directa e indirectamente por Tönnies, vão. Décadas mais tarde, defender a ideia que as relações sociais do tipo comunitárias permanecem importantes para muitos actores sociais contemporâneos e, portanto, que podemos, na análise da sociedade encontrar simultaneamente os dois tipos propostos por Tönnies. Esta lógica analítica recentra no indivíduo as consequências das relações sociais, o que terá também consequências importantes ao nível da análise da identidade “étnica” ou da “etnicidade”. Voltaremos a esta ideia<sup>112</sup>.

---

### ***Vilfredo Pareto***

Vilfredo Pareto (1848-1923) é encarado como um dos autores teóricos clássicos da Sociologia, talvez um clássico de segunda ordem mas ainda assim um clássico, mas os seus trabalhos têm vindo a perder importância como fonte de citação nas análises contemporâneas. Esta perda de influência é explicada por uma suposta desadequação conceptual das suas teorias para uma análise da actualidade social. Não concordamos

---

<sup>110</sup> E não uma degeneração estereotipada dos conceitos por ele utilizados afinal de contas, como afirmámos, a ideia primeira de Tönnies (Bendix, 1967).

<sup>111</sup> Para uma análise da evolução deste conceito ver Featherstone, 1997.

<sup>112</sup> São muitas as obras dedicadas a Ferdinand Tönnies onde estas ideias são aprofundadas. Cf, entre outras, Cahnman, 1973, Cahnman e Heberle, 1971.



---

com esta visão. Destacamos aqui algumas das suas contribuições: sobre o papel das elites; sobre a acção individual (não lógica); sobre a pertinácia do uso do conceito de “etnicidade” e, por último, sobre a importância de uma abordagem complexa na análise de fenómenos complexos. Estas contribuições seriam suficientes para re-contextualizar Vilfredo Pareto na História da Sociologia Clássica mas a sua influência em autores seus contemporâneos e nas gerações que lhes sucederam é tão forte que é impossível escapar à perspicácia da sua análise da realidade social. As suas influências no modo como pensamos a “etnicidade” e/ou a “identidade étnica” são, também para nós, maiores do que aquilo que é tradicional sublinhar-se. Analisemos alguns dos seus argumentos.

### **O papel das elites nos processos de estruturação social**

Se há em Pareto uma análise social importante no estudo da “etnicidade”, da “identidade étnica” ou, sobretudo, nos processos de construção de uma identificação (étnica ou nacional) é a sua análise do papel das elites nos processos de estruturação social<sup>113</sup>. Os trabalhos de Pareto sobre as elites<sup>114</sup> tornam, como é fácil inferir, a sua argumentação teórica bastante importante na distinção entre o papel da “estrutura” e da “agência” na construção identitária, nomeadamente na composição de uma “identidade étnica”, de uma “identidade nacional” ou da formulação do “nacionalismo”, que, como veremos, constitui uma importante base para a construção de grupos ou comunidades baseadas na ideia de nação (Pareto, 1963 (1. ed. 1923)). Como é sabido, para Pareto, as elites deviam ser vistas como importantes agentes de mudança social e a construção de uma identidade colectiva é, certamente, um processo de mudança social.

A assunção de que existe uma capacidade de agência na criação, activação ou mobilização de processos de identificação colectiva e, sobretudo, que esta capacidade de intervenção não se encontra equitativamente distribuída entre os indivíduos, constitui um importante precedente para a análise da sociedade. Esta fragmentação das influências potenciais é um primeiro passo para uma construção segmentária do papel dos indivíduos na sociedade constituindo a base da nossa décima tese. *Se a*

---

<sup>113</sup> Na verdade, esta interligação entre as duas análises raramente tem sido feita mas, de tão evidente, cabe aqui anotá-la.

<sup>114</sup> Para Pareto, as elites eram, em geral, aquelas que detinham posições de liderança nos negócios, política, educação e áreas de sucesso; Estes indivíduos distinguiam-se do resto da sociedade “não-elite”. Mais tarde, distinguiu “elite governante” – o sector da elite com poder político abrangente – de elite não governante. Para Vilfredo Pareto, “elite” vai significar uma alternativa teórica ao conceito de classe dominante de Karl Marx.

---

*capacidade de influenciar a própria sociedade é distinta em diferentes actores então o posicionamento destes na sociedade e o seu contributo para a mudança social é também distinto. Neste contexto, o papel das elites deve ser destacado na construção de identidades colectivas, incluindo na construção de “identidades étnicas”.*

### **Entre leões e raposas: porque as elites não são todas iguais**

Complementarmente, numa análise mais fina, a distinção de Pareto entre elites de distintos tipos: os “leões” (*lions*) e as “raposas” (*foxes*), funciona como influência para o modo de análise da mudança social<sup>115</sup>. Os “leões” seriam um tipo de elites mais adaptadas a uma manutenção dos equilíbrios (do *status quo*) em períodos de estabilidade social; as “raposas” seriam as elites mais adaptáveis e inovadoras e, por isso, melhor moldadas para períodos de mudança social. A troca das elites<sup>116</sup> ocorreria nos períodos de transição entre os momentos de estabilidade e de instabilidade social onde as “raposas” substituiriam os “leões”<sup>117</sup>.

Ao destacar a importância das elites e da sua segmentação em tipos diferenciados, Pareto vai valorizar a ideia de “agência” (e dos agentes) na mudança social ainda que, de forma implícita, venha também distinguir agentes de diferentes tipos e com diferentes graus de influência nessa mudança. Ao analisarmos a importância das elites, nomeadamente nas esferas política ou cultural nos períodos colonial ou pós-colonial (e na transição entre estes períodos) estas distinções revelar-se-ão igualmente influentes<sup>118</sup>. Lá chegaremos. Por agora dediquemos alguma atenção a outra componente essencial da teoria de Pareto, a ideia de “resíduos” e de “derivações”.

### **Resíduos e Derivações: a acção não-lógica como componente da análise sociológica**<sup>119</sup>

A teoria psicológica de Pareto, componente essencial da sua análise social, parte da análise das acções humanas que, de acordo com este autor, podem dividir-se em:

---

<sup>115</sup> No nosso caso para uma estruturação da análise dos diversos momentos da construção da identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana.

<sup>116</sup> Sem querer pormenorizar esta problemática destacamos a génese da palavra elite que deriva do francês *élire* (escolher) e que até ao século XVI, significava apenas escolha (eleição, acção de escolher).

<sup>117</sup> A importância da caracterização da sociedade em tipos como estes revela-se muito importante para a análise dos processos sociais (e do papel das elites) em momentos de transição como a passagem entre o colonialismo / independência / pós-colonialismo (ver capítulo 8 sobre a (invenção da) ideia de cabo-verdianidade).

<sup>118</sup> Quem são as raposas e quem são os leões na construção de uma identidade (trans)nacional em Cabo Verde? Amílcar Cabral seria uma raposa ou um leão? Perguntas a que procuraremos responder mais à frente.

<sup>119</sup> Cf. Vilfredo Pareto, nomeadamente “Acções Lógicas e Não lógicas” (pp. 425-427) e “circulação das elites” (pp. 449-457) in (Cruz, 1989).

---

(i) acções lógicas, aquelas em que existe um ajustamento lógico entre os meios utilizados para atingir os fins; e,

(ii) acções não lógicas, aquelas em que os meios utilizados não têm relação com os fins.

Para Pareto, a Sociologia (ao contrário, por exemplo, da Economia) lida também com acções não-lógicas o que complexifica a análise e distorce as dinâmicas das relações sociais possíveis. As chamadas “acções não lógicas” não derivam de observações metódicas e escolhas racionais mas, do que o autor denomina, de “sentimentos”. Com esta interpretação da acção social, Pareto reintroduz uma outra variável no debate estrutura-agência (a livre escolha do agente) e recentra o debate na importância do indivíduo e das suas escolhas.

Este autor vai ainda mais longe ao destacar as disposições individuais como sendo o motor da vida social. Neste caso, não seria a estrutura a interagir sobre o indivíduo passivo mas, ao contrário, indivíduos e estrutura manter-se-iam, em simultâneo, activos, os indivíduos a influenciarem a estrutura social e, por outro lado, a estrutura social a influenciar a acção individual. Para este autor os padrões na sociedade resultariam de estados de equilíbrio entre impulsos individuais, ou seja, a estrutura dependeria da agência que (retro)agiria sobre os indivíduos, gerando, por sua vez, novas acções (Pareto, 1963). Estaríamos assim perante a primazia da vontade (*will*) individual como motor da vida em sociedade. Deste modo, ao mesmo tempo que rejeita o primado exclusivista da “estrutura” social, Pareto vai igualmente rejeitar o “evolucionismo social” típico de autores como Spencer e, em certa medida, de Tönnies (Connell, 1997) uma vez que, de acordo com a sua análise, não há uma (e apenas uma) direcção possível para o progresso social mas várias.

Para Pareto a “estrutura” seria importante porque, influenciada pela “agência”, condicionaria a acção. No fundo trata-se de anunciar uma lógica de interacção entre o indivíduo (actor, agente ou “sistema psíquico”<sup>120</sup>) e o meio ambiente (*environment*) que autores posteriores enunciarão. Esta interacção, em conjugação com a conceptualização e diferenciação das elites, abre espaço para a análise da sociedade

---

<sup>120</sup> Como lhes vai chamar Niklas Luhmann anos mais tarde. Cf. Luhmann e Torres Nafarrate, 1998.

---

como sendo um sistema dinâmico, complexo e, de certa forma, como um sistema vivendo na fronteira do equilíbrio ou, inversamente, na fronteira do caos.

Em conjugação com a teoria das elites esta última lógica permite uma compreensão do papel dos indivíduos na formação de uma “identidade” colectiva. Diferentes personagens desempenham funções distintas com consequências díspares. Veremos, num capítulo posterior, como uma caracterização da diferença se pode fazer igualmente (re)construindo as elites num processo de justificação de acções não-lógicas. No nosso exemplo, a criação de Heróis, será exemplificativa quer do papel das elites quer do papel da criação de heróis na perpetuação das elites.

### **Coexistência de formas de organização social**

A ideia da não inevitabilidade da evolução social e de que não existe uma linha unidireccional em que se obriga a que as formas de organização social passem do estádio A para o estádio B torna-se, de acordo com Pareto, um axioma social. Não existindo uma inevitabilidade evolucionista surge, de alguma forma, uma igualitarização das formas de organização social. Se quisermos pôr Pareto a dialogar com Tönnies, tal significa que *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* se encontram agora num mesmo nível de valor. Nesta lógica não existe uma irreversibilidade nem uma impossibilidade de convivência entre formas distintas de organização social. Estas últimas dependem das acções dos indivíduos que são por seu turno, motivadas por impulsos e são capazes de gerar tanto acções lógicas como acções não lógicas.

Assim, para voltarmos ao exemplo da integração social, seria possível a coexistência contextual de várias formas de organização social. Tal ajudaria a explicar a formação de áreas “étnicas” resultante de processos migratórios. Estas áreas (e.g. sociais, espaciais) seriam uma forma adaptativa encontrada pelos grupos para manter a sua “organização social” original. Sem querer, por agora, aprofundar estas dinâmicas, no fundo, *a admissão de uma abordagem problematizante dos modos de integração social, permitiria pensar os processos de assimilação como improváveis*<sup>121</sup> *(invertendo a lógica da tradicional inevitabilidade assimilacionista), relacionando-os com processos sociais de ajustamento mútuo em que motivações racionais e acções*

---

<sup>121</sup> Usamos aqui uma analogia com as lógicas analíticas desenvolvidas por Niklas Luhmann na sua abordagem da comunicação. Cf., para uma abordagem inicial, a colectânea de textos, Luhmann, Niklas (2001) *A improbabilidade da comunicação*, Vega, Lisboa.

---

*não-lógicas desempenhariam um papel de gestores de conflitos latentes e manifestos.*  
Esta constitui a nossa décima primeira tese.

Esta confluência teórica permitir-nos-á mais à frente neste texto salientar o papel individual dos indivíduos (pelo menos de alguns deles) e, simultaneamente, explicar o papel de grupos sociais em localizações específicas e verificar que os processos de construção de “identidades” colectivas são processos síntese, improváveis e, normalmente, irrepetíveis<sup>122</sup>. Voltemos para já a Pareto para uma compreensão da complexidade das acções não-lógicas.

### **Resíduos e derivações**

Para Pareto, o comportamento dos seres humanos tem por base impulsos psíquicos, sentimentais, desejos ou instintos. Pareto vai distinguir no seio das acções não-lógicas entre “resíduos” e “derivações” os primeiros referentes a elementos universais que reflectem sentimentos humanos básicos e as “derivações” são elementos variáveis, sistemas conceptuais de justificação, através dos quais os indivíduos procuram justificar as suas paixões dando-lhes uma aparência de racionalidade<sup>123</sup> (Pareto, 1963 (1. ed. 1923)). John Rex, utilizando estas ideias na sua análise do racismo, vai definir estes conceitos:

os resíduos eram as teorias básicas não lógicas que nos ajudariam a compreender aquilo que o Homem realmente era. No entanto, e porque o Homem era uma criatura racionalizante, gostava de apresentar justificações intelectuais para as suas acções, reforçando assim as suas razões básicas não lógicas, para agir com falsos argumentos, apelos à autoridade e por aí fora. A estas últimas justificações Pareto chamou derivações (Rex, 1983: 136-137).

Pareto vai definir seis classes, que utiliza para qualificar os resíduos e as derivações:

- (1) instinto das combinações;
- (2) persistência dos agregados;
- (3) necessidade de manifestar os sentimentos por meio de actos exteriores;
- (4) resíduos relacionados com a sociabilidade;
- (5) integridade do indivíduo e dos seus dependentes; e
- (6) resíduos sexuais.

---

<sup>122</sup> Faremos esta contextualização comparando os casos dos cabo-verdianos nos EUA, em Portugal e na Argentina em capítulos posteriores.

<sup>123</sup> Pareto chamava às “ideias” derivações porque estas resultavam dos resíduos e estavam em conformidade com estes.

---

Não cabe aqui uma pormenorização das implicações desta classificação mas a sua distinção permite separar em “tipos” os actos dos indivíduos e, através desta separação, torna-se possível uma análise das consequências destes actos, por exemplo, no que respeita à sua “identificação étnica”, à “identificação nacional” ou à interacção com outros indivíduos em territórios sociais específicos. A sua aplicabilidade aos estudos da “etnicidade” é, como se compreende, de relevar.

Se tomarmos a “identificação” colectiva, a pertença (ou o sentimento de pertença) (*belonging*) pode ser, na linguagem de Pareto, um “resíduo”. Para este autor, embora os indivíduos não actuem sempre de um modo racional, pretendem, ainda assim, que os outros acreditem que as suas escolhas são lógicas. Esta justificação das acções não-lógicas é de importância fundamental na acção racional. Atente-se, contudo, na circunstância de, o facto de serem não-lógicas não significar, porém, que sejam ilógicas. As emoções seguem um conjunto de princípios que podem ser sintetizados do seguinte modo:

- (i) enquanto a razão é analítica, o sentimento é sintético;
- (ii) o sentimento segue princípios justificacionais e persuasivos;
- (iii) sentimentos podem ser incoerentes, imperfeitos e indeterminados;
- (iv) sentimentos podem ser ambivalentes e conflituais;
- (v) no limite, os sentimentos podem assumir características que impedem (os indivíduos) de aprender a partir da realidade (Cattarinussi, 2000: 2519)<sup>124</sup>.

Se pensarmos em termos da “identidade étnica” ou “identificação étnica” percebemos a pertinência desta análise desde logo porque a vinculação do indivíduo ao grupo como uma necessidade, é um dos exemplos de uma acção não lógica. Pareto via na necessidade instintiva do indivíduo manifestar os seus sentimentos, um resíduo da classe quatro (resíduos associados com a sociabilidade), isto é, uma acção não lógica de dependência em relação ao(s) outro(s). Este estabelecimento de vínculos do indivíduo em relação ao “outro” é sempre contextual (no Tempo e no Espaço) e é, igualmente, sempre dinâmico e não necessariamente coerente. Deste modo se explicariam as diferentes identificações dos indivíduos ao longo do seu ciclo de vida

---

<sup>124</sup> De certa forma está aqui já presente a ideia de inconsciente (de Freud) que encontraremos em outras análises. No entanto, Pareto prefere a noção de intermediário à de inconsciente. É com esta noção que o autor desenvolve o seu esquema de combinações e fornece os argumentos para se compreender a articulação entre a dualidade lógica e não lógica, a partir da acção pelo seu sentido. Cf. Parsons, 1968.

---

e, de igual modo, as diferentes (e contrastantes) identificações sociais das diferentes gerações de imigrantes e seus descendentes. A diferenciação simultânea e, por vezes contrastante, (em momentos simultâneos mas em territórios distintos) encontraria também nesta análise algumas âncoras conceptuais. Sendo um resíduo, a “identificação” colectiva seria um sentimento humano básico. Sendo não lógico não dependeria necessariamente de uma racionalidade própria mas, muitas vezes, de influências contextuais externas ou, melhor dizendo, de uma relação sistema-meio. É nesta lógica de interacção que podemos potenciar a análise de Pareto para o estudo do nosso objecto.

### **“Etnicidade” em Pareto: de adjetivo à naturalização do vínculo**

Para o argumento que aqui importa, Pareto surge como um dos primeiros sociólogos a chamar a atenção para o uso do termo “étnico”. Num texto dos anos 20 do século XX, Pareto refere-se já ao uso do termo étnico como sendo um conceito que (apenas) adjectiva mas não caracteriza. Para este autor, a evolução do modo como era utilizado o conceito tornava-o, já nas primeiras décadas do século passado, um conceito com reduzida capacidade analítica para o estudo da sociedade.

o termo “étnico” é um dos mais vagos da sociologia. Utilizamo-lo aqui apenas para designar um facto, não procurando de forma alguma explicá-lo (Pareto, 1963 (1. ed. 1923): 1837).

Vilfredo Pareto<sup>125</sup> embora crítico da significação e do uso do conceito, vai, no entanto, prosseguir um caminho (igualmente) ambíguo ao explicar o que entende por “grupo étnico”. Ao fazê-lo, assume uma posição teórica muito próxima de uma lógica de naturalização das formações sociais, ou seja, da “etnicidade” como invariável (ou como constante). Para Pareto “grupos étnicos” são:

estruturas naturais (...) que crescem à volta de um núcleo, geralmente a família, com agregados de um tipo ou outro, e a continuidade desses grupos no tempo provoca ou fortalece certos sentimentos que, por sua vez, tornam os grupos mais compactos, estáveis e mais capazes de se manter (Pareto, 1916: 1022).

Pareto assume (mas não explica) a “etnicidade” como um resíduo ou como uma derivação combinada de várias classes de resíduos e, em simultâneo, a identificação “étnica” como uma acção não lógica (ou, por vezes, lógica em determinados contextos localizados<sup>126</sup> o que é um paradoxo) também ela derivada de uma

---

<sup>125</sup> Sublinhe-se que não queremos afirmar com isto que Vilfred Pareto fosse (ou possa ser conotado como) evolucionista. Não era de facto como já afirmámos antes.

<sup>126</sup> Quando, por exemplo, a identificação “étnica” for benéfica para o interessado.

---

associação de várias classes de resíduos. Ou seja, sendo os resíduos acções instintivas, eles podem ser compreendidos na ausência de outras opções ou na presença de circunstâncias constringedoras (ex. a história, a tradição, o hábito, etc.). A compreensão destes factos não os torna empiricamente observáveis, não os delimita de forma rigorosa e não os torna categóricos. Sendo resíduos permanecem resíduos e não se tornam necessariamente fenómenos sociais. Afirma Pareto:

em geral, é na indeterminação dos resíduos que é preciso procurar a razão pela qual eles não podem servir de premissas a raciocínios rigorosos (...) As pesquisas sobre a origem dos fenómenos sociais, foram muitas vezes, sem que os seus autores disso se apercebessem, pesquisas de resíduos (apud in Cruz, 1989: 434).

É exactamente este o caso, pensamos, de muitos dos estudos sobre “etnicidade”, sobre “identidade” ou “identificação étnica” que, numa grande parte, analisam apenas resíduos e derivações do tipo de Pareto, ao invés de procurarem as origens do fenómeno social em si. Esta linha de argumentação, válida para muitos outros fenómenos sociais, é particularmente verdadeira no caso do estudo da “etnicidade” enquanto fenómeno relacional tal como foi apreendida por múltiplos autores ao longo do século XX. Não sendo Pareto, como demonstramos, o autor que nos ajuda a ultrapassar a limitação do conceito de “etnicidade” a sua análise clarifica, no entanto, o modo como um resíduo individual se pode transformar num resíduo colectivo e, de certa forma, essencializar-se enquanto característica definidora. A criação de categorias taxinómicas, de uma taxinomia própria de “etnicidade(s)” várias, muito deve a ter partido desta mesma circunstância.

### **Pareto como um dos precursores da análise sistémica**

Quando afirmava a necessidade de compreender as acções humanas numa lógica de relações sistémicas, Pareto compreendia a inter-relação ou interdependência entre “agência” e “estrutura” e entre indivíduos entre si numa complexa lógica de relações sociais. Diferentes níveis de interdependência mútua, com variáveis explicativas específicas, para cada uma dessas interdependências, mas em que, nenhuma delas explica por si só a realidade social.

Vilfredo Pareto foi um dos primeiros cientistas sociais a pensar a sociedade como sistema dinâmico com propriedades de autoequilíbrio, isto é, na fronteira do equilíbrio



---

ou, se preferirmos, do caos. A sua influência em autores como Talcott Parsons<sup>127</sup> e outros autores funcionalistas, estruturalistas ou estrutural-funcionalistas será, nesse sentido, muito forte ainda que, por vezes, minimizada. A sua definição de sistema é ilustrativa da profundidade da sua análise<sup>128</sup>:

um sistema social geral é um esquema conceptual, não um fenómeno empírico. É um sistema de conceitos gerais logicamente integrado de referência empírica, em termos daquilo em que um número indefinido de sistemas empíricos concretamente diferentes pode ser descrito e analisado (Parsons, 1964: 71).

### **A “Sociedade” como sistema**

Para este autor, a sociedade é um exemplo de um sistema, um (singular) sistema social, e é preciso compreender as acções humanas no (ou a partir) desse sistema. A partir desta ideia de sociedade como um sistema social, podemos assumir a identificação social (auto ou hetero) com um determinado “grupo étnico” como um “resíduo”, ou seja, um elemento simbólico-social relativamente estável que, decorrente embora de acções não-lógicas, desempenha uma função de estabilizador do equilíbrio do sistema agregando elementos equivalentes<sup>129</sup>. Estas formas generalizadas (mas também diferenciadas) de identificação actuariam como preventivas do caos social mantendo um equilíbrio dinâmico sistémico.

este equilíbrio caracteriza-se pelas relações de interdependência entre “os resíduos de várias classes, géneros, e espécies, e entre estes e os outros elementos “internos” do sistema, como as derivações, interesses e heterogeneidade social e pela circulação entre as suas partes (Pollini, 2000: 2632).

Esta argumentação de Pareto afigura-se como essencial na negação do primado da escolha racional como axioma da “etnicidade” (como afirmarão alguns autores contemporâneos) mas, ao mesmo tempo mostra a importância da “identidade” ou “identificação étnica” como podendo ser potenciada pela escolha racional do indivíduo. Se a existência de uma “etnicidade” pode ser contrariada pela vontade individual (e.g. pode-se mentir ou esconder) já a identificação “étnica” é, muitas vezes, um resultado de uma escolha. Querer ser ou não querer ser eis a questão?

---

<sup>127</sup> Talcott Parsons foi de forma indelével influenciado pelo conceito de ‘dependência mútua’ de Vilfredo Pareto que vai originar a ideia de ‘dependência funcional’ neste autor.

<sup>128</sup> Ainda que, muitas das críticas feitas a Pareto não discutam a sua importância na definição da centralidade da análise de sistemas, a maioria dos pressupostos conceptuais de Pareto viriam a ser objecto de crítica. Cf. Parsons, 1964.

<sup>129</sup> Esta definição de sistema social, apesar de enunciada há muitas décadas, apresenta-se como um bom contributo para a análise da “etnicidade” cabo-verdiana ou da identidade transnacional cabo-verdiana. Pensar esta identidade não como um fenómeno empiricamente observável mas como um esquema conceptual de análise parece ser uma maneira de conceptual e analiticamente podermos reduzir a sua complexidade.

---

Esta escolha pode até, em alguns casos, ser uma escolha não lógica mas, a simples possibilidade da sua existência, o potencial de escolhas possíveis, vai complexificar todo o sistema, negando a inevitabilidade de evolução social num só sentido<sup>130</sup>, ou seja, a escolha racional poderá ser importante mas não é exclusiva<sup>131</sup>. Para Pareto, a acção não lógica poderia explicar diferentes processos de associação de indivíduos, e a relação indivíduo/sociedade, designadamente, nesta nossa leitura, a “identificação étnica”<sup>132</sup>. Pela sua centralidade para a nossa argumentação, desenvolveremos adiante um pouco mais esta ideia.

### **A ética das escolhas ou as razões de escolhas éticas**

Pareto reserva-nos ainda uma outra surpresa. Ao indiciar a existência de vários tipos de teorias possíveis, Pareto alerta-nos para a necessidade de prosseguir vias éticas de pesquisa. De acordo com Pareto, preferimos frequentemente teorias simples e/ou teorias úteis (em direcções questionáveis) a teorias verdadeiras que caracterizem a realidade social e que, por serem mais complexas, ficam além dos nossos objectivos. O caminho e as escolhas dos itinerários que fazemos são sempre escolhas éticas e, num terreno pantanoso como o da “etnicidade”, essas escolhas são vitais. A simplicidade (ou a simplificação) de fenómenos complexos não conduz senão a becos de onde se sai (apenas) voltando para trás.

A história da ciência, no já longo caminho percorrido, é um cemitério de ideias falsas em tempos reveladas como universalmente válidas sob autoridade científica. A ideia de “raça” é um exemplo da construção teórico-científica de uma irrealidade. A “etnicidade”, parece-nos, é filha dos mesmos preconceitos, conduz aos mesmos becos e, também neste caso, nos obriga a voltar para trás. Ainda que a ausência de outros conceitos vá justificando a sua utilização, a perpetuação do seu uso não se revela possível.

Talvez por isso, a “etnicidade” nunca se revele enquanto “conceito central”, e apareça

---

<sup>130</sup> O que, por si só, torna as variantes de opção identitárias quase infinitas e, por definição, nega a própria ideia de “identidade”. Voltaremos a esta questão.

<sup>131</sup> Na verdade, o ponto de partida poderia ser exactamente o inverso. A pergunta poderia muito bem ser: como é esta escolha possível? A inversão da questão, definindo esta possibilidade de uma escolha / identificação/ “identidade” como improvável, torna a estrutura analítica diversa mas, talvez, mais exigente. É possível, provável até, que a assunção da improbabilidade de cada escolha possa, afinal, ser a melhor escolha / identificação / “identidade”. Neste caso ser, por exemplo cabo-verdiano, significaria a melhor escolha para o próprio, excluindo, claro, todas as outras.

<sup>132</sup> Podemos vislumbrar aqui uma oposição de base ao que, anos mais tarde, Frederick Barth (1969) vai defender. Para este último autor, a escolha racional seria a melhor explicação para a identificação étnica e, neste sentido, seria uma acção lógica. A seu tempo voltaremos a este assunto.

---

quase sempre, enquanto “conceito ausente” nas teorias dos “pais fundadores” da Sociologia. A sua não centralidade e/ou a sua ausência permitem-nos tirar conclusões sobre a sua importância como descritor da realidade social à época da estruturação da Sociologia enquanto ciência social. Uma análise destes autores, Marx, Durkheim e Weber, ajuda-nos a prosseguir a construção dos alicerces conceptuais de uma “sociologia da etnicidade”. Iniciemos este percurso com o mais velho dos autores da tríade de pais fundadores.

---

### ***Karl Marx***

Karl Marx (1818-1883) foi, dos fundadores clássicos, aquele que menos atenção dedicou à problemática das migrações e, do mesmo modo, não prestou muita atenção à “eticidade” ou aos “grupos étnicos”. É curioso que tal tenha acontecido dado que Marx foi, ele próprio, um imigrante e esteve como exilado político em países como a França, a Bélgica ou a Inglaterra. Tal não significa, contudo, um esquecimento em relação a este tópico mas, ao invés, uma escolha selectiva de quais as causas e consequências dos processos sociais que lhe importava valorizar. Nesta selecção analítica, as migrações não eram, para o autor, causa relevante e a “eticidade” não aparecia como fundamental na análise dos casos de segmentação da sociedade<sup>133</sup>. Ainda assim a “eticidade” esteve muitas vezes tacitamente incluída nas suas análises e foi, por vezes, explicitamente referida.

Anthony Richmond (1988), ao analisar o trabalho de vários autores clássicos, entre eles Marx, demonstrou que a migração era, por estes, analisada enquanto consequência do processo de desenvolvimento do capitalismo, por via dos processos de industrialização e urbanização a ele associados. Esta dinâmica envolvia o declínio das comunidades rurais e a criação de culturas heterogéneas e cosmopolitas, geradas pela concorrência dos imigrantes por um emprego (e na) sua luta para sobreviver na cidade (Richmond, 1988)<sup>134</sup>. Marx assinalava, aliás, explicitamente, a migração forçada de muitos indivíduos como parte do processo de construção capitalista numa

---

<sup>133</sup> É interessante verificar que esta lógica de Marx acaba por ser uma lógica avançada mesmo na actualidade. O facto de se supor a “eticidade” como causa, a “eticidade” como consequência ou a “eticidade” como não relevante, é uma escolha analítica da maior importância na análise da segmentação social.

<sup>134</sup> Embora Richmond criticasse nas análises marxistas a escassa importância concedida aos factores étnicos que, para ele, podem ter mais influência que a “classe social” na evolução dos sistemas políticos e sociais. Sobre esta temática ver também Machado, 1991 e 1992.

---

primeira aproximação às migrações como dimensão a considerar no processo em curso.

Ao examinar os efeitos das mudanças económicas e políticas em França, na Irlanda, e na Escócia, Marx vai realçar a cumplicidade dos governos e dos militares na coacção de camponeses e pequenos proprietários para a emigração, através do desenvolvimento de movimentos de *enclosures*; ou da concessão de autorização de partida e, por vezes, de assistência, por parte do Estado aos movimentos emigratórios (Sasaki e Assis, 2000). Esta implicação dos Estados no processo de migração humana é uma componente que importa, para o autor, realçar. A mão-de-obra que era atraída pelas indústrias era, concomitantemente, “expulsa” dos campos, criando uma cintura urbana de reserva de mão-de-obra, muitas vezes, mas não exclusivamente, imigrante, que constituiria a base para o aparecimento de episódios de segregação em múltiplos domínios sociais (e.g. os irlandeses em Inglaterra, os negros libertos nos EUA, os polacos na Alemanha)<sup>135</sup>.

Embora Marx nunca tenha escrito uma monografia autónoma sobre relações étnicas, uma análise das suas obras mostra que as bases para uma teoria da “etnicidade” podem ser subsumidas a partir de alguns dos seus textos, nomeadamente, dos seus escritos sobre a questão judaica (Marx e Engels, 1977); nos seus comentários sobre o papel dos imigrantes irlandeses no Reino Unido; na adopção da distinção hegeliana entre “povos históricos” e “povos não históricos”; ou nos seus comentários sobre o desenvolvimento de grupos étnicos específicos (Marx *et al.*, 1973). Como é sabido a sua proposta teórica baseava-se numa outra variável que não a “etnicidade” para explicar as diferenças entre grupos sociais.

Muitos são os autores que, influenciados por Marx, estabelecem uma estreita relação entre a dinâmica e a saliência da “etnicidade” nas sociedades contemporâneas mas, como veremos, torna-se necessário extravasar as análises de Marx para prosseguir tais relações analíticas. Na verdade, não apenas Marx, mas muitos modelos de inspiração marxista, mostram-se incapazes de captar o problema da diferenciação “étnica” e os

---

<sup>135</sup> Veja-se a pertinência desta argumentação na análise de alguns movimentos de “emigração forçada” no interior da lógica de desenvolvimento de uma agricultura capitalista no seio do império colonial português. A “emigração forçada” de cabo-verdianos para as roças de cacau e café de S. Tomé e Príncipe mais não é do que uma reprodução ou deslocalização das mesmas lógicas descritas por Marx. A utilização de um exército de reserva de mão-de-obra numa colónia para utilização numa outra configura uma componente do processo de construção capitalista global. Se quisermos levar mais longe esta argumentação compreendemos que foi este movimento de mão-de-obra que tornou possível, à época, a competitividade do cacau de S. Tomé e Príncipe.. Sobre este tema cf. Cadbury, 1969 [1.ª ed. 1910].

---

seus efeitos sobre as classes sociais. Podemos citar, entre outros, os trabalhos de Poulantzas ou de Miliband para quem os factores de classe explicariam todas as formas de desigualdade social incluindo, claro, as de tipo “étnico” (Blackburn, 1972, Machado, 1991: 11-12).

A sociologia marxista tem como ponto de partida a ideia que a função primordial da organização social é a satisfação das necessidades humanas básicas – alimentação, vestuário e abrigo. Daqui resulta a assunção que o sistema produtivo é o núcleo em torno do qual outros elementos da sociedade estão organizados<sup>136</sup>. Derivada directamente da premissa da primazia da produção encontra-se a definição marxista de “classe” que podemos sintetizar numa formulação algo simplista como: qualquer agregado de indivíduos que desempenhem o mesmo papel nos mecanismos de produção.

Marx diferenciou as classes em termos objectivos, mas o seu interesse primário residia na compreensão e na facilidade da consciência de classe entre os estratos de classe inferiores. Marx pretendia compreender como podia existir um sentimento de identidade nos interesses de classe, e como esse sentimento de identidade poderia funcionar como base para uma luta dos dominados com a classe dominante num projecto de construção de uma sociedade sem classes. O projecto de construção de uma sociedade sem classes era a razão mesma da constituição da consciência de classe. A classe seria um meio, um veículo transitório para o seu próprio desaparecimento, isto é, perduraria apenas enquanto não superasse as condições que lhe deram origem

Na sociologia de Marx destacam-se dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a base económica do sistema social. Marx não separa a Sociedade da Natureza, ou seja, na sua análise, o trabalho para transformar e humanizar a Natureza, convertendo-a em “corpo inorgânico do ser humano”, constitui uma dimensão social fundamental. Em segundo lugar, face às sociologias do consenso e do equilíbrio como as referidas anteriormente, a sociologia de Marx é uma sociologia do conflito e da mudança, isto é, está particularmente adaptada para integrar o conflito como um aspecto “essencial” (e não marginal) da sociedade e como factor fundamental da mudança social. Nesta

---

<sup>136</sup> A sociologia contemporânea não marxista inverteu esta tónica ao realçar o sistema de distribuição (e.g. da riqueza) onde as componentes de estratificação passam a ser o status e o prestígio. Para Marx a distribuição, por exemplo, da riqueza, é uma função dependente da produção. Cf. Giddens, 1971.

---

lógica, o conflito é uma parte do processo e, por vezes, é o próprio processo. Marx, com perspicácia, introduz a noção de poder e da sua desigual distribuição, como causa de conflito mas, também, como mecanismo activador de um potencial de mudança social. No caso da análise da “etnicidade”, é exactamente a dinâmica deste processo (muitas vezes conflitual) que importa compreender a partir dos escritos de Marx. Muitas vezes o “outro” aquele que nos constrói enquanto “outros” apresenta-se com um poder diferencial, diferenciado, cuja estrutura é, exactamente, o que deve ser analisado.

### **A “etnicidade” como parte da super-estrutura**

Numa análise da “etnicidade” a partir das teorias de Marx é importante ter em conta algumas premissas. Como é sabido, para o autor, o sistema social total compõe-se de dois subsistemas, que Marx chama “estrutura” e “super-estrutura”<sup>137</sup>. Entre os dois subsistemas existe uma relação dialéctica desigual. A primazia da base económica (estrutura) sobre a super-estrutura cultural (e, portanto, também a super-estrutura “étnica” enquanto parte da cultura) era um ponto de partida na sua análise que condicionava toda a sua teoria. Este ascendente da base económica sobre a cultura ou a estrutura “étnica” é sublinhado por diversas vezes, nomeadamente, quando na análise da “questão judaica” e mostra como “conflitos étnicos” são, na sua essência, “sintomas de uma estrutura capitalista que cria condições para que os indivíduos permaneçam alienados uns dos outros” (Marx e Engels, 1977). Afirma Sinisa Malešević que a a etnicidade pertence à esfera da super-estrutura. O impacto das diferenças culturais de grupos tem raízes no sistema económico e é determinado pela natureza da produção capitalista (Malešević, 2004a: 15).

Ou seja, para Marx a “etnicidade” não era uma causa mas, quando muito, poderia ser uma consequência da distribuição desigual do capital. A inversão da lógica de análise da “etnicidade” e das suas causas ou consequências é um importante dado que podemos recolher da perspectiva analítica de Marx. Nesta conceptualização, Marx defendia um ascendente e uma prevalência histórica da classe sobre a “identidade étnica” como explicação para a mudança social. Karl Marx e a maioria de seus

---

<sup>137</sup> Para Marx, a estrutura básica da sociedade é económica sendo constituída pelas forças produtivas (meios de produção e força de trabalho) e pelas relações de produção (determinadas pela posse das forças produtivas). A superestrutura é constituída pelas “formas de consciência” ou ideologia, ou seja, o conjunto de imagens, ideias, símbolos, valores, etc., mediante os quais a sociedade toma consciência e legitima a realidade social.

---

seguidores, é oportuno assinalá-lo, considerava a “etnicidade” uma construção da burguesia nas sociedades capitalistas.

De acordo com esta perspectiva, a ideia de “etnicidade” foi projectada para desviar a atenção da classe trabalhadora em relação à exploração económica e política que esta sofria. Ao invés, ao concentrar-se nas diferenças de identidade ou cultura, a valorização da “etnicidade” contribuía para afastar e dividir os trabalhadores face aos interesses de classe comuns. A “etnicidade” seria, no limite, uma criação burguesa com fins burgueses. Esta abordagem não está, como veremos num capítulo posterior, isenta de críticas<sup>138</sup> mas tem o mérito de obrigar a um questionamento do primordialismo da “etnicidade” sobre outras variáveis, designadamente, as económicas (e.g. a “eticização” de algumas profissões como algo de natural). Para Parkin, na sua apreciação das teorias de Marx, o facto de as análises de influência marxista analisarem as classes no contexto de uma suposta homogeneidade cultural e “étnica”, (com base numa sociedade nacional e, muitas vezes até, de um Estado-Nação), impede estas análises de se ocuparem das clivagens internas que resultam de diferenciações religiosas, linguísticas, sociais ou culturais. Dito de outro modo, as teorias de influência marxista, na maior parte dos casos não se aplicam às sociedades onde as migrações provocaram alterações dos equilíbrios sociais porque os pressupostos de partida não permitem ligar as classes a outras variáveis como a “raça” ou a “etnicidade” ou, ainda, porque a homogeneidade da “nação” não é posta em questão (Parkin, 1981)<sup>139</sup>. Ou seja, de acordo com esta tese, a análise de Marx não pode ser ligada à análise da “etnicidade” por falta de pressupostos comuns. Pensamos que não é de todo verdade. A análise da “etnicidade” na contemporaneidade pode (deve) construir a partir da teoria de Marx uma apreciação dos seus próprios limites e contingências. Nesse seu papel a teoria marxista afirma-se como fundacional.

De facto existem implicações da teoria de Marx que podem ser subsumidas na análise da “etnicidade”. De entre elas, a distinção entre a “classe em si” e a “classe para si”, isto é, a distinção entre as razões tácitas ou imanentes e a explicitação desses fundamentos. Marx não esperava que existisse uma correlação elevada entre a posição

---

<sup>138</sup> Aliás, a “etnicidade” como causa ou a “etnicidade” como consequência das desigualdades de classe é uma das mais importantes e continuadas polémicas no seio das teorias da “etnicidade” mantendo-se até hoje.

<sup>139</sup> Também aqui emerge a questão do nacionalismo metodológico acabar por ter consequências analíticas. Sobre as propostas defendidas ver (Parkin, 1981) Por outro lado, implícita está também a ideia de Estado-Nação como uma realidade coerente e universal que é, como tantas outras, uma construção social bem recente. Cf. Fallers, 1974.

---

de classe objectiva e a consciência de classe revolucionária subjectiva, prévia em relação ao momento em que o sistema social em questão entrasse em colapso. Para Marx se alguma vez existisse uma consciência de classe total numa dada sociedade, então, por definição, essa sociedade encontrar-se-ia no meio de uma revolução. Numa situação normal, os factores normais pressionariam os estratos destituídos a tornarem-se conscientes, mas a força da classe dominante impediria essa consciência de classe.

Leia-se a força desta metáfora na compreensão das lógicas ligadas a políticas contemporâneas de “eticização” total de certas sociedades, originando aquilo que ficou conhecido como multiculturalismo, e a implicação desta diversidade nos conflitos sociais ou, pelo menos, nos efeitos que produz na coesão social.

*Esta constitui a nossa décima segunda tese: a “identidade colectiva” constituinte de uma “eticidade” é muitas vezes apenas uma “identidade em si” sem se tornar “sujeito histórico consciente”, isto é, sem consequências revolucionárias. A consciência identitária Universal pode funcionar como activador de conflitos sociais e gerar uma ausência de coesão social.*

Esta distinção entre “classe em si” e “classe para si” constitui uma metáfora importante na nossa argumentação futura. Analisemo-la um pouco mais profundamente.

### **“Classe em si” versus “classe para si”: uma paráfrase para a “eticidade”?**

O proletariado, como “classe em si”, foi entendido por Marx como sinónimo de classe trabalhadora, englobando a totalidade dos assalariados que vivem da venda da sua força de trabalho e são despossuídos de meios de produção<sup>140</sup>. Esta "classe em si" só assume a sua identidade colectiva em potencial no processo de formação da classe, na luta política contra o capital e no desenvolvimento da consciência do seu papel histórico<sup>141</sup>. Só perante uma activação do conflito latente o proletariado se vai constituir como uma "classe para si", isto é, como sujeito histórico consciente. Para

---

<sup>140</sup> Na sua análise das relações sociais Marx desprezou o facto de que, quando o capital procura uma força de trabalho nas sociedades industriais, encontrar muitas vezes uma força de trabalho flexível cuja flexibilidade está baseada numa racialização e feminização crescente.

<sup>141</sup> A ideologia dominante em cada momento corresponde à ideologia da classe dominante. Marx rejeita a existência de uma causalidade entre estrutura e superestrutura (cuja relação é dialéctica): a estrutura económica não produz a ideologia e, menos ainda o inverso. O termo que Marx emprega é o de determinação, e essa determinação (estrutura - superestrutura) é recíproca, isto é, é uma determinação co-dependente.



---

Karl Marx esta componente de auto-apreciação tem uma base psicológica, em que se pode distinguir entre a “classe em si” (sem consciência da existência do grupo) e a “classe para si” (com consciência dos seus interesses e com a possibilidade de acção social). Esta transição, da “classe em si”, para a “classe para si”, requer organização política, educação e debates ideológicos, isto é, mobilização. Para autores contemporâneos, como Eric O. Wright, a ênfase é colocada numa relação dinâmica entre a estrutura de classe (interesses imediatos e fundamentais) e a sua própria formação (capacidades estruturais e organizacionais). Associa-se, nesta concepção, a ideia de que as classes nunca são apenas posições numa estrutura social, pois são também forças sociais que transformam as estruturas respectivas. a dinâmica de mobilização é, nesta lógica, internalizada. Olin Wright vai ultrapassar algumas das limitações das análises de classe marxistas ao articular classes e “etnicidade” na análise das desigualdades sociais (Wright, 2005) a partir de uma análise da contemporaneidade. Outros autores entenderão na análise dos processos migratórios ou das suas consequências, a partir de Marx, que esta mobilização se faz a partir da incorporação de outros tipos de capital (e.g. capital social)<sup>142</sup> que transformam a distinção efectuada por Marx entre uma “classe em si”, atomizada, numa “classe para si”, mobilizada e eficaz (Portes, 2000: 134)<sup>143</sup>. Sem querer, por agora, aprofundar esta lógica analítica, remarco o papel fundador desta abordagem nas análises estruturalistas que se lhe seguirão.

Além de pôr em evidência o aspecto estrutural dos conflitos e o seu papel na mudança social, Marx mostra também a necessidade para que contradições objectivas gerem conflitos, da tomada de consciência pelos actores dos seus interesses colectivos de classe. Na tradição marxista, este conflito está inscrito na própria natureza do sistema social e procede do carácter essencialmente contraditório das relações sociais de produção. Claro que, podemos denunciar em Marx, à semelhança do que fez Ralf Dahrendorf, a redução dos conflitos sociais aos conflitos de classe e destes últimos, aos conflitos de propriedade (Dahrendorf, 1968), mas a metáfora analítica utilizada tem imensas potencialidades, permitindo, nomeadamente, a sua adaptação a outro tipo de fenómenos como os que aqui estudamos. Em primeiro lugar, porque a evolução do

---

<sup>142</sup> O conceito de “capital social” resume diversas tradições sociológicas clássicas, estando presente no pensamento de Durkheim, através do estado da interiorização das normas sociais e da funcionalidade; em Tönnies, na análise do papel de integração da comunidade; em Marx, na compreensão da construção da solidariedade de classes; em Weber, na aplicação do sentido da acção; e em Simmel, na caracterização da sociabilidade na metrópole. Cf. entre outros, Aron, 1991.

<sup>143</sup> A importância desta ideia será esclarecida mais à frente a partir do exemplo cabo-verdiano.

---

capitalismo global com a transição para um capitalismo financeiro como o actual, mostra que a propriedade e o controlo dos meios de produção podem dissociar-se, gerando novas dinâmicas sociais, inimagináveis no tempo de Marx. Em segundo lugar, os conflitos sociais não têm sempre e inevitavelmente como autores (ou como actores) as classes, mas em qualquer sociedade é sobretudo a distribuição desigual de autoridade, de poder, que cria as condições necessárias para o conflito. Nesta leitura os intercâmbios possíveis com as questões da análise da “etnicidade” são, como veremos, inevitáveis.

Esta ideia, que no essencial parte da premissa marxista de que não basta uma segmentação do capital para a constituição de uma classe social activa, reforça, por analogia, a ideia de que é necessário algo mais do que uma crença numa pertença grupal comum para que ocorra uma acção consequente. O atomismo individual é até, pela inércia, uma forte componente de oposição a esta mudança. É o somatório da posse de capital (ou capitais) com os contextos de interacção e com o interesse dos indivíduos que permite a passagem de um estágio latente a um estágio manifesto. Numa analogia com a concepção diferencial de Marx de “classe em si” e “classe para si” podemos analisar a ideia de “identidade étnica” ou “etnicidade” como um processo. Tal como no caso das classes, a associação entre a “identidade” e o “grupo étnico” possui uma forte componente de auto-apreciação (ao constatar que existe uma diferença entre o “nós” e os “outros”) mas não é esta a variável fundamental.

Parafraseando Marx podemos, se quisermos, ver uma “Identidade em si” (Entidade) e uma “Identidade para si” (Identidade). Para que se realize a transição entre “Entidade” e “Identidade” é necessário reconhecer interesses comuns e acrescentar-lhes uma ideologia, ou seja, é necessário que se produza o movimento que provoca a articulação política dos interesses<sup>144</sup>. Esta última característica tenderá, no entanto, de acordo com Marx, a ser efémera pois, tal como acontecia na passagem da “classe em si” para a “classe para si”<sup>145</sup>, também na consciencialização da “etnicidade”, o resultado é a criação de uma estrutura intermediária que perdurará no tempo apenas e enquanto não superar as condições que lhe deram origem. Neste contexto, a “identidade étnica” ou “etnicidade” não seria um resultado mas um processo, uma

---

<sup>144</sup> Como exemplo último desta articulação política, isto é, de reconhecimento de interesses e de luta por eles, temos o Etno-nacionalismo ou nacionalismo de base “étnica”, capaz de gerar quer secessionismo quer fusões entre Estados.

<sup>145</sup> Em que a organização proletária conduzia necessariamente a esse movimento e a consciencialização da condição de classe se tornava fundamento da luta, do próprio movimento de dissolução da sociedade de classe.

---

etapa transitória, num percurso para uma sociedade sem classes. A “etnicidade” seria um meio para um fim e não um fim em si. A partir da lógica teórica de Marx, a “etnicidade” só poderá ser compreendida como parte do sistema de relações capitalistas e, neste sentido, como mais um elemento do complexo jogo de relações sociais. A análise de um caso concreto de uma “etnicidade” diaspórica, os judeus, ajuda-nos a compreender a lógica teórica de Marx e a aplicabilidade das suas conjecturas.

### **Particularismos “étnicos” como obstáculo ao progresso da humanidade**

Na sua análise da emancipação de um grupo “étnico” particular (no caso os judeus) Karl Marx vai defender que as relações “étnicas” são, em última análise, determinadas pelas relações com os meios de produção e não podem ser modificadas até que as bases da ordem económica capitalista sejam elas próprias modificadas (Malešević, 2004b: 15, Marx e Engels, 1977: 15). Numa análise mais complexa das relações de produção, Marx vai sustentar que a singular “etnicidade” de um dado grupo pode até ser um obstáculo para a superação das diferenças de classe. Como afirma Malešević:

Marx ensaia explicar como a emancipação de um dado grupo étnico (Judeus), não pode ser completamente alcançada no âmbito da estrutura económica e política existente (capitalismo), nem ser levada a cabo por um único grupo étnico. Para uma emancipação bem sucedida e completa não é suficiente desenvolver apenas mecanismos de protecção dos direitos cívicos e políticos de um dado grupo étnico, mas é necessário criar condições para a total emancipação de todos os seres humanos (Malešević, 2004a: 15).

Recorde-se, contudo, que a análise de Marx foi feita num momento prévio à criação do Estado de Israel e que as dinâmicas “étnicas” analisadas pelo autor tinham como referência uma “etnicidade” diaspórica judaica simultaneamente religiosa e economicamente conotada. No quadro da sua análise Marx vai demonstrar que a “questão judaica” não pode ser formulada como puramente religiosa ou “étnica” mas que, pelo contrário, representa um sintoma de uma estrutura alienada da sociedade capitalista capaz de criar condições onde os seres humanos podem ser alienados uns dos outros.

### **A “assimilação étnica” como caminho para o progresso social**

Marx vai tomar como modelo para a construção da Nação e do Estado, a França pós-revolucionária, defendendo que um centralismo estatal e uma unificação nacional,

---

com a consequente assimilação das pequenas comunidades nacionais (ou “grupos étnicos”), era o único caminho para o progresso social. Desta forma, implicitamente Marx vai ser um precursor também na lógica assimilacionista que outros autores virão a assumir. Se invertermos a lógica analítica marxista, de acordo com o que afirma Ephraim Nimni (1991), o que encontramos é a defesa de um assimilacionismo “étnico” das minorias pelas majorias como única forma possível para um progresso social comum, isto é, de uma homogeneização social como forma hegemônica de progresso (Nimni, 1991). Esta aparente contradição no pensamento de Marx pode contudo ser esclarecida se compreendermos que a “etnicidade” em Marx é uma componente efêmera de um processo social muito mais amplo: a ideia de que a luta do proletariado contra a burguesia é, num primeiro estágio, uma luta nacional. Neste caso, a questão prévia era uma questão de escala, isto é, a existência de uma população vasta o suficiente para permitir uma divisão interna de trabalho que caracterize um sistema capitalista com as suas classes competidoras (Nimni, 1991: 18). Neste ponto, Marx vai revelar uma faceta Eurocêntrica, ou até, como afirma Malešević, Ocidental-Eurocêntrica (Malešević, 2004a: 16), uma vez que vai seguir Hegel na sua divisão entre povos históricos e não históricos (*Geschichtslosen Voelker*) e afirmar que apenas os povos históricos, ou “etnicidades” históricas, possuem uma capacidade Estatista ou de construção de Estados (e.g. Alemães, Ingleses, Franceses, Irlandeses) enquanto o resto, a maioria, teria que ser assimilada num (desses) Estado-Nação. Esta análise tem que ser entendida, não de uma forma isolada, mas integrada na sua antevisão de uma sociedade unificada, coerente e sem classes onde não haveria lugar para povos tornados “monumentos etnográficos” ou “fragmentos residuais de povos” (Malešević, 2004a: 17). A “etnicidade”, mesmo a dos povos históricos, era uma característica processual mais do que uma constante necessária era, como veremos de seguida, um estágio num processo diacrónico mais vasto.

### **A “etnicidade” como estágio num processo para uma sociedade sem classes**

Enquanto que, em Marx, o conceito de “etnicidade” não estava preso a questões de hierarquização social ou de distribuição do poder político e económico, estas são, como vimos, condições fundamentais da fundação do conceito de classe neste autor. Ou seja, transcritas para a nossa análise, a posse ou não de capital (por enquanto ainda e apenas capital económico) condiciona a segmentação “étnica” de um dado grupo

---

social sobretudo através da lógica de pertença de classe. Nesta análise, “etnicidade” e classe surgem imbricadas, mas não com estatutos semelhantes, numa relação desequilibrada onde a base económica das relações sociais possui uma primazia sobre a superestrutura “étnica”. A “etnicidade” é um elemento num processo mais vasto de superação das diferenças de classe. A “etnicidade” é, para Marx, (não mais do que) um instrumento necessário no processo de industrialização, uma espécie de epifenómeno que resultaria de um esforço da burguesia para dominar através da imposição de uma falsa consciência (Ruiz, 2002).

Logicamente, com o alcançar de uma sociedade sem classes, a “etnicidade” deixaria de fazer sentido uma vez que não existiria nem classe manipuladora nem uma necessidade dessa manipulação. Neste sentido, numa organização do tipo socialista a “etnicidade” tenderia a desaparecer. Se é certo que Marx pressupõe o desaparecimento da “etnicidade” no longo prazo, na verdade o autor admite que a luta contra a burguesia capitalista seja, num primeiro momento, uma luta interna às nações<sup>146</sup>. Mas, de acordo com a sua teoria, num momento subsequente, a solidariedade de classe tenderá a prevalecer sobre a solidariedade “étnica”. Esta ideia que serve de alicerce para a “consciência de classe” é a base da teoria de luta de classes como processo: no longo prazo os trabalhadores (proletariado) mudarão as suas lealdades da “etnicidade” para a classe (Malešević, 2004a: 17). Embora Marx não defina os tempos e durações desse processo, defende os seus resultados como inevitáveis. No fundo, Marx trata a “etnicidade” como um elemento de importância menor. A sua análise tende a concentrar-se numa só variável, a “classe social”, e, ao mesmo tempo que a coerência analítica lhe advém desse facto, essa é também a sua maior fraqueza. O dilema da teoria marxista de classes é idêntico ao de qualquer teoria de uma só variável: a sua simplificação reduz a complexidade social em termos descritivos mas não torna a realidade menos complexa. Outros autores, como Durkheim ou Weber, pretendendo analisar a mesma (ou mesmas) sociedades fizeram escolhas analíticas e conceptuais diferentes. Analisemos algumas das suas principais proposições.

---

<sup>146</sup> Marx discrimina, no entanto, como vimos anteriormente, entre as nações com potencial para esta luta numa visão eurocêntrica selectiva que inclui nações como Alemanha, Inglaterra, França ou Irlanda e exclui, nomeadamente, Sérvia, Ucrânia, Croácia. Cf. Malešević, 2004.

---

## *Émile Durkheim*

Émile Durkheim (1858-1917) era um sociólogo do seu tempo mas, ainda que influenciado pelas ideias colonialistas que resultaram da expansão colonial francesa e da conferência de Berlim, tratou as questões coloniais e as questões raciais daí decorrentes de forma perene. Tratou ainda mais marginalmente as questões da “etnicidade” e as questões migratórias. Apesar de ter reconhecido claramente a migração como um dos factores de desunião das comunidades tradicionais que se mantinham juntas através dos laços de “solidariedade mecânica” (Connell, 1997), não avançou uma explicação para a importância da “etnicidade” neste processo. No entanto, isto não quer dizer que não tenha instituído uma teoria da “etnicidade”, ou melhor, que não seja possível construir uma teoria da “etnicidade” coerente a partir da sua obra. Na sua análise, as referências à “etnicidade”, aos grupos étnicos, ou à identidade “étnica”, são esparsas e dispersas mas, o conjunto da sua obra, permite uma avaliação coerente que possibilita enquadrar este tópico. Uma análise dos seus trabalhos principais, nomeadamente, “A divisão do trabalho social” [1892], “O Suicídio” [1897] e “As formas elementares da vida religiosa” [1912], bem como os seus comentários sobre o anti-semitismo e/ou patriotismo relacionados com o caso Dreyfus revelam uma (*quasi*) teoria da “etnicidade” que permite tratar este autor como um dos sociólogos fundadores também neste campo.

De facto, a força dos laços culturais colectivos e a natureza da solidariedade “étnica” estão no centro da sua obra. Durkheim analisa o processo de diferenciação dos indivíduos e a coesão das sociedades. Durkheim reconhecia claramente a migração como um dos factores de fractura das comunidades tradicionais mantidas juntas pelos laços de “solidariedade mecânica” e, neste sentido, a migração e a estruturação da sociedade estavam perfeitamente imbricadas na sua teoria. Para o autor, enquanto na solidariedade mecânica a integração social depende da crença/percepção de uma semelhança entre os indivíduos (consubstanciada numa consciência colectiva) na solidariedade orgânica, a integração social é alcançada através das interdependências geradas por uma divisão social do trabalho. Esta transição provoca crises sociais e dissensões no interior da sociedade. A transição para a “solidariedade orgânica”, baseada numa divisão social de trabalho e interdependência económica, era frequentemente acompanhada pela anomia, e/ou pelo colapso do sistema de valores

---

comuns, que resultava em desintegração social e que, por sua vez, poderia levar a consequências patológicas. Tais consequências incluíam explicitamente o aumento das taxas de crime, de suicídio e/ou do conflito de grupo (Sasaki e Assis, 2000).

De acordo com a análise de Sinisa Malešević, podemos perceber uma teoria da “etnicidade” em Durkheim alicerçada em três conjuntos inter-relacionados de matérias:

- (i) o declínio da “etnicidade” com a emergência da modernidade;
- (ii) a natureza da solidariedade (“étnica”) do grupo;
- (iii) a apreensão do grupo “étnico” como uma forma de “comunidade moral” (Malešević, 2004a: 18-21).

Analisemos estes pontos sublinhando os distintos contextos de conceptualização.

### **Solidariedade mecânica versus solidariedade orgânica**

À semelhança de Tönnies ou Marx, também Durkheim, ao analisar a sociedade do seu tempo, constata que esta se encontra num período de transição entre formas diferentes de organização social, com consequências reais na vida em sociedade. Na sua proposta analítica vai defender que esta transição se faz através da mutação de estruturas sociais fundamentais, nomeadamente dos laços de solidariedade e da estrutura de “consciência colectiva”. Ao longo de diferentes obras, Durkheim vai sublinhar a importância de distintas estruturas sociais nesta mutação das formas de organização social. Numa das suas principais contribuições para a análise sociológica, o seu livro “A divisão do trabalho social”, Durkheim vai assumir como eixo problemático as relações indivíduo - sociedade e sublinhar o modo como estas relações assumem um papel primordial na solidariedade (Durkheim, 1933)<sup>147</sup>. Durkheim vai afirmar a importância dos laços entre o indivíduo e a sociedade comprovando que estes se constroem a partir do modo como a própria sociedade se organiza. O processo de construção da sociedade seria, nesta lógica, um processo progressivo mas estruturalmente construído (*driven*), em que a margem de liberdade individual estaria, à partida, muito condicionada.

---

<sup>147</sup> Nesta obra, o autor vai construir os alicerces a partir dos quais estruturará uma teoria geral da sociedade que, a nosso ver, se apresenta como essencial na estruturação de uma teoria da identidade “étnica”, como aquela em que pretendemos analisar a construção da cabo-verdianidade como identidade/identificação transnacional.

---

Durkheim vai, no âmbito de um processo construtivo de uma teoria geral da sociedade (Chun, 2005), concentrar a sua análise na natureza da solidariedade de grupo (intra grupo e inter grupos), na percepção dos grupos sociais como comunidades morais e na distinção entre formas de sociabilidade sagradas ou profanas. Ao contrário de Marx, o factor explicativo não era, para Durkheim, o conflito social resultante de desigualdades sociais mas as diferentes formas de integração social vistas como o elemento crucial para o desenvolvimento de uma dada sociedade (Malešević, 2004a: 18). Para justificar esta sua teoria, este autor vai classificar em dois grupos os tipos de relação social e distinguir a natureza da solidariedade em dois tipos que ele denomina de “solidariedade mecânica” e “solidariedade orgânica”. Para Durkheim, na “solidariedade mecânica” a integração social estaria dependente da semelhança / homogeneidade entre os membros da sociedade enquanto que na “solidariedade orgânica” a integração social derivaria da interdependência que resulta de uma divisão do trabalho entre indivíduos (Durkheim, 1933)<sup>148</sup>.

### **A “solidariedade mecânica”**

Para este autor, a “solidariedade mecânica” está ligada às formas de organização social mais primitivas, isto é, à ordem que configura a estrutura social básica. Neste sentido, é uma solidariedade construída a partir de semelhanças e apresenta poucas probabilidades de conflito. A “solidariedade mecânica” implica um sentido de semelhança do tipo grupal, baseado numa lógica similar à da família extensa ou de laços de proximidade real ou virtual (o que em inglês se resume no conceito de *kinship*). Este tipo de solidariedade pode ser caracterizado como linear e horizontal e, no qual, todos os indivíduos, potencialmente, se relacionam com todos (Parsons 1967, 24; Durkheim [1893] 1964, 126-129, 174) num tipo reticular simples. A sociedade assume um perfil coerente porque os indivíduos ainda não se diferenciaram entre si e partilham um conjunto tacitamente de normas reguladoras (Aron, 1967). Estas normas são internalizadas, reproduzidas e/ou modificadas durante o processo de socialização que decorre “do berço à sepultura” (Bloom 1993, 25-53).

---

<sup>148</sup> Neste ponto, no que concerne a integração social, a análise de Durkheim vai convergir com a análise de Tönnies já enunciada.



---

Se quisermos usar esta lógica na análise da “etnicidade” cabo-verdiana, facilmente concluímos que a solidariedade orgânica é a forma de organização social tradicional típica da origem (insular e rural). O contexto local, a “ilha” é o contendor ideal para a sustentação desta forma de organização social. A ilha, de estrutura agrícola auto-sustentável, é (ou pelo menos foi até recentemente) uma metáfora de um certo isolacionismo social que isenta (isentava) os ilhéus de um confronto quotidiano com o “mundo social” exterior. Não há, neste tipo de organização social, uma distinção face “ao outro” que implique uma diferenciação. Este tipo de organização social é homogêneo e estável mas contém já elementos de segmentação social como a “classe social” ou o “status social” mas, que ainda assim, não implicam quebras insanáveis na solidariedade grupal<sup>149</sup>. No limite, talvez possamos vislumbrar duas sociedades (de classes) que vivem em paralelo, que se cruzam mas raramente competem entre si pelos recursos. É a emigração, sobretudo a emigração para os EUA que, no século XIX, vai romper com esta segmentação social aparentemente perpétua funcionando como uma revolução de ruptura da organização social vigente até então.

### **A “solidariedade orgânica”**

A “solidariedade orgânica”, por seu turno, é, na lógica durkheimiana, bastante mais complexa e conflitual. Para Durkheim o sintoma patológico das sociedades modernas era que estas não tinham conseguido recuperar, nas novas condições do sistema industrial, os valores de equilíbrio da sociedade pré-industrial. A preocupação analítica (quase obsessiva) em Durkheim era como conseguir (explicar) a integração entre indivíduo e sociedade nesta nova etapa da história. Uma das suas respostas, aquela que resulta da “Divisão do trabalho social”, é que a unidade integradora é a profissão e a instituição que agrupa os homens por profissões, ou seja, o grémio (a corporação). Ou seja, Durkheim, ao contrário de Marx, não vê o conflito de classes como o factor explicativo para a (des)integração social, mas ensaia uma explicação para a evolução/desenvolvimento das sociedades a partir dos seus distintos modos de integração social. Os indivíduos já não são afins mas dissemelhantes entre si; e de certo modo é porque são diferentes que se realiza o consenso (Aron, 1967). Para

---

<sup>149</sup> Sem querer, por agora, explorar de modo aprofundado esta problemática, podemos encontrar “retratos” desta lógica na literatura néo-realista cabo-verdiana do século XX. Os livros de Teixeira de Sousa sobre a ilha do Fogo (e.g. Ilhéu de contenda ou Xaguete), as relações sociais existentes e as implicações que a emigração teve na estrutura social são um excelente exemplo do processo de mudança de organização social de que fala, na mesma época, Durkheim. Este tipo de romances funcionam como verdadeiros romances de identidade ou romances de etnicidade como lhes chamou Marilyn Halter (2000) já que convocam, reproduzem e perpetuam um conjunto de referências.

---

Durkheim, neste tipo de sociedade, as formas de solidariedade de grupo são muito mais intrincadas porque se baseiam em mecanismos complexos de divisão do trabalho. Cada indivíduo desempenha um papel que torna as suas acções simultaneamente imbricadas e dependentes das acções dos outros. Este tipo de solidariedade envolve uma ordem social altamente sofisticada de indivíduos, simultaneamente, autónomos e dependentes. Como precisa Durkheim:

cada indivíduo depende tanto mais da sociedade quanto mais o trabalho está dividido... [enquanto] a actividade de cada indivíduo torna-se mais pessoal à medida que se torna mais especializada (...) a individualidade de todos cresce em simultâneo com a de cada um. A sociedade torna-se mais capaz de um movimento colectivo, ao mesmo tempo que cada um dos seus elementos tem maior liberdade de movimento (...) a unidade do organismo é tanto maior quanto mais marcada for a individuação das partes (Durkheim, 1933: 131).

Em oposição à “solidariedade mecânica”, a “solidariedade orgânica” baseia-se numa moderna divisão do trabalho, em que os indivíduos se especializam em alguma(s) funções mas dependem de outros indivíduos para todas as outras. Os indivíduos dependem uns dos outros e isso cria um sentido de solidariedade entre eles. Mas, como esta solidariedade é baseada na diferenciação, tal não implica (ou estimula) necessariamente uma identificação colectiva mas mais uma lógica de partilha ou compromisso baseada numa economia de troca (Parsons 1967).

Num diálogo estabelecido com outros teóricos fundadores, devemos sublinhar que a distinção entre “solidariedade orgânica” e “solidariedade mecânica” tem na sua génese uma distinção operativa semelhante á feita por Tönnies entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Tem, também, como pressuposto um processo evolutivo semelhante que consubstancia uma evolução de um estágio (A) para outro mais moderno (B) num caminho sem retorno que acompanha a modernização das sociedades. Por último, tem em comum com Marx a valorização do “sistema de produção” e das relações sociais a ele associadas, como mecanismo de diferenciação social. Daqui se depreende a centralidade analítica da construção da diferença social baseada no modelo de desenvolvimento socioeconómico. Durkheim, tal como antes dele Tönnies ou Marx, analisando a sociedade do seu tempo vai defender que as causas de estruturação do tipo de organização social devem ser encontradas no modo de organização (ou modelo) da economia. Para Durkheim, estas causas dependem, especificamente do modelo de divisão de trabalho que o tipo de organização económica implica.

---

## “Etnicidade” e “solidariedade orgânica”

Remarque-se, agora, a pertinência destes conceitos na análise da “etnicidade” ou dos grupos “étnicos”. Para Durkheim em algumas sociedades onde a divisão social do trabalho está muito desenvolvida pode, ainda assim, subsistir uma estrutura segmentar própria da “solidariedade mecânica”. Um segmento, é, neste caso, “um grupo localmente situado, relativamente isolado dos outros e levando uma vida própria (o que Portes chamaria muitas décadas depois de enclave étnico (Portes e Jensen, 1992). Um segmento admite uma “solidariedade mecânica” por semelhança; mas supõe também a separação relativamente ao mundo exterior” (Aron, 1991: 315). Esta solidariedade baseia-se numa semelhança (ou numa crença de uma semelhança) entre os seus membros e num isolamento relativo que confere uma espécie de suficiência quanto a si próprios<sup>150</sup>. Como afirma Raymond Aron:

é possível conceber um grande número de clãs, ou de tribos, ou de grupos regionalmente autônomos, justapostos, talvez até submetidos a uma autoridade central, sem que a coerência por semelhança do segmento seja quebrada, sem que se opere, à escala da sociedade global, a diferenciação das funções características da solidariedade orgânica (Aron, 1991: 316).

Como se depreende, para Durkheim, os dois tipos de solidariedade podiam, em algum momento e/ou espaço, coexistir mas, a acontecer, seria sempre de uma forma efêmera. A tendência geral seria uma lógica evolutiva em direcção a um tipo de sociedade onde a “solidariedade orgânica” predominaria. A leitura da “etnicidade” a partir desta análise é, neste capítulo, relevante. Como afirma Sinisa Malešević:

embora as comunidades etnicamente compactas possam diferir no conteúdo (costumes, línguas, hábitos alimentares diferentes, etc.), elas são muito parecidas na forma (estrutura organizacional quase idêntica, baixos níveis de interacção entre diferentes comunidades étnicas, etc.). Com a chegada da modernidade os laços das comunidades étnicas desaparecem gradualmente e elas evoluem para sociedades complexas e culturalmente heterogêneas. No entanto, esta diversidade cultural é construída sobre os objectivos e valores universais comuns da sociedade como um todo (“consciência colectiva”), o que significa que as lealdades étnicas são, primeiro, transformadas numa devoção à nação (“patriotismo”), e depois, numa devoção à humanidade inteira (“patriotismo mundial”) (Malešević, 2004a: 19).

Para Durkheim, a tendência para o fim da “etnicidade” como fundamento de uma solidariedade social, não significa, no entanto, um atomismo individualista mas, ao contrário, uma nova forma de organização social, mais civilizada porque mais

---

<sup>150</sup> Num trabalho anterior referimo-nos já a este fenómeno no caso cabo-verdiano. Conhecido como “nos ku nos” é um fechamento social com consequências reais (Góis, 2002).

---

próxima de fundamentos universais (Giddens, 1986: 202). Nesta forma (moderna) de organização social os indivíduos sentem-se ligados uns aos outros através de uma confiança partilhada (*shared reliance on each other*), contrariamente ao que acontecia na “solidariedade mecânica” de base “étnica” onde os indivíduos eram membros de um grupo particular numa base de semelhança colectiva e/ou de laços familiares.

Esta evolução tem por base, em Durkheim, uma evolução da epistemologia da “consciência colectiva”, conceito durkheimiano fundador, que passa de uma moral partilhada a uma moral de multi-dependência. A importância da identidade colectiva para a integração social releva do facto de a “consciência colectiva” aumentar funcionalmente a capacidade de um grupo para agir de forma concertada e, por outro lado, ajuda a camuflar relações sociais de dominação (Durkheim, 1991). Esta lógica decorre da relação de proximidade entre as relações de poder, ou a experiência subjectiva do exercício desse poder, e as definições de identidade social. Num interessante diálogo teórico com Durkheim, Robert Park vai, muitos anos mais tarde, notar a importância da comunicação como função social capaz de criar e manter o entendimento e a solidariedade cultural entre os indivíduos e as sociedades (Park e Turner, 1967).

Na evolução sequencial (ou por etapas) proposta por Durkheim, a identidade e/ou identificação “étnica” que exercia um papel de “consciência colectiva”, perde importância face a novos valores decorrentes de uma nova fundamentação: a divisão do trabalho que implica um novo tipo de integração social. Podemos ir mais longe nesta argumentação desafiando o conceito de “consciência colectiva” em Durkheim na sua relação com a “etnicidade”.

### **Será a identidade “étnica” uma forma de “consciência colectiva”?**

No centro das formas de organização social, que consubstanciam tipos distintos de organização social e/ou de sociedade, está o que Durkheim apelidou de “consciência colectiva” que, embora sendo muito mais forte nas sociedades tradicionais, onde a comunidade supera a consciência individual, desempenha igualmente um papel estruturante nas sociedades modernas (Malešević, 2004b). Durkheim apelida de “consciência colectiva” o conjunto de crenças e de sentimentos que é partilhado pela maioria dos membros de um grupo. Essa consciência é, por definição, difusa,

---

tendo em conta que há uma conformidade de todas as consciências particulares a um tipo comum. Nas sociedades tradicionais o indivíduo é, de alguma forma, absorvido pelo grupo. A “consciência colectiva”, isto é, o conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, é particularmente forte e impõe-se às consciências individuais (Durkheim, 1933: 79). Para Durkheim é a evolução progressiva da sociedade e, em particular, o desenvolvimento da divisão do trabalho que, enfraquecendo a “consciência colectiva”, vai autonomizar o indivíduo. O processo de modernização é construído, segundo o autor, em termos de uma diferenciação complexa que tem por base a divisão do trabalho que assegura uma superioridade funcional das sociedades modernas em relação às sociedades tradicionais. O desenvolvimento da divisão do trabalho, que provoca uma autonomia crescente do indivíduo, conduz a uma individualização dos objectivos e dos valores. De acordo com esta lógica, o indivíduo é um produto da ordem social (e não o contrário), pelo que estrutura e função actuam como condicionadores dos comportamentos individuais. Há que sublinhar o facto de, para Durkheim como para Weber e outros, ser no conceito de colectivo (ou de colectividade) que se desvenda o seu empreendimento enquanto sociólogos. A premissa de que a sociedade é algo mais do que a soma das suas partes ganha por esta altura uma relevância central que jamais perderá na análise sociológica.

### **Durkheim como precursor da teoria de sistemas**

Enquanto teórico fortemente inspirado pelo paradigma organicista, Durkheim, vai definir a sociedade como sendo um sistema, por analogia, como um organismo vivo, constituído de órgãos diferentes, cada qual com sua função específica. Para darem função e sentido ao todo, esses supostos órgãos inter-relacionam-se tornando cada função mutuamente dependente. Este autor entende essas funções como sendo coordenadas por um órgão central que exerce uma acção coordenadora para assegurar o funcionamento do organismo. Para Durkheim, este não é um processo estático mas, ao contrário, dinâmico. Possui uma dinâmica evolutiva, a partir de um estágio anterior, que ele denominou, como vimos anteriormente, de *solidariedade mecânica*. Evolui de uma forma de organização simples para uma forma de organização complexa. Para Durkheim, a sociedade, embora composta de indivíduos e indissociável deles, é uma ordem de realidade diferente, com a sua existência própria e propriedades específicas. Se é certo que, de acordo, com o tipo de solidariedade que

---

cimenta as sociedades estas podem ser diferenciadas (solidariedade mecânica *versus* solidariedade orgânica) não é menos certo que o todo assume sempre efeitos multiplicadores sobre a soma das partes. Nas sociedades organizadas por uma “solidariedade mecânica” o indivíduo é uma parcela de um todo que não se pode decompor. Nas sociedades estruturadas por uma “solidariedade orgânica”, por seu turno, o indivíduo tem uma tendência a sentir-se (mas não necessariamente a estar) isolado no corpo social e a reagir face a esta situação. Por exemplo, se tomarmos o processo evolutivo das sociedades, descrito na “divisão social do trabalho”, este processo (passagem de um tipo de solidariedade mecânica a um tipo de solidariedade orgânica) causa efeitos de retroacção negativos, efeitos esses que, de acordo com o autor, constituem a explicação fundamental das crises sociais e económicas do seu tempo. A importância de Durkheim para o estudo da “etnicidade” é, pois, de destacar e a sua influência em teóricos posteriores é algo, como veremos, incontestável.

### **Colectividade e Sentido**

Como vimos, o elo de ligação entre o individual e o colectivo pode encontrar-se, em Durkheim mas também em outros autores, em conceitos como os de “consciência colectiva” ou de “identidade social”. O conceito de integração, central na tradição sociológica funcionalista, é dependente do de “consciência colectiva”. A um enfraquecimento desta última corresponde um processo de mudança social que seria susceptível de levar à desintegração social na ausência de novos factores de solidariedade. A importância de certos meios (*medium*) para a construção social da “consciência colectiva” é, também, sublinhado por Durkheim. Por exemplo, a linguagem (e a língua<sup>151</sup>) torna-se o meio (*medium*) para verbalizar as representações colectivas<sup>152</sup> contribuindo para a sua perpetuação. A exteriorização da interioridade apenas ganha sentido através da comunicação. A linguagem, tal como as representações colectivas:

a) supera a experiência individual da realidade;

b) está antes e além dos indivíduos como condição de possibilidade para uma interacção significativa;

---

<sup>151</sup> Esta constatação em Durkheim irá ter sérias implicações em análises futuras de vários autores. Os sistemas simbólicos serão entendidos como estruturas estruturantes (e.g. mito, língua, arte, ciência) provindos da tradição neo-kantiana e serão vistos como instrumentos do conhecimento e da construção do mundo dos objectos, como “formas simbólicas”, que na inscrição de Durkheim tomam os fundamentos de uma sociologia das formas simbólicas, para se tornarem “formas sociais, quer dizer, arbitrárias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas” (Bourdieu, 1989).

<sup>152</sup> O conceito de representações colectivas de Durkheim (1898) é um conceito central na análise de uma identificação/identidade colectiva (Durkheim, 1995, Durkheim, 1895).

---

c) encontra-se tipificada numa rede transpessoal e intersubjectiva de regras.

Para Durkheim, a linguagem expressa a forma como a sociedade, como um todo, concebe os objectos da sua experiência, daí que nos possamos referir às noções que correspondem aos diferentes elementos da linguagem como sendo, no limite, representações colectivas. Por outro lado, há igualmente que constatar que a comunicação, especialmente a que respeita aos processos colectivos de construção de sentido é, no essencial, mediada por agentes ou estruturas exteriores ao indivíduo. Esta característica reflecte-se no desenvolvimento de representações colectivas e na maneira como se constrói o social<sup>153</sup>, a sociedade e a forma como colectivamente se percebe a sociedade.

Para Durkheim no momento em que dois ou mais sujeitos comunicam pressupondo algo externo a eles, que os une e os diferencia dos outros, surge uma identidade colectiva. A partir desta identidade social, surge uma definição cultural institucionalizada de uma sociedade de referência. O referente passa a ser o “nós”. Um “nós” composto por indivíduos que participam da estrutura de significações sociais da sociedade (e.g. normas, valores, mitos, ideias, projectos). Neste mesmo processo de “auto-produção”, a sociedade constrói, de acordo com Durkheim, um “Ideal de Sociedade”. Este ideal, nesta lógica, constitui-se a partir de uma (partilha de uma) rede de significações simbólicas.

Sintetizando esta ideia, para Durkheim, a sociedade não pode criar-se nem recriar-se, sem criar, por seu turno, alguma forma de ideal. Para citar Benedict Anderson (1983), no seu texto clássico: “a [identidade ética] é imaginada porque mesmo os membros da mais pequena nação nunca conhecerão a maioria dos outros membros, nunca se encontrarão com eles, ou mesmo ouvirão falar deles, e no entanto, na mente de cada um vive a imagem da sua comunhão” (Anderson, 1983: 6). Neste sentido, (é quase inútil afirmar-se que) qualquer sociedade é imaginada. A sociedade ideal é (sempre) parte da sociedade real. Estes não são nem pólos opostos, nem pólos divergentes, mas são uma e a mesma coisa. Para este autor, uma sociedade não é constituída somente pela massa de indivíduos que a compõem, pelo o espaço que ocupam, pelas coisas que usam, nem pelos movimentos que realizam, mas, acima de tudo, pela ideia que

---

<sup>153</sup> A importância da comunicação como estruturante no modo como se constrói a cabo-verdianidade será sublinhada num capítulo posterior.

---

tem de si mesma (uma espécie de consciência de si). Esta ideia de si, como se compreende, representa mas não substitui a realidade real. Imaginando-se não se (re)cria. Assim, na senda de outros autores construtivistas como Gellner (1984), Hobsbawn (1992) ou Anderson (1983), este pressuposto constrói a nossa *décima terceira tese*, central na nossa argumentação: *Tal como toda a sociedade é imaginada, toda a “etnicidade” é imaginada.*

### **Ser, parecer, dizer**

Durkheim é um dos primeiros autores a insistir sobre o isomorfismo existente entre as representações e as instituições, e também na ideia de que a forma com que classificamos as coisas é inter-dependente com as formas constituintes de uma dada organização social. Compartilhamos com o autor este postulado, isto é, a existência de uma inter-relação e uma correspondência entre as formas de organização social e os modos de pensamento social. O exemplo da forma como as representações colectivas se cristalizam em categorias de conhecimento é elucidativo. É-se, diz-se parece-se.

Ao afirmarmos que somos, que pertencemos a uma determinada categoria social, assumimos uma forma simbólica como identidade colectiva e verbalizamo-la numa categorização (e.g. “sou cabo-verdiano”). Estas categorias cognitivas tornam possível o entendimento inter-subjectivo face à realidade simbolicamente estruturada. Para Durkheim as representações colectivas expressam a maneira em que os grupos se pensam na sua relação com os objectos bem como as estruturas que os afectam. No caso das categorias deste tipo (i. é, “étnicas”) trata-se também de uma realidade simbolicamente segmentada, de uma segmentação que tem por base uma taxonomia das “etnicidades” possíveis. A partir daqui torna-se possível pensar que a maneira com que um grupo expressa o entendimento da realidade, espelhada nas suas representações colectivas, é uma forma de definir os contornos de um grupo e a sua “identidade” (Durkheim, 1995).

Numa reestruturação do seu próprio conceito de “consciência colectiva,” Durkheim, num artigo de 1898 intitulado “representações individuais e representações colectivas”, vai aproximar o conceito da concepção de “identidade colectiva” ou de “identidade social” (Durkheim, 1895). Durkheim vai insistir no papel das interacções individuais na emergência da “consciência colectiva”: as representações colectivas



---

são produzidas pelas acções e reacções trocadas entre as consciências particulares de que é constituída a sociedade. Para Durkheim, a síntese que daí resulta ultrapassa cada espírito individual, tal como o todo transborda a parte .

Na célebre fórmula de Durkheim, [é] a sociedade [que] cria um ser social em cada indivíduo (Durkheim, 1973). Neste contexto, a “consciência colectiva” não é o resultado da soma das consciências individuais mas sim algo externo a cada indivíduo e resume em si o conjunto de crenças e sentimentos comuns partilhados por uma sociedade. A “consciência colectiva” é a interiorização da “imaginação do nós”. Para Durkheim, esta “consciência colectiva” molda o indivíduo e permite (ou evita) que a sociedade não se transforme numa guerra de todos contra todos. Complementarmente, ao estruturar a sociedade, a “consciência colectiva” estrutura também o papel de cada indivíduo e as suas identidades/identificações. Lida de uma forma abrangente a identidade colectiva baseada numa “etnicidade” e a “consciência colectiva” partilham, como veremos, muitas características<sup>154</sup>.

### **A “etnicidade” como facto social**

Durkheim foi também, como se sabe, um autor fundador em termos de método. Sendo embora um herdeiro do positivismo (e pensando a Sociologia como uma ciência positiva) a sua abordagem metodológica em Sociologia revela-se de grande pertinência para os desenvolvimentos futuros da disciplina [e também da nossa própria argumentação futura]. Para Durkheim a Sociologia devia concentrar-se num objecto diferenciado e construir o seu método de observação. Como afirma:

ela [a Sociologia] tem um objecto. claramente definido e um método para estudá-lo. O objecto são os factos sociais; o método é a observação e a experimentação indirecta ou, por outras palavras o método comparativo. O que falta actualmente é traçar os quadros gerais da ciência e assinalar as suas divisões essenciais. (...) Uma ciência não se constitui verdadeiramente senão quando é dividida e subdividida, quando compreende um certo número de problemas diferentes e solidários entre si (Durkheim, 1953: 100).

Na sua obra “As regras do método sociológico” vai defender a ideia de que os factos sociais são coisas e, portanto, podem ser analisados como se de objectos se tratassem.

quando uma nova ordem de fenómenos se torna objecto da ciência, aqueles encontram-se já representados no espírito, não só por imagens sensíveis, mas também por espécies de conceitos grosseiramente formados. (...) o homem não pode viver no meio das coisas sem fazer delas ideias segundo as quais regula o

---

<sup>154</sup> Sobre o aprofundamento da noção de colectivo ou de colectividade relacionada com a etnicidade, o nacionalismo ou a globalização ver Malešević e Haugaard, 2002.

---

seu comportamento. mas, como essas noções estão mais próximas de nós e mais ao nosso alcance do que as realidades a que correspondem, tendemos naturalmente a substituí-las a estas últimas e a fazer delas a própria matéria das nossas especulações. Em vez de observar as coisas, de as descrever, de as comparar, contentamo-nos em analisá-las, em combiná-las. em vez de uma ciência de realidades, não fazemos senão uma mera análise ideológica (Durkheim, 1980 [1ed. 1895]: 41-42).

Uma ideia central no pensamento de Durkheim é de que todo o conhecimento é (socialmente) construído pelo que tende a existir uma descontinuidade radical entre ciência e saber corrente (senso comum). Durkheim afirma que “cumpro ao cientista, definindo rigorosamente os seus conceitos, submetendo as suas hipóteses à comprovação empírica, contrariar as interpretações vulgares, os elementos metafísicos, psicologistas e individualistas, nelas implicados” (Durkheim, 1980 [1ed. 1895]). Para Durkheim:

fizemos ver que um facto social não pode ser explicado senão por um outro facto social e, ao mesmo tempo, mostrámos como esse tipo de explicação é possível ao assinalar no meio social interno o motor principal da evolução colectiva. A Sociologia não é, pois, o anexo de qualquer outra ciência; é, ela mesma, uma ciência distinta e autónoma, e o sentimento do que tem de especial a realidade social é de tal maneira necessário ao sociólogo, que apenas uma cultura especialmente sociológica pode prepará-lo para a compreensão dos factos sociais (Durkheim, 1895: 143).

Deixando, por agora, passar incólume o (que á luz dos dias de hoje parece ser um) fundamentalismo de Durkheim, que despreza o senso comum enquanto fonte de dados para a Sociologia, realcemos o lado objectivista bem presente em Durkheim como pista para o que pensamos dever ser a metodologia a seguir no estudo da caboverdianidade.

Durkheim pensava que os métodos científicos deviam aplicar-se ao estudo da sociedade e acreditava que os grupos sociais apresentavam características que eram diferentes da soma dos comportamentos de cada indivíduo. No estudo de uma forma identitária colectiva, de uma identidade social, de uma identidade transnacional se preferirmos, este pressuposto cria desafios epistemológicos e metodológicos que nos obrigam a repensar o nosso posicionamento teórico. Neste percurso geram-se também obstáculos teóricos que nos obrigam a re-situar o nosso pensamento conceptual e desafiam o nosso acto de conhecer. Falar de obstáculo sugere, de imediato, a ideia de dificuldade, de força oposta ao que se tenta fazer, de entrave, de limitação. Contudo, é importante ressaltar que, em simultâneo, um obstáculo pode despertar um sentimento

---

de superação, de transposição destes limites, o que viabiliza a procura pelo conhecimento científico. É mais esta última ideia que pretendemos seguir. Por agora dediquemos alguma atenção ao contributo de um outro fundador clássico da Sociologia: Max Weber.

---

### *Max Weber*

The whole conception of ethnic groups is so complex  
and so vague  
that it might be good  
to abandon it altogether

Max Weber (1922/1968) in *Economy and Society*

Também Karl Emil Maximilian Weber (1864-1920) manteve um diálogo com muitos dos teóricos que o precederam ou foram seus contemporâneos. Se, como ele próprio costumava referir, manteve um diálogo constante com o fantasma de Marx, que se reflecte na sua abordagem teórica, manteve também um diálogo com Simmel, de quem vai colher diferentes conceitos e estratégias argumentativas ou com Durkheim, ainda que neste último caso se trate, sobretudo, de um diálogo de estranhos ou de um monólogo a duas vozes. Estranhamente, embora contemporâneos, os caminhos destes dois autores raramente se cruzam e, quando tal acontece, os diferentes paradigmas teóricos em que se enquadram impedem uma maior comunhão. Com Durkheim, Weber manteve sobretudo um diálogo conceptual implícito nos escritos dos dois autores. Um diálogo em que muitos dos seus temas e propostas teóricas partiam de um mesmo objectivo para atingirem resultados distintos.

Em comum com Durkheim, Weber teve, porém, alguns alicerces conceptuais, de que é exemplo o conceito de colectividade, como base para o seu empreendimento sociológico. Ao contrário de Marx ou Durkheim, Weber vai dedicar uma atenção especial á “etnicidade” que lhe permite construir uma teoria para as relações étnicas que mantém, ainda hoje, uma actualidade analítica substancial (Ruiz, 2002). Por contraste com Durkheim, Weber vai, contudo, assumir como unidade de análise os indivíduos, precisamente por considerar que são os únicos que podem ter fins ou intenções (observáveis) nos actos (que praticam). De facto, a distintiva contribuição de Weber pode mesmo sintetizar-se no modo como conceptualizou a identificação do

---

grupo como um resultado da prossecução de objectivos comuns, isto é, na coordenação de uma acção colectiva dos indivíduos (Malešević e Haugaard, 2002). Para além das divergências há, também, algumas sobreposições entre as análises de Weber e de outros autores clássicos que nos importa destacar. Max Weber, tal como Marx ou Durkheim, concentrou a sua análise social nas consequências da industrialização e no crescimento do capitalismo. Para Weber estes fenómenos originavam efeitos desintegradores pelo que, tal como outros autores seus contemporâneos, a questão sociológica principal seria também: o que torna a sociedade possível<sup>155</sup> ou, dito de outro modo, o que impede a(s) sociedade(s) de se fragmentar(em). Esta nova forma de abordagem analítica vai constituir-se como uma revolução na análise sociológica em relação aos autores já referidos. Esta análise vai, igualmente, implicar uma abordagem multidimensional empreendida pelo autor e balizada por alguns conceitos centrais a que dedicaremos uma particular atenção.

### **Teoria sociológica, Teoria da Acção, Teoria da estratificação**

Sem dedicar às migrações um papel central na sua análise, Weber vai afirmar a migração como um factor incidental capaz de criar novas “classes sociais”, “grupos de status” ou “grupos étnicos” e, nomeadamente, através da análise desenvolvida na obra póstuma “*Economia e Sociedade*”, vai tornar-se um importante fundador do modo como entendemos hoje a “identidade étnica” ou a “etnicidade” e, no caso da nossa linha de argumentação, tornar-se um importante autor base. Weber é um autor a que recentes revisões da literatura sobre “etnicidade” começam a reconhecer a sua condição de pioneiro pelo facto de ele assinalar o papel dos marcadores culturais (e.g. “étnicos”) como recursos políticos para a acção social (Hutchinson e Smith, 1994 e 1996). Assim, se a migração, enquanto movimento de indivíduos, não é para Weber causa imediata e consequente, ela pode tornar-se, porém, uma variável explicativa, para a mudança social.

É no capítulo sobre “grupos étnicos” da sua obra “*Economia e Sociedade*” que melhor compreendemos a sua argumentação (Weber, 1968 [1.ed. 1922]). No entanto, elementos da sua “teoria da etnicidade” encontram-se também dispersos por outras obras como “*Ancient Judaism*” (Weber, 1952) ou “*Religions of Índia*” (Weber, 1967) bem como em artigos sobre Du Bois (Weber, 1961). No seu conjunto, estas análises

---

<sup>155</sup> Esta expressão tem origem num texto da autoria de Simmel que mostra a centralidade da questão (Simmel, 1910).

---

recentram a importância da “etnicidade” como conceito explicativo da mudança social ou como fonte de acção social e permitem construir uma base sólida para muitas das “teorias da etnicidade” posteriores a este autor.

Siniša Malešević, na sua análise da influência de Weber na sociologia da “etnicidade” contemporânea, mostra que o autor concentra a força da sua argumentação em torno de quatro pontos principais (Malešević, 2004a: 25):

- 1) A “etnicidade” como uma forma de um “grupo de status”;
- 2) A “etnicidade” como um mecanismo monopolista de “fechamento social”;
- 3) A multiplicidade de formas “étnicas” de organização social;
- 4) A “etnicidade” relacionada com a mobilização (para a acção) política.

Para Weber, o único autor dos clássicos fundadores que enceta uma definição explícita dos “grupos étnicos” (*Ethnische Gemeinschaften*), estes devem ser definidos como:

grupos humanos que partilham uma crença subjectiva na sua ascendência comum, por causa das semelhanças físicas ou de hábitos, ou ambas, ou devido às memórias da colonização e migração; num outro sentido, não é importante a existência ou não de uma relação de sangue objectiva (Weber, 1968 [1.ed. 1922]: 389).

Nesta definição weberiana algumas características devem ser sublinhados. Em primeiro lugar, a “etnicidade” aparece, para Weber, na base de uma crença particular de um grupo, isto é, a “etnicidade” não é algo objectivo ou objectivável; segundo, a “etnicidade” está imbricada num restrito sentimento de pertença a uma ascendência comum (*common descent*). Por último, embora esta crença numa ascendência comum seja, na maioria dos casos, apenas imaginada, é reforçada e/ou reconfirmada no pressuposto de uma semelhança cultural ou fenotípica, na base de uma memória colectiva comum, de uma tradição ou de um *habitus*<sup>156</sup>. No entanto, para Weber, por mais forte que seja esta crença, não é suficiente para desenvolver ou estruturar uma “etnicidade” consequente. Weber dá o exemplo de grupos baseados numa relação de semelhança ou compadrio (*kinship*) para mostrar que a formação de um grupo social pode ocorrer mas que não é capaz de gerar um grupo “étnico”, precisamente porque não existe uma identidade/identificação presumida nem existe uma lógica de acção

---

<sup>156</sup> Habitus é uma noção filosófica antiga, com origem no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval, que foi recuperada a partir dos anos 1960 por Pierre Bourdieu como um conceito delineado para transcender a oposição entre objectivismo e subjectivismo. O habitus é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade se incorpora nos indivíduos sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modo determinado, que então as orientam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social. Cf. Fowler, 2000.

---

social potencial. Para Weber a formação de “grupos étnicos” está dependente de uma acção social e/ou política concreta. Uma vez em acção estes grupos podem funcionar como um tipo de “grupo de status”. Como afirma Weber “é principalmente a comunidade política, independentemente de quão artificialmente organizada está, que inspira a crença na etnicidade comum” (Weber, 1968 [1.ed. 1922]: 389).

Deste modo, Weber, para desconstruir o modo como se formam grupos sociais, vai necessitar de explorar o conceito de “grupo de status” contrastando-o com o de “classe social” de Karl Marx; vai precisar de compreender os mecanismos de acção social; e, vai, igualmente, carecer de pensar a heterogeneidade do social. Acompanhemos esta análise através de um aprofundamento teórico-conceitual da análise weberiana.

### **Vergemeinschaftung e Vergesellschaftung<sup>157</sup>: uma evolução pós-Tönnies**

Na sua tentativa de compreender o modo como os indivíduos formam e estruturam “grupos sociais” e quais os seus objectivos, Weber vai prestar uma maior atenção aos processos que as produzem ou as transformam em detrimento de uma menor atenção às categorias sociais. Partindo de uma avaliação crítica da conceptualização de Tönnies e da sua distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, Weber vai afirmar que uma relação social deve ser apelidada de “socialização comunitária” (*Vergemeinschaftung*) quando a orientação para a acção (social) for baseada em relações sociais fundadas sobre o sentimento subjectivo (tradicional ou emocional) de pertença a uma mesma colectividade. Uma relação social deverá ser chamada de “socialização associativa” (*Vergesellschaftung*) quando a orientação para a acção (social) for fundada no compromisso ou na coordenação de interesses motivados de forma racional (em valor ou em finalidade) (Weber, 1968: 54).

Para Weber os “tipos sociais” a que se referia Tönnies deveriam ser vistos como formas de ligações sociais (e não como “sociedades reais”) e como processos típicos de socialização (*sozialisierung*) que coexistem nas sociedades históricas segundo

---

<sup>157</sup> Não existe uma tradução para a língua portuguesa que seja única e consistente, dos termos “Vergesellschaftung” e “Vergemeinschaftung”. Aliás mesmo em inglês são diversas as traduções possíveis. Um grupo de proeminentes sociólogos que traduziram *Wirtschaft und Gemeinschaft* (Economy and Society) escolheram “communal social relationship” para *Vergemeinschaftung* e “associative social relationship” para “Vergesellschaftung” (cf Weber [1922] 1968, 40). Não é que não concorde (nem ousaria discordar) destes autores, no entanto, e em consonância com outros autores, e também, no intuito de sublinhar o carácter processual dinâmico desta integração, ao invés da rigidez da categorização, preferi usar os termos “socialização associativa” e “socialização comunitária”.

---

combinações muito variáveis. A definição de Weber assenta assim, já não na assunção de uma variabilidade das vontades, como em Tönnies, mas na acção racional dos actores sociais na preparação para uma acção social.

Ao referir-se à socialização, Weber vai colocar a ênfase no processo, isto é, no carácter processual da integração social e não tanto ao seu resultado. A socialização seria, no entender do autor, um processo de integração social. Por outro lado, a sua utilização do termo *socialização* destaca a ideia de que a “socialização comunitária” e a “socialização associativa” não constituem sistemas sociais *per si*, nem comunidades ou associações distintas, separadas entre si, mas que esses modos de socialização são elementos constituintes da totalidade, ou seja, de processos de integração social (Weber, 1968)<sup>158</sup>. Esta distinção entre uma situação e um processo acrescenta dinâmica à análise da realidade social e permite uma melhor compreensão da complexidade social pois, de certa forma, possibilita a existência de diferentes tempos e ritmos de processos de socialização e, deste modo, de diferentes estádios de integração social. Simultaneamente, porém, esta ligação dos processos a estádios diferenciados torna possível uma estratificação da sociedade de acordo com estes estádios e segmenta os próprios processos em que estes decorrem. Nesta estratificação potencial tanto a “etnicidade” como o “fechamento social” em torno de uma crença numa ancestralidade comum desempenham um papel importante.

Estes pressupostos da existência de uma dinâmica processual acabarão por se reflectir no modo como a “etnicidade” será conceptualizada em autores posteriores. Sem quereremos roubar etapas nesta descrição, queremos referir que é a partir dela que se construirão teorias da integração segmentada dos imigrantes e seus descendentes, numa lógica extensível a outros grupos sociais. A confrontação das fases de integração social dos imigrantes e seus descendentes com as correspondentes fases da sociedade de acolhimento levará, por exemplo, alguns autores a segmentar os processos de assimilação ao longo do tempo (de gerações) e a construir roteiros potenciais de integração (Portes e Zhou, 1993). Mais à frente neste texto voltaremos a esta lógica analítica capazes de ajudar a explicar os desenvolvimentos das lógicas de coesão social nas sociedades contemporâneas.

---

<sup>158</sup> Subsequentemente, estas duas modalidades de socialização foram rebaptizadas, e, de alguma forma, redefinidas como “integração social” (social integration) e “integração sistémica” (system integration) e vistas como formas contraditórias e/ou combinatórias entre “individualismo” e “colectivismo”. Sobre este tema ver Giddens, 1984 e Luhmann, 2007.

---

### **“Socialização comunitária” versus “socialização societária”**

Na sua indagação teórica, Weber vai aprofundar as noções de *Vergemeinschaftung* e de *Vergesellschaftung* desconstruindo e aprofundando a operacionalização destes dois conceitos. Assim, para o autor, as formas de “socialização comunitárias” dizem respeito a dois grandes tipos de acção de que resultam distintas formas de acção social:

(i) por um lado, a acção que se apoia na tradição, nos laços transmitidos pela filiação e pelas heranças culturais;

(ii) por outro, a acção que resulta da identificação colectiva e emocional (*affektual*) a um mesmo líder carismático.

Por seu turno, as formas de “socialização societárias” referem-se a dois tipos de racionalidade:

(i) a relação com os valores ou racionalidade axiológica (*wertrationalität*) que serve de base aos acordos racionais por compromisso mutuo e;

(ii) a relação instrumental dos meios para atingir um fim que se impõe por ela própria (*Zweckrationalität*), isto é, por exemplo a racionalidade económica, mas também a associação voluntária dos indivíduos para defender os seus interesses (Dubar, 2006: 30-31).

Esta lógica conceptual (bi)polar de segmentação societária tem muito em comum com as construções teóricas de Tönnies ou de Durkheim, como demonstrámos anteriormente, e as similaridades entre elas não se esgotam nesta polarização. No entanto, através da ligação destes conceitos à ideia de acção social, Weber vai mais longe do que os autores acima citados. Por exemplo, Weber vai também distinguir entre os processos de “socialização comunitária” que decorrem de relações comunitárias baseadas na família, numa pertença a tribos ou clãs ou numa identidade partilhada baseada na “etnicidade” (recordamos que para o autor, esta é entendida primariamente como uma crença numa presumida ancestralidade comum). Ou seja para Max Weber diferentes tipos de relações sociais originam também acções distintas e são influenciadas por múltiplas lógicas e várias dimensões que tornam este processo complexo.

De acordo com estas premissas, construímos a nossa décima quarta tese. *Assumindo a integração social como processo, importa compreender quais as variáveis que nele*



---

*intervêm. Processos de socialização contrastantes e, por vezes, mesmo conflituais são despoletados: (i) pela migração no caso da primeira geração; (ii) pelo conflito entre processos de socialização de base familiar (ou “étnica”) e processos de socialização na esfera pública local no caso dos descendentes de imigrantes ou segundas gerações. Estes distintos processos de socialização são importantes factores de “identificação/identidade” “étnica”.*

## **O conceito de “fechamento social” em Max Weber**

Através da utilização de conceitos como o de “fechamento social”<sup>159</sup> (*social closure*), “grupos de status”, de “classe” ou de “honra”, Weber vai expandir a distinção entre grupos sociais para além da dimensão económica de forma a enquadrar outras variáveis. Todos estes conceitos encontram uma aplicação no campo da “etnicidade” e, através deles, reduzimos a complexidade social numa perspectiva de compreensão analítica. Pela sua importância enquanto elemento caracterizador do grupo, iniciamos a nossa jornada por estes conceitos pelo de “fechamento social” em Weber.

Max Weber prestou atenção aos processos de mobilização de identidades e de formação ou configuração de “fronteiras étnicas” - o que o autor chamaria de “acção comunitária política” - como fazendo parte de processos de “fechamento social” e de “usurpação social” dos grupos. Estes processos fariam parte de estratégias identitárias para a monopolização ou perseguição de vantagens políticas e/ou económicas, ou seja, seriam processos com objectivos para uma acção social (Ruiz, 2002: 82).

A estruturação social dos grupos a partir de um conjunto de características: seja uma ascendência comum, seja uma crença numa ascendência comum, ou qualquer outra característica definidora encontra uma das suas bases no conceito de “fechamento social” dos grupos sociais enquanto tal. Este conceito vai tornar-se uma ferramenta

---

<sup>159</sup> Os conceitos de “fechamento social” e de “usurpação social” foram popularizados na teoria weberiana de estratificação social”. De uma forma resumida podemos afirmar que são dois conceitos que dão conta de dois tipos recorrentes de estratégias colectivas relacionadas entre si de fenómenos de estratificação e conflito social. Resumidamente podemos afirmar que o “fechamento social” é o processo através do qual as colectividades tratam de maximizar as recompensas económicas e políticas, limitando o acesso a elas por parte de outros candidatos. Este processo implica a necessidade de designar e vigiar a prevalência de certos atributos sociais ou físicos (e.g. língua, religião, ascendência, credenciais académicas, etc.) como base justificativa da exclusão de outros grupos que passam a ser categorizados como «estranhos ao grupo» (Ruiz, 2002). Estas estratégias de fechamento social de tipo excludente não são exclusivas dos grupos mais privilegiados mas tendem a ser desenvolvidas pelo conjunto dos grupos de um sistema de estratificação. Simultaneamente, porém, estas acções de “fechamento social” excludente podem provocar reacções correspondentes por parte daqueles contra os quais são dirigidas (Weber, 1922/1984: 31-37 e 342-346). Uma aplicação das teses weberianas sobre a formação de “comunidades étnicas” a partir do desenvolvimento de mecanismos de fechamento e usurpação social pode ser encontrada no trabalho de Neuwirth (1969: 148-163) sobre as relações raciais nos Estados Unidos da América (cf. Neuwirth, G. (1969): «A Weberian Outline of a Theory of Community: Its Application to the Dark Ghetto», *British Journal of Sociology*, n.º 2, pp. 48-163).

---

analítica para o processo de formação e dissolução dos grupos em diversas esferas da vida em sociedade e, sobretudo, uma ferramenta da sociologia da (e na construção de) fronteiras inter-grupais. Complementarmente, o conceito de “fechamento social” de Weber vai permitir sublinhar o modo como os grupos sociais são constituídos (em diferentes graus) através da construção de fronteiras simbólicas (isto é, de uma categorização); através de colectividades com graus de grupismo prévio variável; e, também, o modo como tais colectividades se transformam em grupos sociais com o potencial de reconhecer e agir no interesse colectivo gerando (ou potenciando) uma mudança social. Para Weber o papel destes “marcadores culturais” como recurso político mobilizável para a acção deve ser assinalado (Ruiz, 2002).

O conceito de “fechamento social” é, em Weber, iminentemente relacional. Pretende contextualizar as motivações ideais e materiais para construir fronteiras entre o “nós” e os “outros” (Weber [1922] 1968:43) daí a sua importância na análise da “etnicidade”. O conceito de “fechamento social” em Weber implica igualmente uma assumpção de que existe uma variação na intensidade dos grupos ao longo de diferentes dimensões (do Espaço-Tempo) mas também de “diferentes sistemas funcionais”<sup>160</sup> da vida em sociedade. Assim, por exemplo, o confronto “nós-outros” pode gerar um fechamento grupal que cause uma exclusiva endogamia nalguns aspectos da vida social (e.g. casamento) mas uma muito maior abertura noutras esferas da vida social (e.g. trabalho) contribuindo para a integração em diferentes sistemas funcionais.

O conceito de “fechamento social” é, como se compreende, de uma grande riqueza argumentativa por si só e pelos conceitos que arrasta consigo. A fronteira que agrega é também a fronteira que separa (é, de facto, a mesma). O grupo que se forma e se consolida no interior de um limite socialmente construído, é o resultado de uma escolha, do uso da racionalidade como mecanismo de construção social mas, por vezes, tal racionalidade escapa aos próprios actores e a fronteira tem então consequências reais. Este conceito (implícito em Weber) de construção de fronteira(s) é essencial na conceptualização da “etnicidade” tal como vem sendo entendida ao longo das últimas décadas<sup>161</sup>. As fronteiras construídas através do “fechamento social” podem representar interesses parciais (isto é, só de alguns), mas têm

---

<sup>160</sup> Para usar aqui (antecipando argumentações futuras) uma conceptualização de Luhmann, 1995.

<sup>161</sup> Sobre o conceito de fronteira ou limite (border) ver, entre outros, os clássicos textos de Barth, 1969.

---

implicações para todos. Podem mesmo transformar-se num recurso para aqueles que pretendiam excluir ou desapossar (Parkin, 1981).

Este conceito de “fechamento social” em Weber poderá, como veremos, ser articulado com a ideia de integração em diferentes sistemas funcionais de Luhmann mostrando a sua actualidade e persistência. Se actualizarmos Weber a partir de Luhmann (o que é quase uma heresia), a não inclusão em alguns sistemas funcionais (e.g. a política) não impediria a plena inclusão em outros sistemas funcionais (e.g. economia) o que tornaria este “fechamento social” em torno de uma “etnicidade” partilhada um constrangimento mas não uma causa inultrapassável na integração social (Luhmann, 1995). Neste caso a “integração social” seria também ela segmentada e as consequências do “fechamento social” seriam localizadas. Voltaremos a este assunto<sup>162</sup>.

### **A centralidade do conceito de “grupo de status” na análise da “etnicidade” em Max Weber**

O conceito de “grupo de status” (*Stände*) de Max Weber pode (e a nosso ver deve) ser visto com estando estreitamente ligado ao conceito de “etnicidade” (Weber, 1978: 930–8, 385–98)<sup>163</sup> ainda que esta associação raramente tenha sido devidamente explorada. Como é sabido, o conceito de “grupo de status” é definido através de uma confrontação com o conceito de “classe social” permitindo distinguir as suas características essenciais:

em contraste com a simples e economicamente determinada “classe social”, queremos denominar de “grupo de status” cada componente típico das probabilidades de vida dos Homens [*sic*] que sejam determinadas por uma avaliação social de honra (*honour*) específica, positiva ou negativa. Esta honra pode estar relacionada com qualquer qualidade partilhada por uma pluralidade de indivíduos, e claro, pode ser ligada a uma classe social: as distinções de classe estão ligadas das formas mais variadas às distinções de status. A propriedade como tal não é sempre reconhecida como qualificação de status, mas a longo prazo é, e com extraordinária regularidade. No entanto, a honra de status não tem que, necessariamente, estar ligada a uma situação de classe. Pelo contrário, encontra-se normalmente no lado oposto às pretensões da propriedade absoluta (Weber, 1978: 932)<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Se tomarmos este argumento no estudo da identidade cabo-verdiana (e fã-lo-emos mais à frente) compreendemos alguns dos processos de integração em distintos sistemas funcionais como estando relacionados com a lógica conceptual do “fechamento social” em Weber. O caso cabo-verdiano é particularmente acutilante na demonstração de como o “fechamento social” (o já referido “nos ku nos”) tem consequências diferenciadas em Espaços-Tempo diferentes. Estas consequências podem, obviamente, ser positivas ou negativas e têm extrapolações para o resto do mundo social.

<sup>163</sup> Esta ligação não é nova, nem foi por nós inventada, tendo sido amplamente discutida por vários autores. Cf., nomeadamente, Parkin, 1981 e Turner, 1988.

<sup>164</sup> Citado em Wright, 2002.

---

Como se infere do excerto acima, Weber estratifica a sociedade de uma maneira multidimensional, isto é, tendo como base o conjunto de dimensões como a economia, o estatuto ou o poder, constrói uma segmentação social. Esta abordagem permite uma análise mais sofisticada da estratificação social do que a possível quando esta é reduzida às variações na situação económica, permitindo, neste caso, uma observação de outras causas possíveis. Por outro lado, permite ultrapassar (mas não desprezar) a inflexibilidade do conceito de “classe social”, muito mais objectivo e, nesse sentido, mais rígido.

Para Weber o modelo marxista, ainda que fonte de hipóteses frutuosas, era demasiado simples para lidar com a hipótese da estratificação social devido à sua indexação a uma causalidade exclusiva (a posse de capital). Enquanto Marx salientou (quase) exclusivamente os factores económicos como determinantes da “classe social”, Weber vai sugerir que os interesses económicos deveriam ser vistos como um caso especial de uma categoria mais vasta de “valores” que incluem muitas outras coisas que não são, nem interesses, nem económicos, no sentido comum dos termos. O autor pretendeu desta forma estabelecer uma distinção entre as duas fontes possíveis de hierarquização social: a “classe social” e o “grupo de status”, reservando o conceito de “classe social” em exclusivo para a estratificação económica.

O conceito de “classe social”, longe de ser abandonado por Max Weber, orientou-o como premissa para analisar a acção social. Uma “classe social” não é, para o autor, uma comunidade, mas um grupo humano que partilha uma determinada situação/condição e em que esta é (ou pode ser) uma base possível e, às vezes, frequente, para uma acção de grupo (e.g. a classe operária). Uma “classe social” decorre, por exemplo, de um grupo de indivíduos que partilham uma mesma situação económica ou de mercado (situação da classe). A pertença a uma “classe social” é individual e depende da posição do indivíduo no mercado daí que seja estritamente baseada numa dimensão económica. O “grupo de status” é algo distinto. Pressupõe uma noção de colectividade, isto é, refere-se, normalmente, a comunidades (ainda que amorfas). Para Weber a distinção entre “grupo de status” e “classe social” é, no essencial, uma dissemelhança analítica consequencial. “Classe social” e “grupo de status” (mas também a “etnicidade”) têm em comum, no entanto, o facto de se

---

construírem a partir de formas diferentes (mas relacionadas) de estratificação social (Chan e Goldthorpe, 2006) um facto social que, a nosso ver, vale a pena investigar.

Para Weber a formação/manutenção de um “grupo de status” deve ser associado aos estilos de vida, e, conseqüentemente, ao consumo de bens produzidos e/ou consumidos. Ou seja, a “classe social” poderá ser inferida por uma observação de uma posição social de base económica, já o “grupo de status” implicará uma observação de uma actividade social (e.g. a produção ou consumo)<sup>165</sup>. Não se trata, no entanto, de meros consumos ou produções. Ficar por aqui seria uma simplificação abusiva. O conceito de “grupo de status” em Weber vai ser definido igualmente através da incorporação da noção de “honra” e da noção de “prestígio” e associa (ou expressa-se) através de um estilo de vida característico.

A pertença a um “grupo de status” fornece aos seus membros um sentido de dignidade que é incorporado num sentimento de prestígio e honra social do grupo e, de forma particular, esse facto pode ser constatado no caso dos grupos “étnicos” (Malešević, 2004a: 25). Ser ou não ser, a questão primordial de pertença, é uma questão valorativa (auto e hetero valorativa) que decorre da “honra” e “prestígio” associadas ao grupo. Uma “honra” e “prestígio” que, na maioria dos casos, segue uma premissa de oposição. Por isso, mas não só, o “grupo étnico” constrói-se numa contraposição com o resto do mundo social, como se pertencer (fazer parte, ser incluído) ao grupo fosse uma questão de orgulho, preconceito e poder tudo junto. O status de pertença é, neste sentido, positivamente incorporado pelo grupo que recorre a mecanismos de responsabilização colectiva (a “honra”) para construir o “prestígio”. Esta dimensão valorativa de pertença pode ser tornada visível através de vários exemplos ao longo da história das migrações em que um grupo se valoriza face aos outros e auto-constrói uma ideia de si que é, depois, valorizada pelos outros. Mas, o inverso pode igualmente suceder.

### **Honra e prestígio. Orgulho e preconceito**

Graças à importância concedida por Weber à “honra”, ao “prestígio” ou aos “valores”, torna-se possível ultrapassar a visão simplista (que opõe as acções fundadas nos interesses económicos às que dependem dos “valores”) e alargar a

---

<sup>165</sup> Daí que, como veremos, o consumo ou a produção de artefactos ou conceitos ditos “étnicos”, servirá como indicio para a tipificação dos grupos enquanto “étnicos” num paralelismo conceptual com o “grupo de status” weberiano (Halter, 2000).

---

análise de modo a incluir o jogo concomitante dos interesses ideais e materiais (Juteau, 1999: 14). De facto, a análise weberiana dos “grupos étnicos” mostra-se particularmente acutilante neste caso. Complementando o ideal de hereditariedade associado ao “grupo étnico” (*common descent*), com o sentido derivado do grupo enquanto “grupo de status”, a afirmação socialmente distintiva realiza-se com a promoção de um “fechamento social”, através de uma endogamia social, por uma cultura partilhada e pela tradição. Esta lógica de hereditariedade do (ou no) “grupo de status” expressa-se através do que Weber apelidou de “honra étnica” que é definida por:

a convicção da excelência dos meus hábitos e da inferioridade dos hábitos do outro; a convicção que sustenta o sentido de honra étnica, é na realidade muito semelhante ao sentido de honra dos grupos de status distintos. O sentido de honra étnica é uma honra específica das massas, pois está acessível a qualquer um que pertença à comunidade de ascendência comum subjectivamente pensada (Weber, 1968 [1.ed. 1922]: 391)

A partir desta definição são possíveis, pelo menos, duas delimitações de fronteiras para o “grupo étnico”: (i) ou a criação de uma fronteira baseada numa crença (implícita ou explícita) de “povo escolhido” que se autonomiza através da crença num “grupo de status” eterno e imutável (e.g. os judeus); ou, numa segunda linha, (ii) em que a demarcação se faz pela imposição do poder e das suas diferentes distribuições em Espaço-Tempo concretos (e.g. negros *versus* brancos; colonizador *versus* colonizado). Neste último caso, muitas vezes o aviltamento do “outro” (que mais não é do que a efectivação de um exercício diferencial de poder) cristaliza a fronteira e a “etnicidade” torna-se um mecanismo monopolista de “fechamento social”. Neste caso a existência de um status diferenciador é contextual, não democrático e não necessariamente transmissível geracionalmente. Para ambos os casos existem exemplos ao longo da história (e mesmo da história de Cabo Verde) que nos dispensamos de apresentar aqui. Esta ideia de Weber traduz-se numa espécie de naturalização do “grupo de status” através de uma coexistência horizontal e tem como vantagem para os membros do grupo o facto de ser transmissível geracionalmente e, de certa forma, democrática, todos são iguais entre iguais.

Para Weber, o “grupo de status” de base “étnica” vai adquirir o seu prestígio através de um cálculo racional em que vai avaliar a “honra” de pertencer ao grupo de uma forma positiva, identificando-se com o grupo pelos ganhos potenciais que lhe advêm

---

dessa pertença colectiva e não através de uma racionalização da sua própria identidade. Para Weber:

honra de status é habitualmente expressa pelo facto de, acima de tudo o resto, ser esperado um estilo de vida específico daqueles que desejam pertencer ao círculo (Weber 1978: 932).

Esta identificação é feita numa lógica do topo para a base (*top-botton*) e não da base para o topo (*botton-up*), não se trata de uma associação de entidades mas de uma associação com uma entidade já existente. Tomada como exemplo analítico, esta distinção permite compreender algumas “categorias de prática” (ex. Latinos ou asiáticos) como “grupos étnicos” agregadores em determinados contextos e a sua rejeição em contextos alternativos (e.g. EUA ou Europa). A identificação com o (e no) grupo é (também aqui) contextual e contingente.

Weber vai, neste âmbito, defender que uma situação de status (*status situation*) daqui derivada pode ser tanto positiva como negativa e que, por vezes, a retroacção (*feed-back*), do grupo sobre o indivíduo, pode ter consequências inesperadas. Veja-se o exemplo de um grupo de indivíduos fenotipicamente distintos da maioria num dado espaço (o que vulgarmente se entende por minoria “étnica” ou minoria “racial”) em que as consequências tanto podem ser positivas como negativas (e.g. dois casos extremos exemplificam esta lógica: os brancos no sistema de apartheid Sul-africano na primeira metade do século XX e os negros nos EUA no mesmo período). Neste, como noutros casos, a cor da pele poderá retroagir sobre os indivíduos conferindo-lhes uma “etnicidade imposta” que não sendo racionalmente escolhida tem para eles efeitos reais. Diferentes fenótipos com uma mesma origem geográfica acolherão (e serão acolhidos por) diferentes “etnicidades” no seu destino migratório. O caso dos cabo-verdianos nos EUA ilustrará perfeitamente esta situação. Voltaremos a esta análise posteriormente.

### **“Etnicidade” como (simples!) crença numa ancestralidade comum?**

Como se depreende do que foi dito acima, o conceito de “etnicidade” não foi definido pelos “Pais Fundadores” da Sociologia, (apenas) através das características raciais ou culturais, sendo pensado, em Max Weber (1922), através da ideia de uma pertença (temporária ou permanente) subjectivamente definida, construída em alicerces conceptuais fortes como o de “fechamento social” ou o de “grupo de status”. Este

---

autor enuncia, sobre esta base, uma definição não tautológica ou substancialista. Max Weber define “grupos étnicos”, para retomarmos uma definição já expressa, como aqueles:

que alimentam uma crença subjectiva numa comunidade de origem, fundada nas semelhanças de aparência externa ou nos hábitos comuns, ou em ambos, ou nas recordações da colonização ou da migração, de tal modo que esta crença se torna importante para o desenvolvimento de um projecto de existência comum, pouco importando que uma comunidade de sangue exista (ou não) de forma objectiva (Weber, (1921) 1971: 416).

Ao definir o grupo “étnico” através de uma crença subjectiva numa origem comum, Weber vai sublinhar a não necessidade de fixar a fonte da “etnicidade” pelo que a importância de esta ser real ou imaginada está por ser determinada. A análise de Weber acaba por abrir caminho para uma desobrigação positivista e para uma valorização de outras esferas (como a do sentir) em detrimento da total objectivação da “etnicidade”. De facto, se o principal argumento sociológico weberiano é o de afirmar a “etnicidade” como uma crença numa origem comum é, a partir desta ideia, que se torna necessário examinar as origens e as consequências desta crença na acção individual e colectiva (Fenton, 2003: 62). Para este autor, a base da identidade “étnica” é, portanto, a presunção e/ou crença numa ascendência comum (Weber, 1961). Mas isto não quer dizer que este conjunto de características garanta a existência do “grupo” enquanto tal. Afirmar Weber:

não é de forma alguma verdade que a existência de qualidades comuns, contextos comuns, ou modelos comuns de comportamento impliquem a existência de uma relação social comum. Assim, por exemplo, a existência de uma herança biológica comum, pela qual as pessoas são classificadas como pertencendo à mesma raça, não implica naturalmente nenhum tipo de relação comum entre elas (Weber, 1968 [1.ed. 1922]: 42).

O que Weber afirma é a possibilidade de uma não “etnicidade” herdada. Por ser filho de um português não estamos “condenados” a ser “eticamente” portugueses. Agora, há variáveis, como o fenotipo, o Tempo e o Espaço, que podem influenciar a capacidade das opções.

### **A “etnicidade” como uma construção social consequente**

Para Weber “etnicidade” deve ser procurada na actividade de produção, manutenção e aprofundamento das diferenças, cuja objectividade não pode ser avaliada, independente da significação que lhes atribuem os indivíduos no decorrer de suas relações sociais. Ou seja, mais do que nos discursos dos indivíduos que justificam a



---

sua própria “eticização”, a “eticidade” deve ser, de acordo com a análise weberiana, analisada nos processos que causaram a necessidade de uma justificação. Neste sentido, uma comunidade é definida como “étnica” quando tal pertença “existe” para além da sua subjectivização, isto é, quando é sentida subjectivamente como característica comum pelos seus membros. No entanto, por si só, tal não é suficiente. As suas causas profundas têm que ser procuradas além dessa justificação verbalizada, isto é, não chega afirmar a pertença é necessário procurar além desta (Weber, 1968). É a partilha de uma crença numa "origem comum" que estabelece um sentido de homogeneidade para os membros de uma comunidade, bem como de heterogeneidade em relação aos diferentes grupos no exterior desta (Weber, 1968). Para Weber tal deve ser procurado, nomeadamente, numa associação de uma crença numa partilhada ascendência comum, com uma lógica de maior ou menor “fechamento social”, com a agregação da ideia de “honra” e de “prestígio” e, também, com a formação de “grupos de status” de base étnica. Deve, contudo, mais do que ser descrita, poder ser observada na acção social que daí decorre. A “eticidade” é, neste sentido, uma construção social consequente.

De acordo com a sociologia compreensiva de Weber, a ideia de "origem comum" é central e liga-se às concepções de "disposição" e de "pertença". Numa imbricação das lógicas “raciais” com as “étnicas” Weber vai tentar ultrapassar o estereótipo do fenotipo. Para Weber, as "disposições raciais" estão associadas à herança biológica, hereditariamente transmissíveis, mas não são, por si só, capazes de dar conta das formas de organização colectiva, pois a pertença realiza a união entre pessoas de descendências raciais diferenciadas, mas que partilham a crença numa origem comum<sup>166</sup>. O sentido de pertença, assinalado por Weber, amplia uma compreensão da importância da diversidade cultural, na medida em que a "solidariedade étnica" se manifesta “apenas” no confronto com elementos “estrangeiros”, como oposição, apreciação ou desconsideração pelo que é diferente, despertando através deste conflito (entre o "nós" e os "outros") o sentido de pertença colectiva que origina a unidade grupal. Complementarmente, não há na sociologia de Weber, uma demarcação fundamental a operar entre as “disposições raciais” e as “disposições adquiridas” pelo

---

<sup>166</sup> O caso cabo-verdiano é, mais uma vez uma ilustração excelente desta ideia mas poderíamos encontrar outros exemplos como os brasileiros ou até mesmo, numa lógica não sobreponível, os judeus..

---

*habitus*<sup>167</sup>, isto é, pelos costumes, já que ambas dão lugar a uma “comunidade de sentido”, sendo factores que actuam conjunta ou isoladamente na formação dos “grupos étnicos”. Para Weber, não são os atributos individuais, nem a consciência desses atributos que provocam a emergência de fronteiras. A “etnicidade” é sobretudo o produto das relações sociais e deve ser entendida enquanto tal. O modo como a identidade “étnica” se manifesta revela muito das lógicas latentes por detrás da construção identitária. Veja-se, por exemplo, a distinção entre “modo expressivo” e o “modo instrumental” assinalada por Isajiw Wsevolod. Este autor apresenta o “modo expressivo” de uma identidade étnica como estando concentrado na preservação de uma determinada cultura, sobretudo através de contactos sociais no seio de um mesmo grupo étnico e que, o “modo instrumental” seja muito mais virado para o confronto com outros grupos, conduzindo os indivíduos a uma acção social do tipo weberiano tendo como objectivo atingir objectivos políticos e económicos, contestar certos direitos e promover determinadas políticas cf. (Isajiw, 1999, Isajiw *et al.*, 1981, Isajiw e Makabe, 1982). Embora complexa esta análise não está ainda completa.

### **Invenções que subsistem como convenções**

A crença na afinidade de origem pode ter consequências relevantes, particularmente para a organização dos grupos “étnicos” ou do que Weber chamou de “comunidades políticas”, direccionadas para a acção. O grupo “étnico” é, neste âmbito, entendido como uma colectividade que partilha valores, costumes e uma memória comum, que nutre uma crença subjectiva numa origem, indispensável para a definição da “comunidade de sentido” independente da existência real de laços de sangue. Tal “comunidade de sentido” é modelada por uma espécie de “comunhão étnica”, isto é, de um sentimento de pertença que classifica os sujeitos numa categoria: a de “grupo étnico”.

Segundo Weber, é a comunidade que selecciona os elementos caracterizadores de sua própria definição e da delimitação dos seus limites “fronteiriços”. Tais constructos permitem os meios de diferenciação tanto interna quanto externa e têm consequências reais. Neste contexto, Weber vai salientar a importância do conceito de “identidade étnica”, elaborada através de situações de resistência. Os motivos que definem as

---

<sup>167</sup> Deixamos por agora pendente a significação e complexidade conceptual do *habitus* que desenvolveremos num outro capítulo a propósito da contribuição de Pierre Bourdieu.

---

singularidades e que, por extensão, fixam as diferenças entre os “grupos étnicos” são, para este autor, invenções que subsistem como convenções. Estas convenções podem ser transformadas de acordo com as situações e o momento histórico vivido.

Weber também defendia que as “comunidades étnicas” podem ser eficazes formas de organização política, de resistência ou de conquista de espaços<sup>168</sup>. Para este autor, a identidade “étnica” é parte de uma tentativa de generalização de processos de formação de grupos e acção política, não directamente ligadas a situações com tempo e espaços específicos. A crença numa cultura comum, tal como definida por Weber, constitui um caminho para uma afirmação identitária de base étnica. Esta crença pode ser construída a partir da promoção e repetição de actividades que supostamente correspondam a essa identidade. Neste caso podemos estruturar uma estrutura estruturante da própria identidade de algum modo criando “identidade”. Este papel, desempenhado por elites locais contribui para um congelar de uma cultura imaginada e para uma generalização do mito neste novo espaço social<sup>169</sup>. A tentativa de eternizar, de tornar permanente a “etnicidade”, ancorando-a numa “cultura material”, em mitos ou numa reconstrução da História, descontextualizando-a da acção social, isto é, de certo modo, de eternizar a reprodução da estratificação social. Vejamos dois exemplos concretos: as “castas” e as “raças”.

### **De grupo de status a “casta” e raça**

Max Weber (1994) refere-se ao que chama de “fechamento endogâmico” como sendo a origem de grupos fenotipicamente semelhantes (as “raças”) ou funcionalmente semelhantes (as “castas”). Explorando a ligação entre o conceito de “grupo de status” e o conceito de “etnicidade, a atribuição de uma “etnicidade” a um “grupo de status” é, na análise weberiana, um pré-requisito para a formação de uma estrutura de “castas”. Para Weber o “fechamento social” pode assentar em alicerces de base muito ténue como são certas particularidades culturais mas, estas podem, no entanto, sob determinadas condições e após longos períodos de “fechamento social”, originar um sistema social de “castas”, isto é, um sistema estruturado em grupos sociais fechados e inflexíveis. Estes grupos são separados uns dos outros com base em convenções, leis

---

<sup>168</sup> Formulação muito semelhante irá ser defendida cerca de 50 anos mais tarde. Autores como Abner Cohen irão afirmar o conceito de “etnicidade política” para se referirem a esta mobilização da “crença numa origem comum” com objectivos políticos Cf. Fenton, 2003.

<sup>169</sup> Veremos posteriormente alguns exemplos da construção de indicadores de “etnicidade” por parte das elites pós-coloniais cabo-verdianas.

---

e rituais, desenvolvem distintos (e muitas vezes opostos sistemas) de valores, excluem contactos sociais ou até contactos físicos e defendem uma endogamia exclusivista que tende a perpetuar o sistema de estratificação social (Malešević, 2004a). O “fechamento social” origina, nestes casos um fechamento grupal extremo com um encarcerar do grupo nas suas próprias lógicas de integração social por vezes, muitas vezes até, contrárias às lógicas de integração social das sociedades de acolhimento e, nesse sentido, geradoras de conflitos.

Em estreita ligação com a definição de “castas” em Weber, está o facto de se aplicarem algumas regras de relacionamento social que podem implicar endogamia social total (ex. proibição de casamentos mistos) e que podem levar a um fechamento total do grupo. Quando as consequências deste fechamento social se encontram totalmente realizadas, isto é, quando o fechamento social conduz a privilégios legais, seja de tipo positivo (em suporte do fechamento do grupo) ou de tipo negativo (proibindo o grupo de ter contacto social fora do grupo) então o grupo de status evolui para uma casta. No entanto, sublinha Weber: “normalmente... a estrutura de status atinge tal extremo apenas quando existem diferenças conotadas com a «etnicidade»” (Weber 1978: 933).

Ou seja, para Max Weber a formação de uma “casta” depende da pré atribuição de um conotação “étnica” a um grupo social. Esta, por seu turno, depende da generalização de convenções sociais que, por sua vez, são o produto de relações sociais. Esta lógica é particularmente importante porque admite a “etnicidade” no interior de um mesmo território sem a necessidade da pré-existência de uma migração e vê este princípio como potenciador da existência de “castas”. De acordo com Weber, a aceitação do conceito ou de reconhecimento de “grupo étnico” cria sempre o perigo da formação de “castas” (e a partir daqui de uma racialização) das estruturas que de outra maneira poderiam ter sido vistas (apenas) como transitórias. Weber apontou como exemplo, o facto dos censos feitos na Índia pelos ingleses, ao incluírem uma pergunta sobre as castas de pertença, contribuírem para a sua perpetuação. O exemplo das questões sobre “grupos étnicos” na actualidade mantém a pertinência desta observação. Na sua análise os conceitos de “raça”, “etnicidade”, “casta” e “grupos de status” encontram-se directamente relacionados. Weber chega mesmo a sugerir uma tipologia onde o “grupo de status” pode ser sequencialmente transformado em “grupo étnico”, “casta”

---

e “raça” (Smith, 2002). Esta tipologia weberiana chama a nossa atenção, para além da segmentação evolucionista aqui presente, para a importância do conceito de “raça” em Weber.

### **Grupos, raças, “etnicidade”**

Weber não nega a existência de “raças”, aliás, destaca a importância de laços de sangue na formação de grupos “étnicos” (aparentemente não era ainda o tempo da superação desta ideia) mas vai utilizar, de forma complementar, o conceito de “etnicidade” na caracterização de grupos específicos de indivíduos. Para Weber as diferenças raciais são algo de objectivo, são constituídas através da hereditariedade, isto é da genética, podem ser estudadas de forma sistemática. Weber afirma que “o nível objectivo da diferença racial pode ser estabelecido de forma meramente psicológica, determinando se os híbridos se reproduzem de acordo com as estatísticas normais” (Weber in Hughey, 1998: 17).

Weber faz (igualmente) uma explícita distinção entre o conceito de grupo de status e o de “raça”. Para Weber o desenvolvimento de grupos de status a partir de uma segregação “étnica” não é o fenómeno normal<sup>170</sup>, pelo contrário, como as diferenças raciais objectivas não estão por detrás de cada sentimento subjectivo de um “grupo étnico”, a questão de uma origem racial da estrutura de status remete-nos para o foro do indivíduo<sup>171</sup>. Na procura das bases para a construção da “etnicidade” as questões da “identidade” e, sobretudo, da construção da “identidade colectiva” têm, também, que ser elucidadas.

### **“Etnicidade” e “Identidade”**

Max Weber, nos seus trabalhos, associa “etnicidade” e “identidade”, dois conceitos complexos, que vai recompor num modo que ainda hoje faz sentido. Para Weber, as “identidades étnicas” (mas também as “raciais”) dependem da percepção social da diferença e, e muitos casos, emergem apenas em situações de mobilização para a acção (Weber, [1924] 1978). A partir de Steve Fenton (2003), podemos desconstruir a análise weberiana da “raça” e/ou “etnicidade” destacando três pontos principais que resumem muito do que vimos explicitando:

---

<sup>170</sup> Sobre esta distinção ver Turner, 1988.

<sup>171</sup> O caso cabo-verdiano com a sua paleta fenotípica de cores (do branco ao preto e com uma vasta paleta de cinzentos) é, aliás, bem elucidativo.

---

(i) o primeiro é que a ascendência comum é um elemento central da “etnicidade” mas que é a crença numa origem comum, e não uma objectiva ancestralidade comum, que é socialmente persuasiva;

(ii) o segundo, é que as diferenças, tanto culturais como físicas, são os pontos de referência em torno dos quais as identidades de grupo se formam. Se a semelhança fenotípica não necessita de ser aqui explicitada já as diferenças culturais podem ser particularmente importantes se, por um lado, forem visíveis (e.g. vestuário), ou, por outro, se forem facilmente detectáveis (e.g. língua ou linguagem, música, etc.);

(iii) o terceiro, tem a ver com o facto de o “grupo étnico” ser uma base para a acção social (muitas vezes para a acção política) e de não haver “grupos étnicos para si”, parafraseando Marx, mas apenas grupos “étnicos” com uma disposição para a acção.

Esta última ideia, vai ter um enquadramento teórico mais desenvolvido nos trabalhos de Weber quando este distingue três tipos de acção: acção baseada na racionalidade, afecto ou tradição (Weber, 1968 [1.ed. 1922]) a partir das distintas formas societárias ou comunitárias assumidas. Para Weber a acção “eticamente orientada” (isto é, aquela que é determinada por uma crença numa origem e ascendência comum) seria tipicamente guiada pelo afecto e tradição (isto é, assumiria uma forma comunitária) mas, por ser muito difusa, não seria nem facilmente detectável nem muito útil na análise da acção política.

Esta ambivalência de Max Weber, por um lado, assinalando a utilidade desta “crença na ascendência comum” como uma dimensão essencial para a análise da acção e, por outro, desvalorizando o modo como esta pode ser apreendida pelo observador, vai constituir uma das principais clivagens na análise da “etnicidade” por parte de vários autores que com ele vão dialogar. A base no entanto, seria utilizada por muitos autores ao longo do último século. Ao pretendermos declarar a *décima-quinta tese* diremos que: *é a crença numa origem comum, e não uma objectiva ancestralidade comum, que é socialmente persuasiva; que são as diferenças, tanto culturais como físicas, que constituem os pontos de referência em torno dos quais as identidades de grupo, as “identidade étnicas”, se formam; e que o “grupo étnico” é uma base para a acção social, não existindo grupos “étnicos” em potencial mas (apenas) grupos “étnicos” com uma disposição para a acção.*

---

A riqueza analítica dos trabalhos de Weber é incomensurável e a ela voltaremos vastas vezes ao longo deste trabalho. Estabelecidos os alicerces teórico-conceptuais da sua análise passemos a um dos outros fundadores da sociologia e que, tem igualmente, uma importância fundacional na análise da “etnicidade”: Georg Simmel.

---

### ***Georg Simmel***

Para Patrick Watier, sociólogo francês contemporâneo, Georg Simmel (1858-1918) é um pensador da modernidade no momento do aparecimento da sua crise e, talvez por isso, um autor extremamente marcante para os pensadores que se lhe seguiram. Simmel, através da sua complexa análise, trata de questões sociais e culturais, tenta captar um ar do tempo e descreve as transformações do espírito na sociedade moderna em que vive (Watier, 2003: 13). Como sociólogo procura descrever e compreender as características sociológicas do seu tempo<sup>172</sup>. Por outro lado, Simmel encarna a figura do observador atento e inquieto das alterações e mudanças da vida social, tendo como ponto de partida uma visão da existência de uma dimensão problemática da vida social, um dilema fundamental que tem de ser resolvido de alguma forma para que se possa falar de sociedade. No caso de Simmel este dilema resume-se à relação entre a experiência vivida e as formas que ela assume e que a constroem e que tornam a sociedade possível. Para Simmel os indivíduos fazem a sociedade e a sociedade faz os indivíduos numa paradoxal dicotomia interactiva que alarga o campo analítico da disciplina. Simmel interessava-se por estudar formas sociais triviais, transitórias e directamente interpessoais que a sociologia da época negligenciava em favor de formas sociais “super-individuais”, como classes sociais, Estado, etc. Esta perspectiva analítica, torna a teoria sociológica de Simmel de um nível muito mais micro, se comparada com as de Durkheim, Weber ou Marx, e talvez por isso, uma teoria de alcance (só) aparentemente menor.

Na verdade não é totalmente assim. Na análise da sociedade, Simmel vai recusar, à semelhança de Max Weber, a hegemonia das relações económicas como mecanismo de integração social e prosseguir numa procura analítica de outras causas explicativas, incluindo nestas, de uma forma precursora as causas culturais. Para este autor, não bastariam as relações de base económica para constituir uma sociedade, sendo esta

---

<sup>172</sup> Sobre o posicionamento de Simmel na modernidade ver Tedesco, 2007.

---

uma estrutura dinâmica e complexa, “entendida como uma rede de relações recíprocas sempre renovadas para além do seu impulso inicial” (Cohn, 1998). Simmel prefere usar o conceito de socialização (*Vergesellschaftung*) ao invés do de sociedade (*Gesellschaft*). Para Simmel, socialização é a forma (realizada de inúmeras maneiras diferentes) através da qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem os seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais/eróticos ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas (Simmel, 1983: 166). A sociedade é a reificação da interacção. A sua grande contribuição para as ciências sociais assenta, a nosso ver, na elaboração de um (novo) estilo de pensar o par dicotómico indivíduo/sociedade em bases menos dicotómicas e mais interactivas influenciando, desta forma, autores como M. Mead, E. Goffmann ou H. Becker. Erving Goffman (Levine, 1989).

### ***Je suis un autre: o “outro” afinal sou eu num espelho***

Na sua abordagem teórica Georg Simmel, ele próprio definido como “eticamente” judeu (isto é, filho de pais judeus), vai procurar demonstrar que as relações sociais são a fonte da construção da diferença, da dissemelhança, e que esta se constrói (re) vendo nos “outros” as características que nos distinguem, que nos individualizam. Simmel (1986) afirma que, em nome do esforço de diferenciação, todas as relações empreendidas com o “outro” são caminhos através dos quais se chega a si mesmo, para que, com isso, “cada indivíduo particular possa apreciar a sua incomparabilidade e a individualidade do seu mundo” (Simmel, 1986: 276). Para Simmel não podemos nunca compreender inteiramente a individualidade do outro, não podemos mesmo compreender a nossa própria individualidade na sua totalidade<sup>173</sup>. Em Simmel, a sociabilidade é definida como uma forma específica de interacção social, como também são o conflito, a competição e a dominação.

Daqui se depreende que, nesta interacção com os “outros” (plurais) a individualidade só se enriquece no contacto, ou, como afirmou Simmel “quanto mais estreito for o círculo ao qual nos dedicamos, menor é a liberdade de individualidade que nós possuímos” e, da mesma forma, “se o círculo onde estamos activos e ao qual se dirige

---

<sup>173</sup> Para o autor a única maneira de realizarmos uma aproximação à identidade de cada um é através do uso de “proto-tipos” para uma redução da complexidade através da formação de conceitos. Para Simmel os proto-tipos estavam directamente relacionados com papéis sociais – burocratas, polícias ou empresários.



---

o nosso interesse aumenta, ele permitirá mais espaço ao desdobramento da nossa individualidade” (Simmel, 1999 (1.ª ed 1908): 690). O contacto social é, neste âmbito, positivamente valorizado para este autor: o conflito aumenta a solidariedade e a conformidade dentro de um grupo, ou, dito de outro modo o conflito não é necessariamente um índice de instabilidade de uma relação, mas, ao invés, um índice de estabilidade (Zolberg, 1967: 450).

A individualidade sai reforçada desse contacto com o diverso do mesmo modo que ajuda a criar o social. Simmel propõe que a sociedade se realiza no indivíduo por meio de processos, já que o indivíduo é fragmento não só do homem, mas também de si mesmo. A fragmentação das experiências conduz, não a uma perda ou dissolução da individualidade mas ao reforço das características individuais (Watier, 2003: 95). Por outro lado, a individualidade e/ou a sua emergência podem ser esclarecidas sociologicamente a partir de transformações que fazem referência às pertenças sociais, às relações dos indivíduos uns com os outros, às formas de interacção e de socialização que eles accionam, ou, também, através da construção de instituições colectivas<sup>174</sup>. Robert K. Merton analisando e valorizando a perspectiva de Simmel vai afirmar que “a individualidade dos seres humanos pode resultar sociologicamente da diferenciação social, e não resultar apenas psicologicamente de processos intrapsíquicos. Assim, quanto maior o número e a variedade de afiliações e status de grupos distribuídos pelos indivíduos de uma sociedade, menor é, em média, o número de indivíduos com precisamente a mesma configuração social” (Merton, 1972: 253).

De acordo com Simmel, o desenvolvimento de relações sociais desencadeia (sempre) um processo de delimitação de fronteiras. Mas estas fronteiras, para o autor, não separam o sistema social do seu ambiente (*environment*) mas constroem o objecto numa relação dicotómica do tipo nós-eles (e.g. a minha esfera de influência/a sua esfera de influência; os meus direitos/os seus direitos; o lado que eu posso ver/o lado que o outro pode ver). De acordo com esta lógica, a interacção social ocorre (sempre) num território de fronteira (o que torna este conceito central em Simmel). Nesta lógica, a fronteira torna-se um conceito chave nas relações sociais e ajuda a compreender os modos e tipos em que decorre a afirmação do individual e do grupo e

---

<sup>174</sup> Em Simmel tal como em Durkheim encontramos a análise da individualidade em articulação com o problema teórico do aumento da complexidade das sociedades resultante da especialização e da diferenciação funcional (que reencontraremos em Niklas Luhmann várias décadas depois).

---

as suas consequências. *Compreendendo esta centralidade percebemos melhor a afirmação do autor de que “a fronteira não é um facto espacial com consequências sociológicas, mas um facto sociológico espacialmente formado” (Simmel, 1999 (1.ª ed 1908)). De facto, para irmos um pouco mais longe, a noção de fronteira tem a sua génese na discussão sobre grupos também ela, uma importante contribuição de Simmel. A fronteira é, no entanto tricotada simultaneamente pelos agentes e pelas estruturas, isto é, se os indivíduos fazem as fronteiras também as fronteiras fazem os indivíduos. Se os grupos fazem as fronteiras também as fronteiras fazem os grupos. A fronteira enquanto construção sociológica representa, igualmente, uma contribuição que queremos destacar na análise de Simmel. Esta constitui a nossa décima-sexta tese.*

### **O grupo e o indivíduo / o indivíduo no grupo**

Patrick Watier (2003) vai destacar a diferença percebida por Simmel na constituição de grupos anteriores à época moderna. Esses grupos do passado não estabeleciam a diferença entre homem como tal e homem como membro de uma comunidade. Além disso, a inserção eventual em mais de um grupo estava ligada à pertença primária do homem, conferida pelos laços de parentesco, e não devido à sua individualidade. Simmel sugere que, em função do cruzamento dos círculos sociais na modernidade, o indivíduo se situa num ponto imaginário de intersecção desses vários círculos. A múltipla pertença do indivíduo a diferentes grupos, que se dá sem ambiguidade por parte destes, tem um carácter voluntário, obedecendo a um critério de escolha baseado em afinidades e inclinações comuns aos interesses do indivíduo e do grupo. Por outro lado, neste contexto, o indivíduo não pode contar com a certeza e a segurança que lhes são conferidas pela pertença a um único grupo, e nem com uma espécie de protecção proveniente da solidariedade deste. Ou seja, uma flutuação das tendências da vida tende a lhe proporcionar uma série de conflitos interpessoais, de forma que o indivíduo passa a contar apenas com seus próprios recursos. No entanto, é exactamente por isso que se determina a condição de individualidade. Quanto a isso, Simmel destaca:

se a pluralidade de pertenças sociológicas concebe conflitos internos e externos que ameaçam o indivíduo de dualidade psíquica, até de ruptura interior, isso não prova que elas não tenham efeito estabilizador, reforçando a unidade da pessoa. Porque essa dualidade e essa unidade se apoiam mutuamente: é justamente porque a pessoa é uma unidade que ela corre o risco de ser dividida; quanto mais a variedade de interesses que se encontram em nós e querem se exprimir é

---

grande, mais o “eu” toma nitidamente consciência de sua unidade (Simmel, 1999 (1.<sup>a</sup> ed 1908): 417).

Simmel também demonstra que a geometria das relações sociais é independente do tamanho dos actores num sistema social mas que é influenciada pelo seu número. Para Simmel os sistemas sociais são diferenciados internamente e é essa diferenciação que os mantém coesos. Georg Simmel estava interessado em princípios gerais de grupos e da formação de grupos. O autor centrou-se na forma como grupos de duas pessoas (díades) diferiam de indivíduos isolados e em como grupos de três pessoas (tríades) diferiam das díades. (Wolff, 1950). Na verdade, para o autor, existe uma espécie de aliança competitiva permanente onde em grupos de 3, dois se aliam contra 1 e onde as coligações de interesse se alinham e desalinham permanentemente em função dos seus interesses particulares (Simmel, 1902). A um nível mais geral, Simmel analisou igualmente a forma como as pessoas se filiavam em grupos de todas as dimensões e em como estas múltiplas afiliações de grupos influenciam o indivíduo (Simmel, 1955).

A propósito da diferenciação do grupo, tem-se que o grau de individualidade de um grupo é indirectamente proporcional ao grau de individualidade do(s) sujeito(s) que o compõem. As instituições surgem como forma de assegurar a estabilidade dos grupos, e de dotarem os indivíduos de uma maior liberdade individual. De acordo com o autor, aos meios de comunicação generalizada cabe possibilitar associações e actividades comuns entre pessoas psiquicamente diferentes e distanciadas no espaço (esses meios devem ser abstractos e providos de uma validade universal), sendo exemplo o dinheiro, a verdade (ciência), o amor ou o direito. Remarque-se como Simmel assinalou a importância da economia monetária e da forma dinheiro como mecanismos integradores uma variável igualmente importante em Marx ou Weber (Simmel, 1978).

Simmel relaciona o que denomina de meios de comunicação generalizada com a expansão dos grupos (em termos de volume) e com o domínio da acção individual. Trata-se, como foi já referido, de relaxar os laços com os mais próximos e de se envolver em laços reais ou imaginários com os mais distantes. Quanto à relativização cada vez maior do laço geográfico nas relações e sua implicação com a liberdade, Simmel propõe:

o laço não é, certamente, abolido, mas a quem ou a quê se é ligado se torna uma

---

questão de liberdade. Porque, contrariamente ao laço geográfico, onde não importa qual outro laço estabelecido sem a participação do sujeito, o laço livremente escolhido vai, em regra geral, pôr em funcionamento a natureza real daquele que escolheu, e, de certa maneira, os grupos vão se estabelecer sobre a base de relações objectivas, quer dizer, situadas no ser dos sujeitos (Simmel, 1999 (1.ª ed 1908): 409).

### **Espaço de interacção: a metrópole**

A noção sociológica de espaço e a sua implicação em termos de relações sociais deve também ser vista a partir da influência que os estudos de Simmel nos legam. Desde Simmel até a teoria da ecologia urbana da Escola de Chicago, os sociólogos centraram-se no papel do espaço na vida em grupo e no seu significado para a interacção social, tanto inter como intra grupo. Para Simmel as cidades são espaços privilegiados da interacção humana e da actividade económica e cultural. Estabelecendo um paralelismo entre o organismo humano e a vitalidade do espaço urbano, Simmel chama a atenção para a conjugação entre os elementos espaço e tempo como forma de entendimento do que é uma metrópole, espaço de influência alargada para lá dos seus limites administrativos:

a pessoa não termina no seu corpo físico ou no espaço em que a sua actividade se desenrola directamente, mas, ao invés, ela compreende o conjunto dos efeitos significativos que produz, quer no espaço, quer no tempo. Também a cidade existe apenas na medida dos impactos que é capaz de provocar para além do seu raio de acção mais imediato (Simmel, 1997: 39).

A diversidade de manifestações sociais e culturais é, em contexto urbano, acarinhada e estimulada (Deroche-Gurcel, 1997). Georg Simmel, no início do século afirma que nas sociedades modernas (eg. Estados-nação) o processo de socialização é, gradualmente, menos espacialmente delimitado do que nas sociedades tradicionais. Com esta formulação, no entanto, Simmel vai afirmar que o espaço sendo importante não é tão importante como já teria sido. Simmel observa que na vida social, na modernidade, ocorre uma dispensa da presença física dos indivíduos para a construção de laços sociais, ao contrário do que acontece numa sociedade tradicional, em que os membros de uma comunidade convivem de maneira orgânica, contínua e exclusiva. Para o autor, esse aspecto relaciona-se directamente com a crescente intelectualização do mundo moderno, que confere uma espiritualização cada vez maior aos laços sociais. Deste facto resulta uma certa relativização das noções de distância e de proximidade nas relações sociais. Não se formam grupos baseados simplesmente na proximidade espacial mas também em relações onde o espaço (a

---

proximidade) não é uma dimensão essencial. De igual forma, quando, na contemporaneidade, as distâncias espaciais são encurtadas pelas novas tecnologias, e se o espaço é homogeneizado através de uma compressão, então, a dimensão espacial tende a perder importância enquanto variável socialmente importante. Esta lógica revela o facto do argumento de o espaço geográfico ser cada vez menos importante para a estruturação do social ser tão antigo como a própria Sociologia, e, por outro lado, ajuda a explicar, pelo menos em parte, o menosprezo ou negligência pela dimensão espacial no trabalho sociológico em geral. O Espacial foi separado do Social para nos distanciarmos de qualquer forma de um geo-determinismo, e, também, devido à capacidade de socialização ser cada vez mais abrangente espacialmente.

### **“O Estrangeiro” em Simmel**

Uma das primeiras análises e distinções de Simmel no campo das migrações tem a ver com a distinção entre o estrangeiro e o imigrante. Georg Simmel, no seu texto clássico “o estrangeiro”, vai ser pioneiro na análise que realiza da integração do “estrangeiro” (o “outro”) na sociedade que o acolhe. Simmel distingue entre a noção do viajante e do estrangeiro. Para Simmel, o “estrangeiro” caracteriza-se pela sua posição social intermédia entre o grupo de pertença na sociedade de origem e o novo grupo ao qual ele se vai associar em virtude da migração.

o estrangeiro (...) não é o migrante que hoje chega e amanhã parte, mas aquele que hoje chega e amanhã fica – como quem diz, o migrante potencial, aquele que, apesar de não ter continuado o seu caminho, não ultrapassou totalmente a liberdade de chegar e partir (Simmel, 1999 [1908]: 764).

Para Simmel o estrangeiro representa a *unidade* entre o acto de viajar, isto é, o que foi capaz de se libertar da rigidez de um determinado ponto fixo no espaço e aquele que escolhe de permanecer numa dada localidade, a oposição à viagem<sup>175</sup>. Esta perspectiva revela que as relações espaciais são, por um lado, apenas a condição, e por outro, o símbolo, das relações humanas que lhe importa analisar (Simmel, 1983: 182).

A posição do estrangeiro no grupo é determinada, essencialmente, pelo facto de que ele não pertenceu ao grupo desde o início. Pelo facto de ter inserido no grupo

---

<sup>175</sup> É particularmente interessante a ideia, em Simmel, de que o “estrangeiro” não procura prioritariamente uma aceitação, uma assimilação estrutural ou uma conversão.

---

qualidades que não se originaram nem se poderiam ter originado no próprio grupo e que são capazes de provocar mudanças e/ou transformações sociais (Simmel, 1983: 182). O estrangeiro é, no fundo, um *quasi* viajante, mas que não deixa de sê-lo mesmo quando se fixa pois, neste caso, passa para uma condição virtual de viajante. O estrangeiro resume, nesta abordagem, uma síntese entre *proximidade* e *distância*, entre *estar* e *não estar*. Como forma social, ele é a síntese entre dois opostos que se complementam. A distância significa que ele, que estando próximo, está, na verdade, distante; e a condição de estrangeiro significa que ele, que também está distante, na verdade, está próximo, pois ser um estrangeiro é naturalmente uma relação muito positiva: é uma forma específica de interação (Simmel, 1983: 183). O estrangeiro unifica *distância e proximidade*. Ele está próximo e distante ao mesmo tempo. O estrangeiro cria sociedade: é uma forma social, pois, “sociedade propriamente dita é o estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais e individuais” (Simmel 1983: 168). O estrangeiro pode olhar com maior objectividade a realidade em seu redor pois, como para Simmel a objectividade também pode ser definida como liberdade, isto é, o indivíduo objectivo não está preso a nenhum compromisso que possa prejudicar a sua percepção, o seu entendimento ou a avaliação do que é dado (Simmel, (2004 [1908]). Para Simmel, o “estrangeiro” instala-se na comunidade, mas fica à margem. Não apreende os seus mecanismos íntimos e permanece de certo modo exterior ao grupo social, o que lhe confere, involuntariamente, uma maior objectividade, que não implica o distanciamento ou o desinteresse, mas resulta antes da combinação específica da proximidade e da distância, da atenção e da indiferença (Coulon, 1992).

Ao referir-se ao tipo social de estrangeiro Simmel não está, contudo, a pensar nos migrantes das sociedades modernas, mas sim nos comerciantes judeus vistos como “outros”, como “estranhos”, como não assimilados. No entanto, dada a proximidade [funcional] destes com o grupo de acolhimento, as relações sociais que se estabelecem entre os grupos tendem a decorrer de forma positiva. Simmel porém já alerta para o facto de que, na ausência de “elementos semelhantes de natureza nacional, social, profissional ou humana”, se poderão desenvolver tendências negativas no sentido de uma demarcação e do desenvolvimento de não-relações, isto é, de uma dissimilação. Neste caso desenvolve-se uma tensão particular em que os elementos não comuns são

---

ênfâtizados de modo negativa e em que o estrangeiro é apercebido não como indivíduo, mas como um estranho (ou ‘alien’) de determinado tipo (Simmel, 1999 [1908]: 769-770 in Marques, 2006: 23).

Entre imigrantes e maioria, o distanciamento social, cultural e “étnico” é tendencialmente significativo no momento da chegada mas, com o decorrer do tempo é normal que este distanciamento se encurte. Para Simmel: à medida que os elementos comuns e similares são gerais, a relação tende a ser mais fria e distante. A consciência de não se ter em comum mais do que o geral, leva a que se acentue de forma particular o que não é comum (Simmel, (1986) [1908]: 721).

A condição de estrangeiro (*strangeness*) é um dos conceitos mais frequentemente invocados nos estudos das relações inter-grupais e das experiências trans-culturais ou desde que Simmel publicou “o estrangeiro” (Simmel, (2004 [1908])). É por isso surpreendente que não tenha sido mais frequentemente objecto de escrutínio analítico. Cohen destaca 3 dimensões desta condição de estrangeiro:

(1) uma dimensão cognitiva relacionada com o facto do ambiente de acolhimento não corresponder à “definição de situação” familiar do estrangeiro, ou forma de “pensar habitual”, uma circunstância que pode criar aquilo a que por vezes se chama “choque de culturas” ou “ansiedade do imigrante”;

(2) uma dimensão normativa, relacionada com o facto de as expectativas normativas dos membros do grupo de acolhimento serem muitas vezes inaceitáveis para o estrangeiro e por vezes até completamente repulsivas, e

(3) uma dimensão social, relacionada com o isolamento do estrangeiro – a ausência de bases para interacção social prontamente disponíveis (Cohen, 1977: 15).

O estrangeiro é alguém que distorce a fronteira conceptual entre incluído (*inside*) e excluído (*outside*). Porque o estrangeiro é um *outsider* (que está) dentro, o debate entre os teóricos em torno da inclusão versus exclusão trespalha-se um pouco uma vez que não tem em consideração a consciência subjectiva dos imigrantes (Papastergiadis, 2000). Os imigrantes podem preferir manter-se *outsiders*, tornar-se *insiders* ou escolher um estatuto intermédio. Os actores sociais, guiados por categorias que lhe dizem respeito a si mesmos e não a uma situação, encontram-se num estado de ambivalência, aceitando e rejeitando qualquer situação em que sejam colocados: estão entre (*in between*), em permanente latência conflitual e sem ponto de

---

fuga. *A ambivalência como (uma) parte do actor social é assim convocada por Simmel através da referência ao lugar do “estrangeiro” na sociedade. A ambivalência implica uma identificação impossível do actor social com uma situação definida em termos históricos, económicos ou sociais. Esta constitui a nossa décima-sétima tese.*

Num outro texto importante, Georg Simmel (1902) vai referir-se à estreita interdependência entre conflito e cooperação (como duas faces da mesma moeda) em que nenhum sistema funcional pode ser visto como internamente livre de conflitos ou de cooperação. Simmel vai realçar as funções positivas do conflito, enquanto força motriz da vida social. Para o autor, o conflito é um fenómeno universal que faz parte integrante da vida em sociedade, actuando como uma forma de socialização, o que significa que o funcionamento e a existência das sociedades se alimenta, também, da sua própria conflituosidade. Neste quadro, defende que a “luta externa” favorece a coesão interna do *ingroup*, contribuindo para identificação de comunalidades e solidariedades e, também, para a definição de limites e fronteiras entre grupos (Simmel, 2003).

Assim, não negando a importância das variáveis económicas, Simmel vai propor todo um conjunto de outras possibilidades na análise da “etnicidade”<sup>176</sup>. Esta análise influenciará muitos autores posteriores, incluindo Robert E. Park e a Escola de Chicago, Robert K. Merton, Niklas Luhmann, etc., tornando-a obrigatória numa abordagem sociológica da “etnicidade” e reposicionando o papel de Simmel como um dos clássicos da sociologia.

---

<sup>176</sup> Georg Simmel num texto intitulado Estudos psicológicos e etnológicos sobre a música (*Psychologische und ethnologische Studien über Musik*) publicado em *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, (1887), estabelece uma relação entre contexto social e produção musical, considerando a música como uma forma de comunicação ligada às estruturas das relações sociais (Simmel e Parazzoli, 1894) Georg Simmel vê a música como uma expressão da substância de uma sociedade, ou seja, como um aspecto das relações sociais entre os indivíduos e um aspecto das relações entre estes e os padrões de comunicação que mantêm, estruturaram e reestruturam essas relações. Uma forma de arte, neste caso a música, é colocada no contexto das relações sociais e no centro do conteúdo da comunicação – uma tarefa que pode ser encontrada nas tendências actuais da Sociologia da Arte. Para uma análise deste trabalho de Simmel ver Eitzkorn, 1964.



---

### Capítulo 3: Diferentes abordagens da “etnicidade” na sociologia contemporânea

Numa síntese necessariamente redutora e agregadora, podemos afirmar que, na contemporaneidade, três principais (e mais uma emergente) têm sido as abordagens dominantes na Sociologia da “etnicidade”, com um conjunto amplo de abordagens de menor impacto:

(I) A perspectiva assimilacionista concentra-se nos processos sociais (e/ou nos seus resultados) que tendem a dissolver as distinções “étnicas” e implicam a assimilação de um “grupo étnico” por outro no seio de uma sociedade num processo social com mais ou menos etapas e mais ou menos complexo;

(II) A segunda perspectiva é comumente denominada de estratificacionista e concentra-se nas origens e nas consequências das desigualdades de vários tipos entre “grupos étnicos” observando essas desigualdades;

(III) A terceira abordagem é grupal, concentra-se na análise dos recursos do “grupo étnico” e abrange processos como a mobilização ou a solidariedade através dos quais os membros de um “grupo étnico” usam (ou mobilizam) a sua “etnicidade” para interagir com outros “grupos étnicos”;

(4) Nas últimas décadas uma nova perspectiva teórica ganhou relevância. Esta abordagem, que podemos denominar social construtivista, parte da ideia de que os limites ou as fronteiras “étnicas” são fluidos e permeáveis e está, no essencial, preocupada com os modos como essas fronteiras são estabelecidas, mantidas e modificadas, isto é, na plasticidade das fronteiras como entidades definidoras das características do “grupo étnico”.

Estas quatro abordagens resumem diferentes perspectivas analíticas e subsumem as explicações teóricas mais abrangentes no campo da Sociologia mas não esgotam todas as perspectivas. Se desejarmos uma explicitação mais aprofundada (e específica) das teorias da “etnicidade”, podemos ainda mencionar outras abordagens (que podem ser vistas como variantes das anteriores) e que, embora com um menor peso disciplinar, se revelam importantes para compreendermos o que tem sido esta evolução na Sociologia<sup>177</sup>. Destacamos, nomeadamente, a abordagem sócio-biológica que procura

---

<sup>177</sup> Por estas serem, disciplinarmente, teorias menos desenvolvidas dedicar-lhes-emos uma menor atenção ainda que tal não queira dizer que delas não recolhemos ensinamentos úteis.

---

uma base sócio-biológica para a “etnicidade”. Nesta abordagem a “etnicidade” é vista como uma forma de nepotismo genético. Peter van den Berghe é apontado como o principal autor desta teoria mas a própria biologia se tem encarregado de contrariar as suas perspectivas (Bourdieu 1983: 66; Van den Berghe, 1981: 62). Van den Berghe é visto, aliás, como o mais extremado dos primordialistas<sup>178</sup> mas é apenas um autor que leva ao limite ideias de vários outros, como veremos mais tarde. Nesta perspectiva essencialista (ou primordialista) a “etnicidade” é uma característica (ou conjunto de características físicas, fenotípicas ou biológicas) imutável dos indivíduos e/ou grupos ao longo do tempo (Isaacs, 1975a, Isaacs, 1975b).

Estas abordagens são também salientes. As abordagens “instrumentalistas” (Barth, 1969) e “primordialistas” (Geertz, 1963b) marcaram o debate sobre “etnicidade”, sobretudo na Antropologia, desde os anos 60<sup>179</sup>. Como afirma Charles Westin numa síntese recente:

a posição primordialista foi fortemente criticada pelos investigadores defensores de uma interpretação instrumentalista, construtivista e situacionista da etnicidade. Segundo estes autores, a etnicidade não é um traço ou qualidade individual; não é algo que as pessoas possuam. Ao invés, é uma qualidade que caracteriza um certo tipo de relações intergrupais. Nalgumas situações a etnicidade constrói-se com base em razões instrumentais, políticas, económicas ou outras. (...). Enquanto o primordialismo tem dificuldade em explicar as mudanças na identificação étnica, o instrumentalismo tem dificuldade em explicar porque é que (algum)as identidades étnicas continuaram a existir ao longo do tempo sem qualquer suporte instrumental ou organizacional de um estado nação. (...) Se repensarmos este debate, aparentemente a posição primordial está mais próxima das concepções e explicações populares acerca da coesão de grupo, enquanto a posição instrumental está em maior consonância com os pontos de vista das elites políticas (Westin *et al.*, 2009).

Uma outra tentativa de analisar a “etnicidade” deriva das teorias da escolha racional e procura explicar a existência (e persistência) da “etnicidade” a partir de uma perspectiva individualista (ou individualista mas agregada em torno de um grupo) em que os fenómenos “étnicos” são explicados pelo esforço feito pelos indivíduos (ou grupos) de maximizar as suas vantagens competitivas (potencialmente) distintas (Banton, 1983, Hechter, 1987). Na verdade, a nosso ver, esta abordagem é uma derivação avançada da abordagem instrumentalista centralizada, já não no grupo mas, essencialmente, no indivíduo, ensaiando uma fuga à condenação imposta pelo

---

<sup>178</sup> Para um estudo mais aprofundado dos argumentos primordialistas ver, por exemplo, Banton, Michael, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*, Holmes and Meier, New York, 1983; Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford, 1986; e Armstrong, John, A., *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

<sup>179</sup> Sobre esta última distinção ver, por exemplo, (Banks, 1996).

---

funcionalismo, estrutural funcionalismo e funcionalismo estrutural de alguma forma hegemônicos nas Ciências Sociais, em geral, e na Sociologia em particular, no século XX.

Todas estas abordagens teóricas foram sendo construídas numa lógica de tipificação idealizada da realidade (num sentido muito próximo, ainda que muitas vezes apenas implícito, da formulação de Weber explicitada anteriormente). No entanto, podemos encontrar igualmente possíveis sínteses entre elas, bem como pulverizações dos seus conteúdos em várias outras tentativas teóricas de múltiplos autores contemporâneos<sup>180</sup>.

Sinisa Malešević, por exemplo, num livro recente, procura pensar a “etnicidade” a partir do interior da tradição sociológica tendo considerado oito paradigmas distintos:

- i. neo-marxismo;
- ii. funcionalismo;
- iii. interaccionismo simbólico;
- iv. sociobiologia;
- v. teoria da escolha racional;
- vi. teoria das elites;
- vii. neo-weberianismo; e
- viii. anti-fundacionalismo.

Esta distinção apresenta potencialmente vantagens em relação à que escolhemos apresentar. Por exemplo, permite uma grande riqueza analítica a partir de uma leitura baseada nos autores clássicos, mas, em nosso entender, espartilha em diferentes estruturas teóricas realidades que podem ser subsumidas a partir de uma base comum, o que, em nosso entender, constitui uma das suas (potenciais) fraquezas. A construção de paradigmas surge, na abordagem de Sinisa Malešević, como uma idealização teórica dos diferentes contributos, definindo os autores a partir de posições estáticas de enquadramento. No nosso caso, procuramos fazer aqui, na sequência do capítulo anterior, uma leitura interpretada dos autores contemporâneos que consideramos principais no campo específico da Sociologia da Etnicidade<sup>181</sup>, à luz de um pragmatismo de investigação, com a consciência de que muito ficará por descrever, contextualizar e analisar.

Em complemento com as leituras dos autores ditos clássicos, já apresentadas neste

---

<sup>180</sup> Cf. entre outros Bernstein, 1984b, Cohen, 1974, Dashefsky, 1976, Glazer et al., 1975, Guibernau e Rex, 1997, Isajiw, 1974, Malešević, 2004a, Sollors, 1996, Van den Berghe, 1970.

<sup>181</sup> Ver Malešević, 2004a.

---

trabalho (designadamente as que deram lugar ao capítulo sobre os autores clássicos da Sociologia e a sua relevância para o estudo da “etnicidade”), pretendemos realizar uma interpretação dinâmica das teorias disponíveis para analisar uma realidade complexa como esta. Deste modo, optámos, também neste capítulo, por sequenciar um conjunto de autores, que denominámos de clássicos modernos e que, cada um a seu modo, influenciaram e influenciam o estudo da “etnicidade” e/ou da “identidade étnica” na contemporaneidade numa perspectiva sociológica. Através destes autores afigura-se-nos possível estabelecer os diálogos necessários com as análises da realidade social a que procederemos em capítulos posteriores. Vários outros autores poderiam, certamente, constar desta lista de clássicos modernos mas, pelo menos em alguns casos, as suas contribuições serão utilizadas mais à frente neste trabalho, integradas numa parte mais analítico-descritiva ou até, nas partes mais interpretativas.

Ao destacarmos alguns autores estamos a optar pelos que nos parecem de maior importância para a análise do nosso objecto específico: a construção secular de uma “etnicidade transnacional” através do exemplo das migrações cabo-verdianas e é esse o principal critério de escolha. Estamos, contudo, conscientes que a exclusão de alguns autores tem implícita uma hierarquização das suas contribuições o que, como sabemos, nunca é consensual.

### **Alguns “clássicos modernos” e a utilização do conceito de “etnicidade”: sociólogos e seus pares**

Após os chamados autores clássicos muito se foi construindo e inovando em termos de análise da “etnicidade” ou “identidade étnica” ao longo do século XX, nas Ciências Sociais em geral e, na Sociologia em particular. Algumas destas construções teóricas foram feitas tendo como base conceitos e metodologias herdadas e/ou influenciados pelos autores clássicos (referidos no capítulo anterior), outras, porém, romperam com lógicas passadas e ousaram seguir caminhos analíticos diferentes.

Vários destes autores são hoje, também eles, clássicos e perdurarão certamente no tempo como referências sociológicas no campo da “etnicidade” ou no campo mais vasto da Sociologia. Para iniciar esta revisão dos saberes clássicos contemporâneos nada melhor do que começar por aqueles que construíram rupturas, conceptuais e/ou metodológicas no campo em análise e que, desse modo, nos obrigam a repensar a

---

análise social do nosso “objecto de estudo”. A sua contribuição analítica é a base sobre a qual construímos os discursos analíticos no tempo presente.

---

### ***Robert E. Park (1864-1944)***

Robert Ezra Park<sup>182</sup> (1864-1944) foi, a nosso ver, um dos mais importantes sociólogos norte-americanos do século XX e um dos principais nomes na (então) emergente Escola de Chicago<sup>183</sup> dos anos 20 e 30 do século XX. De uma maneira geral, podemos afirmar que a abordagem defendida por Park encontra as suas raízes na sociologia clássica norte americana e, designadamente, num conjunto de autores pioneiros na análise dos fenómenos migratórios e do seu impacto nas sociedades receptoras<sup>184</sup>.

Partindo de uma abordagem das relações sociais em contexto urbano, amplamente influenciada pelo meio ambiente (*environment*)<sup>185</sup> em que se encontravam os “ecologistas urbanos”<sup>186</sup>, como se auto denominaram Park e o seu colega Ernest Burgess, co-autor de várias obras de Park (Park *et al.*, 1967, Park e Burgess, 1969). Estes autores partiam de uma ideia da sociedade como uma realidade eminentemente conflitual, criada e mantida através de uma lógica similar à encontrada no mundo biológico das plantas e animais. Viam a cidade como um produto da natureza humana ou, mais precisamente, como um território de sedentarização social onde o conflito e a competição tinham um lugar central como formas de interacção social. A cidade era, neste sentido, o lugar privilegiado de observação para uma sociologia do conflito e/ou da competição em notória ascensão. Percebe-se melhor o trabalho desenvolvido pela Escola de Chicago se o pensarmos enquanto uma observação empírica alargada sobre a própria natureza das relações sociais na cidade moderna que surgia como uma cidade social e sociologicamente fragmentada.

---

<sup>182</sup> Na verdade, ao centrarmos a atenção em Park não estamos a desvalorizar outros autores da Escola de Chicago. O trabalho de Park foi desenvolvido em equipa ou sob influência de outros nomes importantes da sociologia Norte-Americana, nomeadamente William I. Thomas, Ernest W. Burgess ou Florian Znaniecki, e sofreu também influências externas de muitos outros autores como Simmel ou Tönnies como explicitaremos mais adiante. Entre os trabalhos particularmente importantes nesta temática destacamos nomeadamente Thomas e Znaniecki, 1918, Wirth, 1928, Znaniecki, 1919.

<sup>183</sup> W. I. Thomas ficou também famoso pela frase: “se o homem define situações como reais, elas são reais nas suas consequências” que tão adequadamente se aplica ao nosso objecto de estudo.

<sup>184</sup> Sobre os autores que influenciaram Park ver o volume especial “Revisioning a Classical American Sociologist: Robert E. Park”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Volume 7, Number 1 / September, 1993.

<sup>185</sup> Entendemos, nesta definição (mas também na sua utilização por vários autores ao longo do presente texto) por “ambiente” ou “meio ambiente” (*environment*) o contexto geo-bio-psico-social em que ocorrem as interacções entre indivíduos e/ou grupos.

<sup>186</sup> Park utilizou a ecologia humana para salientar a importância dos processos de conflito e competição por recursos escassos no interior das cidades.

---

## **A Influência de Thomas e Znanieck**

Nesta Escola, William Thomas e Florian Znaniecki escreveram o mais influente estudo da imigração nesse período “*The Polish Peasant in Europe and America*”, que analisa a emigração dos polacos para a América e os processos de adaptação destes emigrantes à sociedade de acolhimento no que é hoje um clássico dos estudos migratórios (cf. Thomas e Znaniecki, 1918-1920). Ainda que, como se sabe, este estudo tenha uma maior importância devido à sua inovação metodológica do que à pertinência ou profundidade da sua base analítica, esta obra é considerada incontornável (embora trate de um objecto específico: os cerca de dois milhões de polacos que emigraram para os EUA entre 1880 e 1910), porque demonstrou como o processo migratório fractura os laços de solidariedade, e, particularmente, o sistema familiar.

Thomas e Znaniecki, influenciados por Durkheim, vão ser capazes de demonstrar que a causa dos comportamentos desviantes observados, entre os imigrantes polacos residentes nos bairros degradados de Chicago, estava associada a um processo de desintegração dos mecanismos de coesão social. O comportamento anómico, ligado às condições sociais de integração na sociedade de destino e à crise da instituição familiar era a causa para os índices de criminalidade observados naquele grupo (e não tanto as características individuais dos seus membros como poderíamos supor). Os autores analisaram os imigrantes como estando em ruptura com a(s) sociedade(s) de origem e inseridos num processo de assimilação dos valores das sociedades de acolhimento, enfatizando mais os processos sociais de ruptura do que os processos sociais de reconstrução identitária no contexto dos processos migratórios. A partir desta “simples” constatação, conjugada com a noção de que as diferenças não se diluíam rapidamente mas eram, muitas vezes, reafirmadas no quotidiano, a “etnicidade” ou os “grupos étnicos” passariam a enquadrar a problematização e a análise sobre permanências e rupturas sociais no contexto da migração (isto é, pré e pós migração).

Na sua tarefa de análise social, estes autores estudaram diversos grupos sociais, nomeadamente imigrantes, mas também distintas minorias de origem estrangeira e/ou subgrupos com características sociológicas específicas como, por exemplo, os jovens (tornando os subgrupos sociais objectos *per se* da Sociologia). Através de novas

---

técnicas de recolha de dados e novas metodologias de observação, estes autores visavam criar um conhecimento sociológico capaz de se tornar num novo tipo de conhecimento, potencialmente um conhecimento inter ou multidisciplinar (Lyman, 1992), isto é, que transcendesse a esfera disciplinar onde era gerado e que pudesse influenciar a própria vida em sociedade.

### **A cidade como laboratório: a importância de Chicago**

A cidade, em especial a cidade de Chicago, interessou estes cientistas sociais pela sua componente empírica, e não tanto por motivos conceptuais. Era na urbe Chicago que a divisão do trabalho parecia ser mais intensa e desenvolvida e, assim, o local onde se podia estudar com maior proveito a natureza fragmentária da vida moderna. Esta é a mesma cidade que ainda hoje podemos visualizar se pensarmos nos gangsters das primeiras décadas do século XX, de Al Capone e dos seus gangs mafiosos e de onde compreendemos a sua complexidade social e sociológica (cf. os trabalhos de Arendt, 1958, Bulmer, 1984a, Guth e Abbott, 2008, Plummer, 1997).

Além disso, em Chicago, tal como noutras cidades americanas, a importância de uma imigração em massa, que decorria desde há décadas, colocava também desafios ao estabelecimento de relacionamentos sociais regulares e serenos e à própria coesão social. Thomas Lee Philpott mostra que no início do século XX, 80 por cento da população total de Chicago (que era de 1.7 milhões de habitantes) pertencia à primeira geração de imigrantes ou aos seus descendentes directos (Philpott, 1978 e 1991) um número que não deixa de ser avassalador e de nos inquietar pela sua dimensão.

Contextualize-se esta realidade. Num momento em que se iniciava uma fase pós-migratória de grande intensidade, o ciclo migratório transatlântico estava, nesta fase, esgotado<sup>187</sup> e importava agora resolver problemas de integração social e de construção de uma nova sociedade<sup>188</sup>. Resumindo, na verdade, a cidade não interessava por algo que lhe fosse intrínseco ou *per se*, mas porque era aí que o desenvolvimento económico e a moderna divisão do trabalho melhor se estabeleciam, porque era aí que

---

<sup>187</sup> Os diversos “immigration act” das primeiras décadas do século XX travaram o fluxo imigratório e fizeram diminuir o número de chegadas tornando a gestão dos processos de integração (leia-se assimilação) o principal desafio para as autoridades. Dedicaremos a este tópico alguma atenção no capítulo 5.

<sup>188</sup> Ver também Lemay, M., e Elliott, R. (1999) U.S. Immigration and Naturalization Laws and Issues: a documentary history, Greenwood Publishing Group, Westport, CT..

---

ocorriam os diversos tipos de interacção social e, ainda, porque a cidade constituía o cenário para as principais intervenções políticas locais da América do período de entre as duas guerras mundiais. A sociedade em turbilhão, a sociedade em mudança, era a imagem que a cidade, à época, aparentava ter e Chicago era disso um bom exemplo. A Chicago da primeira metade do século XX era, na frequente alusão de Park, um “laboratório social muito interessante” (Park *et al.*, 1967). A centralidade do meio urbano (das cidades) como campo analítico para a análise da sociedade ganhou, com estes autores, uma relevância que não mais perderia (cf. entre outros os trabalhos de Alexander, 1966, Castells, 1983, Fortuna, 1997, Weber *et al.*, 1966, Wirth, 1928). A “aldeia global” de que falaria McLuhan nos anos 60 foi, afinal, uma rede de cidades.

### **O social como explicação para o social: a revolução pós Durkheim**

Para os autores da Escola de Chicago, as formas de acção social que poderiam parecer sem sentido, voláteis ou anárquicas, adquirem sentido quando situadas num contexto social ou espacial específico. A interacção social como processo construtivo da sociedade é aqui relevada e a importância, nível e tipos de interacção passam a constituir os processos sociais que devem ser analisados numa ruptura que constitui ainda hoje uma das nossas raízes epistemológicas principais. De acordo com esta lógica, as causas dos fenómenos, quer individuais quer sociais, teriam de ser estudadas sob uma perspectiva de dependência recíproca entre organização social e organização individual (Rocha-Trindade, 1995). O social como explicação para o social, numa tradição durkheimiana, surge aqui na sua plenitude mas, devidamente enquadrado num interaccionismo simbólico emergente, em que os objectos investigados são “sujeitos livres, são pensadores capazes de obter decisões racionais na sua conduta diária” (Malešević, 2004a: 63).

As migrações surgem assim, no tal laboratório social que parecia ser Chicago, como uma variável pertinente de análise em que (ou através da qual) é possível uma observação da mudança social num tempo longo. Na verdade as migrações e as suas consequências impõem-se como problemática para a análise sociológica. O primeiro grande contributo da Escola de Chicago numa análise da Sociologia da “Etnicidade” é, neste sentido, o posicionamento da imigração, dos imigrantes e dos seus descendentes como “objecto” sociológico privilegiado. Os sociólogos de Chicago



---

estavam sobretudo interessados no “como” eram criados novos significados sociais no quotidiano de interação de diferentes grupos sociais e indivíduos, a esmagadora maioria dos quais eram imigrantes da Europa e da América do Sul. É, portanto, com os trabalhos da Escola de Chicago que a problemática da “etnicidade”, no quadro de uma análise sistemática das relações que se estabelecem entre os fenómenos migratórios e as interações “étnicas” e raciais deles resultantes, se afirma como um campo específico da análise sociológica (Rocha-Trindade, 1995: 95).

### **A cultura como variável explicativa**

A partir da análise da imigração posicionar a “cultura” como conceito explicativo foi outra das importantes contribuições da “Escola de Chicago” onde assumiu uma formulação que poderíamos conotar com certo um “evolucionismo cultural”. Robert E. Park vai resumir a importância das migrações na abordagem da Escola de Chicago afirmando que “a mobilidade é um conceito sociológico importante na medida em que assegura novos contactos sociais, e a distância física só tem significado para a análise das relações sociais na medida em que se torna possível a sua interpretação em termos de distância social” (Rex e Mason, 1986: 291).

Talvez possamos ir um pouco mais longe e, formulando a nossa décima-oitava tese, perceber que, na verdade, *não foi a “cultura” que foi posicionada como conceito explicativo mas a capacidade de hierarquizar e segmentar várias “culturas” em interação e de compreender o modo como a interação se realiza que, verdadeiramente, marcou o ponto de viragem na análise sociológica da “etnicidade”*<sup>189</sup>. Na sequência da abordagem da Escola de Chicago sobre subgrupos da sociedade, o seu olhar sobre “diferentes” culturas permite ensaiar uma explicação do todo a partir da interação das suas partes.

Estudar os “imigrantes” como “objecto” ou, dito de outro modo, estudar as sociedades através da cultura dos “imigrantes”. Analisar as relações sociais para compreender e aferir da evolução da sociedade. Esta é também uma das teses que queremos colocar em destaque. Ao estudarmos a “cabo-verdianidade” enquanto identidade “étnica” transnacional pretendemos recentrar o debate sobre as “identidades expatriadas” que,

---

<sup>189</sup> A corrente de pensamento da Escola de Chicago permitiu equacionar uma política de assimilação que se iniciou nos EUA, o modelo de Park estabelece uma ligação entre os conceitos de assimilação e cooperação, necessários explicação de fenómenos sociais emergentes relacionados com os imigrantes, como sejam os representados por determinados grupos de imigrantes que procuram construir a sua identidade com valores, tradições da sociedade origem.

---

por um lado, não são meramente diaspóricas e, por outro, não possuem indicadores mensuráveis que comprovem a sua existência “real”. Já voltaremos, de forma mais circunstanciada, a este debate.

### **A integração como assimilação: a assimilação como etapa final**

Os diversos autores da Escola de Chicago, porque Robert Park foi no essencial creditário de trabalho de vários membros de uma grande equipa, tenderam a pensar os processos de integração social dos imigrantes como uma sequência de etapas conducentes a um resultado final último: a assimilação social. O grau e a facilidade de assimilação dependeria, de uma forma imbricada e mutuamente dependente, das características do grupo minoritário e do grupo maioritário. Por exemplo, indicadores de percursos de assimilação como são os casamentos inter-culturais, o direito à cidadania/nacionalidade, a aceitação social, tenderiam (tendem) a ser mais ou menos aceites de acordo com a proximidade entre as culturas em presença.

Aplicada especificamente aos imigrantes nos EUA (e sobretudo aos de origem europeia maioritários nos fluxos migratórios da época) a que viria a ser conhecida como *Teoria da Assimilação Cultural*, propunha que cada imigrante, não importava a sua língua de origem, religião ou práticas sociais originais, poderia, com tempo, assimilar-se ao modelo cultural e normas do *main stream* norte americano. A assimilação não implicaria fusão racial nem biológica, embora esta pudesse também ocorrer<sup>190</sup>. Esta lógica evolutiva era, claro, credora do evolucionismo social de Spencer, por sua vez, fortemente influenciado pelo evolucionismo biológico de Darwin e partia de uma ideia algo grupo-cêntrica uma vez que assumia que a evolução se dava no sentido do grupo de referência (neste caso os WASP)<sup>191</sup>. Beatriz Rocha-Trindade refere-se à forma como Park definiu a fase da assimilação do seguinte modo:

o processo de assimilação era inicialmente marcado por uma competição institucionalizada pelos recursos (emprego, habitação, espaço), e passava, numa fase posterior, pela adaptação e pela adopção de elementos de ordem social e cultural (língua, costumes, valores, alimentação), culminando com o abandono das práticas e usos originais, em favor dos valores e normas da maioria (Rocha-Trindade 1995: 96).

---

<sup>190</sup> Como se sabe, Robert Park, analisando a sociedade norte-americana, conceptualizou as interações entre os imigrantes e a sociedade de acolhimento descrevendo quatro etapas: contacto(s), competição, adaptação e assimilação que desenvolveremos adiante.

<sup>191</sup> Que significa “Branco, Anglo-Saxão e Protestante” (*White, Anglo-Saxon and Protestant*).

---

Esta etapa final – a assimilação - não era, ainda, necessariamente definida em termos concretos (o abandono das práticas e usos originais, em favor dos valores e normas da maioria), mas, no essencial, pensava-se, conduziria aos mesmos resultados, isto é, ao desaparecimento das culturas trazidas pelos imigrantes através da sua imersão na cultura social maioritária. Para Robert E. Park “nem sempre é claro o que significa assimilação. Em termos históricos, a palavra teve dois significados distintos. Segundo a sua utilização mais antiga, significava “comparar” ou “tornar parecido”. Segundo a utilização mais recente, significa “adoptar e incorporar” (Park, 1950: 204).

Um dos aspectos chave do modelo de assimilação desenvolvido por Park era o factor tempo pelo que implicava que as diferenças existentes entre a população imigrante e a população nativa reduzir-se-iam com o prolongamento do período de estabelecimento no país de destino. Esta assimilação (sobretudo cultural) era, em grande medida, definida como o processo através do qual dois grupos em contacto comunicam entre si e acabam por (com)partilhar experiências, memórias, e histórias comuns, aproximando-se mutuamente. No final do processo a cultura maioritária tornar-se-ia hegemónica, numa lógica que, vista retroactivamente, se sobrepõe à segunda definição enunciada por Park: “adoptar e incorporar”.

A introdução da noção de factor de comunicação como potenciador da relação social deve ser aqui sublinhada mas não deve obscurecer a tese aqui subjacente (aqui definida como nossa décima-nona tese) e que pode ser enunciada do seguinte modo: ao contrário do que afirma Park *o resultado da imigração e sedentarização num destino migratório não conduz, necessariamente, a um processo de assimilação pela cultura dominante que oculte todas as características da(s) cultura(s) que os imigrantes trazem dos países de origem.*

Analisemos alguns dos traços fundamentais destas teorias, nomeadamente a ideia de integração, o espaço/contexto de interacção (designadamente a cidade) e as contribuições teóricas, metodológicas (ou até epistemológica) destes autores sobre as questões da “etnicidade” para compreendermos o seu real impacto.

### **Ligando imigração, “etnicidade” e integração**

Embora o uso generalizado do conceito de “etnicidade” deva, como veremos no capítulo seguinte, apenas ser sinalizado na Sociologia a partir dos anos 40 do século

---

XX, a genealogia epistemológica do actual conceito de “etnicidade” pode ser realmente encontrada na Chicago dos anos 20<sup>192</sup>. O estudo precursor nesta área foi intitulado “*Old World Traits Transplanted*” e tinha como objecto um conjunto amplo de grupos de migrantes europeus que foram sujeitos a uma investigação comparativa (Park e Miller, 1921). Este estudo, da autoria de William Thomas e publicado sob o nome de Robert E. Park e H. A. Miller<sup>193</sup>, tornou-os pioneiros, entre outros aspectos, por criarem uma nova abordagem teórica para analisar a interacção social baseando-se no conceito de “cultura” e não em conceitos biológicos, o que constituiu uma ruptura epistemológica fundamental de que somos ainda herdeiros.

É perante este raciocínio analítico que as migrações surgem como importantes variáveis capazes de enriquecer a análise social e a análise sociológica. As migrações são uma das variáveis de controle e *ceteris paribus* é possível compreender as suas influências, causas e consequências. A análise das (causas ou consequências das) migrações era (é) uma análise da sociedade no seu todo. A complexidade da sociedade vai, neste caso, ser sublinhada através de uma Sociologia do Conflito e de uma Sociologia da Competição em que a categoria “imigrante” surge como indicador.

### **Caixa 3.1: Park e as relações raciais**

Esta análise de Park dedicando uma especial atenção às relações “interétnicas” ou relações “raciais” não foi a primeira incursão do autor nesta temática. Na sua fase pré Escola de Chicago Park dedicou alguns artigos às relações raciais, nomeadamente às relações coloniais em África. Em Outubro de 1904<sup>194</sup>, Park escreveu um artigo na revista *The World Today* onde alertava para o tratamento discriminatório dos negros no (então) Congo Belga. Posteriormente, entre Novembro de 2006 e Janeiro de 2007, publicou diversos artigos no magazine literário *Everybody's* onde atacava o Rei Leopold II da Bélgica e o acusava de ser responsável pelas maiores atrocidades na África colonial (Washington, 1993). Estes textos, escritos numa época em que Robert Park trabalhava para a *Congo Reform Association*, uma organização apoiada por missionários protestantes, constituíram uma importante influência no seu trabalho posterior<sup>195</sup>, nomeadamente no que concerne às suas ideias sobre o modo como capitalismo e relações étnicas e/ou raciais se desenvolveriam<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> A utilização do conceito de “etnicidade” ainda não se tinha generalizado enquanto categoria de análise, mas os fenómenos sociais a que se viria a referir (as denominadas categorias de prática) estavam já a ser analisadas.

<sup>193</sup> Embora R.E. Park reclamasse ser o primeiro autor do livro, *Old Worlds Transplanted*, W.I. Thomas era, de facto, o primeiro autor e, de acordo com alguns, o principal autor, tendo Robert E. Park e H. A. Miller realizado apenas partes menores. Este livro foi financiado por uma comissão que promovia a sociologia aplicada através de uma americanização dos imigrantes. R.E. Park ter-se-á apropriado da autoria primária quando Thomas foi despedido da Universidade de Chicago após uma polémica que ficaria célebre. Ver <http://tinyurl.com/4cagu4s> (consultada em 20.10.2008).

<sup>194</sup> Quando Park tinha já 40 anos e, portanto, uma sólida formação social e sociológica.

<sup>195</sup> Estes textos foram objecto de republicação em Lyman, 1992.

<sup>196</sup> Quando Park se retira da Universidade de Chicago, vai trabalhar para uma Universidade predominantemente Afro-Americana (Fisk University) numa base intermitente entre 1936 e 1944.

---

## **A construção do grupo em consequência da migração**

Influenciado pela análise que é feita numa cidade fortemente marcada pela imigração, Park vai salientar a importância das migrações como factor capaz de influenciar as mudanças da sociedade e vai afirmar que “a migração humana é apenas uma das formas que as mudanças históricas podem assumir. No entanto, vista de uma forma abstracta, enquanto tipo de acção colectiva, a migração humana apresenta genericamente características suficientemente típicas para a tornarem sujeito de investigação e estudo independente, tanto no que diz respeito à sua forma como aos efeitos que produz” (Park, 1928).

Thomas, Park e Miller vão demonstrar que os indivíduos antes de migrarem para os EUA não possuíam uma consciência de comunidade ou grupo (uma consciência colectiva ou de pertença a um colectivo, muitas vezes tinham apenas uma consciência minimal de afinidade com a aldeia ou região de origem), mas que ganham essa afinidade grupal ou comunitária como reacção à hostilidade da sociedade receptora, isto é, que a consciência de grupo se construía no confronto com “outros” diferentes deles próprios. Para estes autores, um factor importante na formação da consciência de grupo era a percepção de uma exclusão social<sup>197</sup> no seio da sociedade de acolhimento. Indivíduos que tinham pouca ou nenhuma afinidade entre si e que, ao contrário, tinham ligações locais ou regionais no país de origem, sentiram, uma vez nos EUA, uma solidariedade com outros indivíduos com a mesma origem nacional que se encontravam num mesmo percurso de integração que eles próprios. Os exemplos de indivíduos (denominados, pelos chamados nativistas ou primordialistas, de) “Arménios” ou “Italianos”, apenas adquiriram uma consciência de grupo na sociedade de destino já que, nas suas sociedades de origem se sentiam (apenas) como grupos de escala local ou regional (e.g. calabreses ou napolitanos no caso dos “Italianos”).

Esta consciência grupal pós migração foi enquadrada pelos autores da Escola de Chicago num conjunto complexo de condições onde se incluem, nomeadamente: (i) causas externas (e.g. movimentos de independência nacionais); (ii) causas internas (e.g. formação de novas redes de negócios, formação de enclaves geográficos ou linguísticos, criação de novos media ligados às comunidades imigrantes) ou mesmo;

---

<sup>197</sup> Sobre o modo como entendemos o conceito de exclusão ver Luhmann 2007 pp 490 e seguintes.

---

(iii) causas terceiras como causas culturais intangíveis (e.g. um sentimento de saudade em relação aos países de origem).

Todas estas condições levaram à criação de instituições locais (e.g. associações de imigrantes) e ao desenvolvimento de práticas sociais (e.g. organização de festas religiosas) que ajudam a explicar a criação desta consciência grupal como princípio para uma “etnicidade” de base no país de destino<sup>198</sup>. A atracção pelo que é (supostamente) comum no destino faz-se através da crença de que existe algo comum que os une desde a origem (que pode ser, no caso da “etnicidade” uma crença numa ascendência e cultura comuns). Esta consciencialização surge, porém, apenas quando o desfazamento espacial com a origem ocorre e quando os pontos de união se tornam visíveis no seio de um conjunto de realidades que parecem estranhas ou alienígenas.

A origem é, então, recriada retroactivamente muitas vezes de forma folclórica e mitificada. Destaca-se, nesta análise, a importância concedida à “consciência cultural” como fenómeno social. A consciência cultural comum é aqui o mecanismo mobilizador de acção social (tal como definida por Max Weber) ainda que a mobilização possa ser apenas para projectos de micro-escala (e.g. criar uma associação, uma associação mutualista, etc.). Esta é a nossa vigésima tese: *a consciência grupal não tem necessariamente de ser mobilizada em termos de acção social de grande escala. Por vezes são os projectos de micro escala que criam os mecanismos de consciência grupal.*

Park e colaboradores vão, neste contexto, enfatizar a importância dos contextos de interacção social<sup>199</sup> na estruturação da consciência dos grupos e destacar o facto de que as diferenças podem ser percebidas a partir de uma análise do modo como os indivíduos comunicam (e.g. através de discursos, escritos e outros meios) (Park e Burgess, 1969). A centralidade da tomada de consciência do nós (enquanto grupo de similaridades) vai, após a “Escola de Chicago”, tornar-se um factor chave para a definição conceptual da “etnicidade” (ver caixa 3.2). Apesar de alguma ambiguidade na sua formulação inicial, estes preceitos tornar-se-iam a base para os argumentos subsequentes sobre a consciência “étnica”, designadamente nos autores da Escola

---

<sup>198</sup> Por oposição a uma formação de uma “etnicidade” pelo topo que pode ser organizada pelas elites.

<sup>199</sup> Watier (2003) vai sublinhar o facto de que tanto Ernest W. Burgess como Robert Park, definem interacção social no mesmo sentido que Simmel a definia: “a [interacção social] caracteriza o grupo no tempo e no espaço”.

---

antropológica barthseniana (Barth, 1969) que desenvolveremos um pouco mais à frente.

### **Caixa 3.2: Cabo-verdianos como sujeitos de estudo**

Os cabo-verdianos juntaram-se à vaga de imigrantes que veio para a costa leste dos Estados Unidos no final do séc. XIX e início do séc. XX. Tal como os outros imigrantes também eles se confrontaram com a tarefa de encontrar um lugar para si no país de adopção. Mas, ao contrário da maior parte de todos os outros, os cabo-verdianos eram em parte de descendência africana. As únicas outras pessoas de descendência africana nos Estados Unidos na altura em que os cabo-verdianos começaram a chegar eram os descendentes de escravos da América do Sul. Estes americanos negros, ou Pretos, como eram chamados na altura, tinham um estatuto diferente na sociedade americana, que não só os estigmatizava, mas também restringia a sua possibilidade de participar nos sistemas económicos e sociais em expansão daquela nação em desenvolvimento.

Como todos os imigrantes para os Estados Unidos, os cabo-verdianos eram confrontados com a escolha implícita de, ou serem assimilados pela cultura americana dominante, ou de desenvolverem uma identidade étnica que os unisse entre si, e os distinguisse enquanto grupo. Ao contrário dos outros imigrantes, e porque faziam parte de um grupo com ascendência Africana, para os cabo-verdianos a assimilação significava associação ao negro, ou ao segmento negro da sociedade americana, bem como ao estigma e restrições a ele associadas. Mas unirem-se enquanto grupo étnico, mais uma vez em contraste com as actividades de ajustamento levadas a cabo pelos outros imigrantes, exigia que primeiro desafiassem e rejeitassem os esforços iniciais dos membros da sociedade mais vasta para os classificar e tratar como americanos negros. Só então poderiam começar a tentar unirem-se como um grupo étnico distinto e independente. (in Greenfield, 1976: 3).

### **O contexto como veículo de mudança**

Os autores da Escola de Chicago, neste caso, Park e os seus colegas, vão enfatizar o modo como a migração e inserção na sociedade de destino transformaram as práticas sociais dos migrantes. Thomas, Park ou Znaniecki vão desvalorizar a importância da ancestralidade biológica (*sanguinis*) em favor da importância dos processos de formação grupal nos EUA (*contextualis*) (Park e Miller, 1921). Para estes autores não se trata tanto de diferenças biológicas mas sobretudo de (percepção de) semelhanças culturais que decorrem da transplantação para novos contextos em virtude da migração. Não é a tanto a diferença que separa mas a semelhança que une. É nesta lógica que se compreende o repúdio das características físicas dos indivíduos como explicação para as diferenças entre grupos, numa primeira crítica fundamental á aplicabilidade do conceito de “raça” pelas ciências sociais. A afirmação de que a migração e a inserção num novo contexto modificavam radicalmente as práticas

---

sociais dos migrantes vai desvalorizar a importância da ancestralidade (factor biológico) em favor do interaccionismo contextual das relações sociais (factor cultural) e marcar uma diferença significativa em relação ao evolucionismo spenceriano (Blumer, 1969, Blumer e Bain, 1939, Collins e Collins, 1994).

A desracialização na explicação das diferenças sociais é, neste sentido, mais uma importante herança da Escola de Chicago. Esta abordagem, sobretudo através dos trabalhos de Park, vai ser melhor concretizada através da análise do “homem marginal” essa (brilhante) metáfora do imigrante (e seus descendentes) enquanto ser(es) socialmente excluído(s). Se a sociedade, tomada na sua amplitude de expressão de um poder coactivo, é tomada como “main stream”, o imigrante enquanto “homem marginal” representa o “alien”, aquele que parece não ser daqui, não pertencer aqui. O “homem marginal” não é apenas uma minoria é toda uma outra realidade social que merece ser estudada. É pois no cruzamento entre contexto (*environment*), exclusão-inclusão e consciência grupal que podemos encontrar mais uma das importantes contribuições da Escola de Chicago para o estudo da “etnicidade”. Desenvolvamos melhor este argumento.

### **O migrante como “homem marginal”**

Através da ênfase dada à situação do “estrangeiro”<sup>200</sup>, como alguém que vive à margem, na cidade de Chicago, compreendemos a influência de Georg Simmel em Robert Park<sup>201</sup> e o modo como o olhar analítico de Simmel revela uma outra realidade social (compreendemos igualmente a continuidade de olhares sociológicos entre autores). Aliás, desde o primeiro parágrafo da obra “The city”, de Park, revela-se bem a influência que sobre ele exerceu Georg Simmel (Park *et al.*, 1967). Para Park a cidade é, antes de mais, um estado de espírito, um conjunto de costumes e de tradições, de atitudes e de sentimentos organizados inerentes a esses costumes e transmitidos com essas tradições. Dito de um outro modo, a cidade não é simplesmente um mecanismo material ou uma construção artificial, a cidade está implicada em processos vitais das pessoas que a compõem: a cidade é um produto da natureza, e, particularmente, da natureza humana. A cidade é uma construção social.

---

<sup>200</sup> Cf. Rogers Everett M. (1999) Georg Simmel’s concept of the stranger and intercultural communication research, *Communication Theory*, 9: 58-74.

<sup>201</sup> Ao realçar este facto, Coulon afirma que o mesmo “já havia sido desenvolvido por Simmel, frequentemente citado pelos teóricos da Escola de Chicago, em particular por Park, que seguiu três dos seus cursos de sociologia em Berlim em 1900, e foi profundamente influenciado por ele” (Coulon, 1992: 52).



---

Robert E. Park na sua obra “*Human migration and the marginal man*” (1928) vai dar um novo sentido ao “estrangeiro” de Simmel transformando-o no “Homem Marginal”. Neste contexto, a exclusão, a marginalização do “estrangeiro” contém em si a imagem sociológica de alguém que foi transplantado mas cujo efeito no meio ambiente (*environment*) apenas se faz sentir pelas flutuações no espaço social que ocupa. Para Park o “homem marginal” encontra-se, (à semelhança do “estrangeiro” de Simmel), retido entre a cultura do contexto de origem e a cultura do contexto de acolhimento, uma espécie de terra intermédia entre um passado (sem consciência) e um futuro comum. O “Homem marginal” é tipificado no migrante de segunda geração que sofre os efeitos da desagregação familiar, da criminalidade, etc.. Será apresentado como o híbrido cultural por excelência, já que seria aquele que pertence às primeiras gerações de imigrantes, possuindo (ainda) vínculos tanto com o país de origem dos seus pais como com ao país em que passa a construir os seus próprios vínculos identitários e de cidadania.

Park, acreditava que era (na mente do) no “homem marginal”, onde têm lugar as mudanças e as fusões da cultura, que melhor podemos estudar o processo da civilização e do progresso. Antes dele, como vimos, já Georg Simmel havia afirmado, em “o estrangeiro”, que o “marginal” se encontra numa posição especial de objectividade e abertura, que lhe desperta as percepções e a criatividade. O “marginal” (era) é um homem que se situa na fronteira, na margem de duas culturas, sem pertencer a nenhuma delas. É o indivíduo que por meio de migração, educação, casamento ou outras influências (suas ou dos seus ancestrais) deixa um grupo social ou cultura, sem realizar uma adaptação satisfatória a um outro grupo social, encontrando-se à margem de ambos e não estando integrado em nenhum. Para Park o homem marginal é aquele cujo destino o condenou a viver em duas sociedades e em duas culturas, não apenas diferentes mas antagónicas. A sua mente é o recipiente no qual se pode dizer que duas culturas diferentes e refractárias se unem e, totalmente ou apenas em parte, se fundem. “Marginal”, explica o autor é um indivíduo que vive e partilha da vida cultural e das tradições de dois povos distintos, nunca podendo, ainda que lhe fosse permitido, quebrar com o seu passado e com as suas tradições, nem sendo bem aceite na nova sociedade na qual tenta agora encontrar o seu lugar (Park, 1928).

---

O “homem marginal” não encontra um lugar, ele é por excelência o “estranho”, diz Park. A sensação de estar deslocado será, para este, tendencialmente permanente face a uma sociedade que não é totalmente a sua. Este “homem marginal” acaba por definir sociologicamente, em diferentes épocas, o mulato, o mestiço, o crioulo, que sendo alguém que ao separar-se da sua cultura de origem, se vai aculturando e construindo para si mesmo uma nova identidade<sup>202</sup> (Coulon, 1992).

Robert Park irá, explicitamente, identificar o mestiço (o crioulo) como sendo, normalmente, um “homem marginal”, pois este vive em dois mundos mas é mais ou menos um estranho em ambos (Thompson, 2005, Thompson e Wallis, 2003) numa análise particularmente importante para a nossa tese. Esta análise não é necessariamente negativa pois como afirma Park, mais uma vez dialogando com Simmel: “o “homem marginal” é sempre um ser humano mais civilizado, que os demais. Ocupa a posição que, historicamente, foi a do judeu da diáspora. O judeu, muito especialmente o que se libertou do provincianismo do gueto, foi sempre, e por toda parte, o mais civilizado dos seres humanos (Coulon, 1992).

Diante de cada situação social relacional “o homem marginal” confronta-se com um problema: deve escolher entre modelos incompatíveis uma solução conveniente. Por causa dessa escolha, as situações que enfrenta são sempre situações potencialmente problemáticas. E, em consequência, o seu comportamento vai revelar sérias variações, ora aceitando, ora repelindo um determinado padrão de comportamento ou um qualquer valor social. O próprio indivíduo avalia-se a partir de dois pontos de vista diferentes e sofre as consequências do conflito da lealdade que consagra ou julga que deve consagrar relativamente a cada grupo social em presença.

Na verdade, a nosso ver, o que Park faz é, revelar a existência sociológica de indivíduos que não foram (ainda) assimilados pela cultura “main stream” mostrando as suas idiossincrasias, desocultando as situações que não fazem parte do main stream. O autor vai demonstrar que essa não assimilação imediata se revela conflitual e conflituosa para os próprios, mostrando que o lugar ocupado por tais indivíduos é, na verdade, um lugar de intermediação social, cultural e até política. Neste sentido já encontramos em Park o que Alejandro Portes viria a desenvolver décadas mais tarde:

---

<sup>202</sup> Esta noção de um indivíduo suspenso entre duas realidades culturais como “marginal” vai posteriormente ser desenvolvida por autores como Howard Becker; J. M. Billson; L. H. Bowker; F. M. Cox; ou R. A. Stebbins.

---

a ideia de que a assimilação é um processo transgeracional (Portes, 1995a, Portes e Zhou, 1993).

### **O efeito Stonequist: um prolongamento das teorias de Park**

Everett Stonequist, aluno de Park, ao escrever a sua tese de doutoramento, em 1930, vai continuar a argumentação do seu mestre e enfatizar o conflito psicológico do “homem marginal” dividido entre dois mundos. Em 1935 publica um ensaio, com o título *The problem of the marginal man*, e, dois anos depois, publica um livro, *The Marginal Man: a study in personality and culture conflict*. Para Stonequist: “o homem marginal está suspenso na incerteza psicológica entre dois (ou mais) mundos sociais; reflectindo na sua alma as discordâncias e harmonias, repulsas e atracções destes mundos... aos quais a pertença é implicitamente, se não explicitamente, baseada no nascimento ou ascendência... e nos quais a exclusão afasta o indivíduo de um sistema de relações de grupo” (Stonequist, 1937: 8).

Stonequist defendeu a noção de homem marginal um pouco mais especificamente que Robert Park:

a marginalidade não deve ser definida apenas em termos étnicos ou raciais. Se a marginalidade é particularmente visível no caso dos migrantes, caracteriza também algumas seitas religiosas, algumas classes sociais ou algumas comunidades. A personalidade marginal é encontrada quando um indivíduo se vê involuntariamente envolvido em duas ou várias tradições históricas, linguísticas, políticas ou religiosas, ou em vários códigos morais. Por essas razões, o homem marginal está em conflito psicológico entre diversos mundos sociais, cuja intensidade varia segundo as situações individuais. O homem marginal, que cria um novo mundo baseado nas suas experiências culturais diversas, sente-se com frequência rejeitado, e com razão, pois está apenas parcialmente integrado na sociedade em que vive (Coulon, 1992).

Tanto para Park como para Stonequist, a marginalidade do “homem marginal” não está estritamente ligada à classe social ou à condição económica. Tem mais a ver com a postura do indivíduo que se vê *entre* duas ou mais opções (ou mundos sociais), mas que não se conforma, não se encaixa, ou melhor, não se quer (ou não pode) enquadrar em nenhuma delas. O “homem marginal” surge do conflito e é a sua (não) consequência, ou seja, não se torna A nem B e sim A e B simultaneamente. O migrante, enquanto “homem marginal” está num contínuo conflito cultural decorrente desta sua situação híbrida, ou seja, os períodos de crise que se sucedem a períodos de

---

transição são, no caso do “homem marginal”, relativamente permanentes, forçando este a tornar-se um “tipo de personalidade” particular (Park, 1928: 893)<sup>203</sup>.

A mobilidade e o desenraizamento permite que a vida dos “homens marginais” constitua um dos mais significativos materiais para a análise do processo cultural, tal como emerge dos contactos dos grupos sociais. Os conceitos de Park e Stonequist mostram-nos que o marginal está num lugar entre (*in between*), deslocado constantemente através de um desapego cultural, territorial e identitário: não se integra numa nova cultura, mas também não permanece na antiga; não elege uma ou outra, ao contrário, mantém contacto tanto com uma como com outra (muito próximo do que hoje chamaríamos de transnacionalismo) (Stonequist, 1937). A metáfora do homem marginal, sobretudo adaptada às segundas gerações cabo-verdianas em diversos países de destino constituirá *a nossa vigésima-primeira tese, em que defendemos que este papel de intermediação (in between) é um dos que melhor caracterizam alguns migrantes e sobretudo os descendentes de cabo-verdianos imigrantes em vários espaços sociais no arquipélago migratório. Estar entre dois mundos sociais é talvez a melhor forma de definir o seu enquadramento sociológico.*

### **A génese da assimilação identitária**

No que concerne à evolução da consciência ou identidade de grupo, Robert Park vai, na sequência da sua análise inicial, defender que esta tenderá a evoluir, afastando-se de uma “identificação primariamente étnica”, para uma ‘identificação cívica’ numa lógica que consideramos semelhante à evolução de uma “*gemeinschaft*” para uma “*gesellschaft*” defendida por Tönnies<sup>204</sup>. Esta evolução, aparentemente assumida como progressiva e irreversível, tenderá, de acordo com Park (e à semelhança de Simmel) a contribuir para uma “secularização da sociedade” ao mesmo tempo que se assistirá ao declínio da “sociedade sagrada” baseada na família, no clã ou no sectarismo religioso. Esta evolução conceptual, a base para uma secularização da identidade, surge como essencial para a compreensão da identidade “étnica” cabo-verdiana<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Patrick Watier afirma que R. E. Park sempre acentuou a sua dívida em relação a Simmel, no que diz respeito às reflexões sobre o ‘homem marginal’, o ‘homem mosaico’ e o imigrante. Cf. Watier, 2003.

<sup>204</sup> Ver capítulo anterior.

<sup>205</sup> Ver capítulo 5.

---

Para Robert Park o emergir da “sociedade secular” assentará num conjunto de pessoas que se juntam por interesses comuns, interesses permanentes ou temporários, que tornam a existência desta associação lucrativa para as partes envolvidas, ou então, apenas porque existe uma curiosidade recíproca ou em relação ao mundo em que estes “outros” vivem. Para este autor, os dois tipos de associações, “sociedades sagradas” e “sociedades seculares”, podem co-existir (e na verdade existem) na mesma comunidade mas, como afirma: “não podemos ignorar a conclusão de que a mobilidade tende, não apenas a destabilizar a ordem social existente, mas também a complicar progressivamente as relações sociais, libertando e emancipando dessa forma as unidades sociais que compõem a sociedade”(Park, 1950: 13).

*A secularização é, neste sentido, uma marca distintiva da “etnicidade”, ou seja, os grupos com base numa (simples) identificação religiosa não são “grupos étnicos”. Estes últimos não têm (quase) nunca uma identidade religiosa uma das suas bases. Esta constitui a nossa vigésima-segunda tese.*

### **A integração como processo ou a diluição do tempo de integração social**

Na sua famosa concepção da integração enquanto processo, Park vai defender que esta integração deve ser vista como, necessariamente, faseada e dependente da complexidade de processos sociais como as migrações e/ou do modelo ecológico da cidade, isto é, do ambiente social em que a integração tende a ocorrer. Para este autor a evolução da integração constrói-se num processo de interacção em que o recém-chegado se insere na sociedade de acolhimento da mesma forma em que esta o inclui (de forma recíproca), num processo socialmente interactivo e faseado, ou seja, não imediato. O trabalho de Park sobre o ciclo das relações étnicas vai, neste contexto, definir este processo social como uma relativamente estável sucessão de etapas. Assume, falando de forma abstracta, a forma de contacto, competição, acomodação<sup>206</sup> e posteriormente assimilação, e é aparentemente progressivo e irreversível (Park 1950: 150).

Nesta última fase, a assimilação, resultado expectável da integração, ocorre uma relativização das diferenças e uma mistura de valores por parte dos imigrantes e dos

---

<sup>206</sup> A acomodação seria prosseguida, por exemplo, através do casamento inter-étnico que, no caso estudado, os cabo-verdianos, deu lugar em paralelo a uma endogamia (e.g. em Portugal, na Holanda ou em Itália) e a uma exogamia (no caso dos cabo-verdianos na Argentina). Cf. Capítulos finais deste trabalho.

---

grupos componentes da sociedade de acolhimento. Ao definirem a assimilação como “um processo de inter-penetração e fusão no qual as pessoas e os grupos adquirem as memórias, sentimentos e atitudes de outras pessoas ou grupos, e, ao partilharem a sua história e experiência, são incorporados com eles numa vida cultural comum” (Park e Burgess, 1969: 735) os autores vão defender a ideia que é (apenas) através do desenvolvimento “deste tipo de padrões culturais comuns que a solidariedade dos grupos étnicos pode perder o controlo sobre os imigrantes individuais” (Malešević, 2004a: 67) num sublinhar da interacção processual existente entre os grupos.

Saliente-se, uma vez mais, a importância da comunicação como mecanismo construtor de integração social. Para Park, os aspectos subjectivos inerentes às actividades dos vários grupos envolvidos eram parte essencial da equação em análise mas só existem porque existem processos de comunicação entre eles (Luhmann, 2007)<sup>207</sup>.

### **Do “Melting Pot” ao Pudding: culturas em diálogo ou culturas em confronto?**

A ideia de “melting pot” e das teorias a ela associadas foram re-trabalhadas a partir das teorias de Robert Park que, definindo os ciclos de relações entre grupos com diferentes culturas, aponta uma sequência de etapas a ser percorrida e um resultado final esperado<sup>208209</sup>. A partir de uma análise da cidade de Chicago do primeiro quartel do século XX parecia ser possível afirmar que os mecanismos assimilacionistas se tornariam hegemónicos. Robert Park assegurava que as segundas gerações de Polacos, Lituanos ou Noruegueses seria indistinta da dos americanos nativos (WASP entenda-se)<sup>210</sup>.

Park considerava que todas as nacionalidades eram, no fundo, uma mistura de vários grupos “étnicos” e que estas tenderiam a dissolver-se no seio da sociedade americana

---

<sup>207</sup> Dois autores distintos, Alain Coulon e Armand Mattelart, vão sublinhar, a partir de Park, a importância da comunicação e, nomeadamente da comunicação social, no desenrolar do processo de assimilação. Para Coulon, são as organizações e associações imigrantes e os média específicos dos distintos grupos imigrantes que desempenham o principal papel (Coulon, 1992). Para Mattelart, Robert Park questionara, através da sua análise, a função assimiladora dos jornais, em geral, e das inúmeras publicações estrangeiras, em particular, através da investigação sobre a natureza da informação, as rotinas produtivas, a diferença entre seus conteúdos e a propaganda, entre outros métodos, algo que, para Mattelart se mantém como primordial (Mattelart, 1999).

<sup>208</sup> Sobre as teorias da assimilação ver a revisão de literatura de Alba, R. and Nee, V. (1997) Rethinking assimilation theory for a new era of immigration, *International Migration Review*, 31, 4: 826-74.

<sup>209</sup> É também a partir desta análise que podemos, muitos anos mais tarde, compreender a lógica da assimilação segmentada de Portes, Alejandro, e Min Zhou de (1993).

<sup>210</sup> Este período é igualmente marcado pelo aparecimento de pan-eticidades como a de “branco” (“white”) em que os euro-americanos eram transformados e que, na prática, representava o seu distanciamento da sua origem nacional, herança cultural, ou língua, uma assimilação diferenciadora em relação aos “outros” que não eram indistintos (Alba, 1990).

---

através do “ciclo de relações raciais” (*race relations cycle*) cujas etapas seriam percorridas. O tempo e os contextos em que estas relações sociais decorreram no último século, em Chicago, nos EUA ou em vários outros países de imigração, encarregaram-se de desmentir a promessa contida nestas teorias.

A metáfora do “melting pot” era afinal (sabemos hoje) a promessa de um “Pudding” em que se transformaria a cultura individual ou grupalmente trazida pelos novos imigrantes e que seria algo de novo construído pelos saberes (e sabores) de todos. A(s) dinâmica(s) dos processos de ajustamento mútuo transformariam todos (recém chegados e comunidade residente) numa nova cultura. O provérbio "*the proof of the pudding's in the eating*", isto é, sejam qual forem os ingredientes deixem que seja o sabor final a razão para o julgamento, aplicar-se-ia aqui de forma plena e o resultado, como sabemos hoje, não foi um ajustamento pacífico ou não conflitual. A assimilação não era, afinal, a etapa única, hegemónica e final do processo de integração.

### **Park, Sociologia e método etnográfico**

As formulações teóricas de Park derivam do seu passado enquanto cientista social, mas também do seu passado como jornalista e investigador e, ainda, da adaptação metodológica que fez e que permitiu redefinir a epistemologia metodológica da disciplina. Park foi um dos primeiros teóricos a lutar abertamente contra a definição da Sociologia como “uma ciência moral” e a definir a Sociologia como uma ciência natural (Matthews e Park, 1977). Para ele, a disciplina não poderia ser afectada pelo comportamento humano uma vez que o papel do investigador seria “o cientista calmo, desprendido que investiga as relações raciais com a mesma objectividade e desprendimento com que o zoólogo dissectiona o insecto da batata” (Ernest W. Burgess citado por Matthews e Park, 1977: 116).

A adaptação e adopção pela Sociologia, através de Park e dos seus colegas do método etnográfico, com origem na Antropologia, no estudo das culturas primitivas e na Etnografia, nos finais dos anos 20 do século XX, constituiu também um importante contributo destes autores no estudo da realidade dos imigrantes e dos seus descendentes. Possibilitando a recolha de todo o tipo de informação a partir de um conjunto diverso de métodos e técnicas de recolha de dados, Park definia a (sua) lógica de investigação do seguinte modo:

---

you have been told to go grubbing in the library, thereby accumulating a mass of notes and liberal coating of grime. You have been told to choose problems wherever you can find musty stacks of routine records based on trivial schedules prepared by tired bureaucrats and filled out by reluctant applicants for aid or fussy do-gooders or indifferent clerks. This is called 'getting your hands dirty in real research'. Those who counsel you are wise and honourable; the reasons they offer are of great value. But one more thing is needful; first-hand observation. Go and sit in the lounges of the luxury hotels and on the doorsteps of the flophouses; sit on the Gold Coast settees and the slum shakedown; sit in the orchestra hall and in the Star and Garter burlesque. In short, gentlemen, go get the seat of your pants dirty in real research (Robert Park citado por Howard Becker em McKinney 1966: 71).

Para Park e Burgess (1924: 43-60) deveríamos deixar de lado as observações mais quantitativas, em especial a informação obtida através de inquéritos (*survey*) em favor de observações directas (*first-hand observations*) do tipo etnográficas de populações específicas ou de grupos sociais (e.g. subculturas ou comunidades na área de Chicago) (McKinney, 1966) defendendo que a capacidade interpretativa do cientista social fazia parte da própria observação da realidade social.

O ponto de partida era ao mesmo tempo simples e inovador. A sociedade era um turbilhão em mudança e não uma realidade estável. Robert Park gostava de explicar a persistência de certo tipo de relações humanas (que correspondia à definição, na Escola de Chicago de “instituição”), através de uma analogia de uma mesa que aparentemente era estável e permanente perante o olhar mas que abarcava milhões de átomos em constante mudança (Matthews 1977: 134). Esta analogia funciona, também para nós, como um desbloqueador para um olhar sobre a sociedade como uma realidade em permanente movimento e onde a mudança pode surgir de forma inesperada e é, em si mesma, um manifesto sobre os objectivos epistemológicos da Escola de Chicago.

A influência da Escola de Chicago, aqui personificada nos trabalhos de Robert Park permitiu uma viragem conceptual e metodológica na forma de abordar os processos sociais relacionados com a mobilidade e “etnicidade”. Por um lado, porque permitiu uma ruptura conceptual com a forma como aborda (a dinâmica) da transformação das culturas que, a partir destes autores, são vistas como em permanente transformação sendo recriadas constantemente pelos grupos à medida que estes se procuram adaptar a um novo meio ambiente ecológico e social. Por outro, porque permitiu pensar os “grupos étnicos” não como elementos imutáveis, mas como variáveis que participam num processo permanente de negociação entre os vários grupos (Rocha-Trindade,



---

1995: 98). Por último, o sublinhar da importância dos aspectos simbólicos e subjectivos do relacionamento interétnico confere a Park um papel fundador no paradigma interaccionista simbólico ao defender que o significado dos factos sociais, bem como a pertença a grupos “étnicos” e/ou raciais, são influenciados pelo contexto (*environment*) em que decorrem as interacções.

---

### ***Talcott Parsons (1902-1979)***

Nem tudo, apesar da sua influência estruturante, se resumiu à Escola de Chicago e aos seus autores. Talcott Parsons, por exemplo, vai, em Harvard, elaborar a primeira tentativa de unificação das ciências sociais com base no funcionalismo<sup>211</sup><sup>212</sup> com influências directas (também) no campo da “etnicidade” como procuraremos mostrar. O modelo proposto por Robert Park tem, como mostrámos, uma base individualista e implica um certo incrementativismo (um processo). Por seu turno, o modelo proposto por Talcott Parsons vai ser baseado em grandes regularidades institucionais e implica estabilidade pontualmente desequilibrada por disrupções. Dito de outro modo, o modelo de Parsons evolui para um estruturalismo melhor sedimentado em relação a uma análise de Park em que o indivíduo era, pelo menos, co-responsável no processo de integração.

Parsons é, em nosso entender, o clássico contemporâneo que mais se aproxima dos clássicos pioneiros anteriormente referidos enquanto influência maior para a Sociologia do século XX. Para Jeffrey Alexander, um dos autores que destaca a importância do sociólogo de Harvard, as descobertas e desenvolvimentos nas ciências sociais têm sido textualmente mediadas pelos autores clássicos. Os resultados da análise de Jeffrey, que se debruça sobre quem são os clássicos e o que as suas obras significam, são críticos para o desenvolvimento do campo das ciências sociais, mesmo do campo mais empírico mostrando como os clássicos fundam as análises contemporâneas (Alexander, 1988: 99, Alexander, 1983).

Desde Parsons (1951, 1968) os cientistas sociais têm usado as teorias e conceitos dos clássicos na esperança de alcançarem desenvolvimentos teóricos e de prosseguirem uma rota analítica coerente. Parsons é, por outro lado, um bom exemplo de um teórico

---

<sup>211</sup> Segundo Coulon (1992), tanto Parsons, em Harvard, como Merton e Lazarsfeld, na Universidade de Columbia (NY), apostavam numa conjugação entre teoria e investigação quantitativa.

<sup>212</sup> O funcionalismo é um enquadramento que conceptualiza a sociedade como um “sistema complexo cujas partes trabalham conjuntamente para promover solidariedade e estabilidade” (Macdonis e Plummer 1997: 19-20).

---

puro dado que vai construir a sua teoria a partir da síntese de clássicos que o precederam prosseguindo os mesmos caminhos teóricos que outros cientistas sociais tinham já seguido. Subjacente a esta análise está a ideia que os clássicos oferecem perspectivas (pluri)significativas que precisam de ser consolidadas, articuladas, recicladas e trabalhadas (Alexander, 1983).

Parsons é, neste sentido, o autor por excelência de descodificação dos clássicos através de uma re-leitura orientada por um estrutural-funcionalismo que (sabemos hoje) condicionava a sua análise social. A importância da chamada “parsonização dos clássicos”, porém, permanece actual e as suas análises vão influenciar muitos autores posteriores, outros clássicos contemporâneos, nomeadamente Luhmann, Bourdieu ou Giddens que integraremos na nossa análise posteriormente.

A intenção do autor de *The structure of social action* (1ª. ed. 1937), a primeira das obras marcantes de Parsons, era de superar as limitações próprias às Ciências Sociais (tal como estas se haviam afirmado na primeiro quartil do século 20). Visava apreender os fenómenos sociais na totalidade das suas ligações recíprocas, totalidade essa que não deveria resultar de uma soma de aspectos mais ou menos diversos, mas que devia ser compreendida como um sistema de relações que definem a estrutura da interacção social. Os fenómenos sociais deveriam ser apreendidos de forma sistemática (Parsons, 1968). Para tal, uma releitura dos autores mais influentes da Sociologia europeia de finais do século XIX início do XX parecia ser um voltar às origens da própria Sociologia como forma de repensar as suas estratégias teóricas e de ousar inovar metodologicamente<sup>213</sup>.

### **O funcionalismo sistémico como base para a estrutura de acção social**

Em *The Structure of Social Action*, Parsons pretendeu estabelecer uma (possível) convergência entre as obras de Durkheim, Pareto e Weber que, tendo partido de horizontes metodológicos muito diferentes, teriam, de acordo com o autor, reconhecido o lugar central do conceito de “acção social” como fundador para a análise sociológica. De acordo com Parsons: “existe uma tendência para os indivíduos desenvolverem e manterem uma ligação ao mesmo sistema integrado de normas e

---

<sup>213</sup> Marx, Weber, Durkheim ou Simmel são influências recorrentes no trabalho de Parsons que recupera algumas teorias e conceitos destes autores para os actualizar numa lógica estrutural-funcionalista.

---

valores e de encontrarem uma certa solidariedade na prossecução de objectivos partilhados” (Parsons, 1934-35: 295). Para Parsons a acção social nasce exactamente desta partilha de normas e valores, daí que a harmonia (a sociedade) seja possível, (no que reconhecemos hoje ser uma resposta à famosa questão de Simmel<sup>214</sup>). Por valor “(...) entende-se um elemento dum sistema simbólico que serve de critério de escolha entre diversas possibilidades alternativas que uma dada situação origina” (Parsons apud in Becker, 1985: 153). Howard Becker, a partir de Parsons enuncia bem o que está em causa:

on peut appeler "valeur" un élément d'un système symbolique qui sert de critère pour choisir une orientation parmi les diverses possibilités qu'une situation laisse par elle-même ouvertes. (...) Mais les valeurs sont de piètres guides pour l'action, car elles ne comportent que des critères de choix généraux qui indiquent la ligne de conduite préférable, toutes choses égales par ailleurs. Mais, dans les situations concrètes de la vie quotidienne, il est rare que toutes les choses soient égales par ailleurs. Il n'est pas facile de relier sans ambiguïté la notion vague d'égalité à la réalité concrète. Il est donc difficile de déterminer la ligne de conduite prescrite par telle valeur dans une situation donnée (Becker, 1985: 153-154).

Para Parsons, o principal objectivo da Sociologia enquanto ciência social seria, exactamente, o de resolver o problema da ordem social. Este problema é central para a interpretação do modo como os sistemas sociais constroem fronteiras, uma vez que a integração (o que mantém o sistema coeso) é definida como reacção às divisões de interesses onde todos estão (potencialmente) contra todos. A concepção de que os indivíduos que vivem juntos se solidariza, isto é, que tendem a formar uma comunidade moral é, evidentemente, de influência durkheimiana. Parsons vai aceitar a interpretação de Durkheim de que um indivíduo deverá estar enquadrado por uma comunidade moral para poder ter uma boa saúde mental e ser capaz de viver em sociedade. Para Durkheim é esta dependência da vida em grupo que constitui o homem enquanto ser social. Neste sentido Parsons vai defender que “sem um sistema comum de valores não pode existir algo como a sociedade. É através da ideia de anomia de Durkheim que podemos compreender a importância desta ideia” (Parsons, 1937: 434). Mais uma vez é a partir de Becker que compreendemos esta ideia:

les valeurs s'avérant ainsi inadaptées pour orienter l'action dans les situations concrètes, les groupes sociaux élaborent des normes spécifiques qui sont mieux adaptées aux réalités de la vie quotidienne. Ces normes sont dérivées des valeurs, qui jouent ainsi le rôle de principes ultimes. (...) Les groupes particularisent et précisent les valeurs sous forme de normes dans les situations problématiques de

---

<sup>214</sup> A influência de Georg Simmel em Parsons é nítida, ainda que seja admitida por este apenas no final de sua vida intelectual (Gerhardt, 2002).

---

leur existence, quand les difficultés rencontrées exigent que des mesures soient prises. Parmi les différentes valeurs auxquelles ils adhèrent, ils en choisissent une ou plusieurs qui se rapportent à ces difficultés et ils en dérivent une norme spécifique. Tout en étant conçues en accord avec les valeurs concernées, ces normes définissent avec une relative précision les actions autorisées, les actions interdites, les situations auxquelles s'appliquent les normes et les sanctions frappant les transgressions (Becker, 1985: 154-155).

O tributo de Parsons a Durkheim foi explicitamente enunciado, desde o início, em *The structure of social action* (1ª. ed. 1937), onde o autor concentrando-se na análise de normas e valores, tal como tinham sido definidos por Durkheim (mas também por Weber) vai estabelecer um dos principais pilares para a análise funcionalista em Sociologia (Zafirovski, 2001). Na verdade, para nos concentrarmos nas questões da “etnicidade”, a análise de Parsons sobre “etnicidade” aparenta ser um desenvolvimento e aprofundamento de várias das linhas anteriormente definidas por Durkheim, a saber: a ênfase na solidariedade “étnica” de grupo; a função do “grupo étnico” como referência moral para o comportamento individual; e a forma como a modernização da sociedade tende a ser um processo evolutivo que erode as “identidades étnicas” (Malešević, 2004a).

Em *The structure of the social action* (1937), Parsons vai, igualmente, retomar algumas noções de Weber (e, desta forma, assumir a sua influência), designadamente as expressas em *Economia e Sociedade*, ao sublinhar que, na diversidade de formas sociais, devemos/podemos sempre encontrar um pequeno número de elementos constantes. Parsons vai preferir o termo “variáveis” para designar as propriedades estruturais que determinam e modificam a acção defendendo que são estas as que, ao serem analiticamente tratadas pelos cientistas sociais, permitem uma melhor compreensão do sistema. A variável, como conceito, assume, desde Parsons, uma dupla conotação: estatística e conceptual, que, também neste nosso trabalho queremos realçar.

Para Parsons só seria possível apreender os fenómenos sociais considerando que a acção do indivíduo está submetida aos valores enraizados num sistema social, sendo as acções humanas sistémicas e influenciada pelas estruturas sociais<sup>215</sup>. A análise da sociedade vai, no estrutural funcionalismo ser construída em torno de ideias como:

---

<sup>215</sup> Mattelart vai assinalar a (relativa) pouca importância concedida por Parsons ao conhecimento do actor social, do seguinte modo: “quando os actores interiorizam o sistema fundamental de valores da sociedade, a coesão social emerge da partilha dos seus objectivos e expectativas. Nessa perspectiva, o social é um objecto dado” (Mattelart, 1999: 132).

- 
- i. as sociedades são sistemas sociais que partilham valores;
  - ii. os sistemas sociais evitam o conflito e tendem para um estado de normalidade (equilibrium) análogo ao estado de saúde (saudável) num organismo;
  - iii. os constituintes do sistema são, em geral, interdependentes e cada um dele desenvolve/executa uma função específica que contribui para o funcionamento e reprodução do sistema como um todo;
  - iv. quando o sistema está em crise ele próprio procura uma alternativa de reorganização em que as suas partes possam criar um novo equilíbrio (Malešević, 2004a: 46).

Sistema, conflito, equilíbrio, acção e estruturas sociais são conceitos essenciais para compreender a sociologia parsoniana e a sua análise da “etnicidade” e, como afirma Malešević (2004), a partir destes conceitos compreendemos o quanto esta análise é profundamente influenciada por Durkheim.

Talcott Parsons entende a acção social como um processo sublinhando o seu carácter dinâmico. Um processo que decorre no sistema constituído pelo actor e pela sua situação ou contexto. Um processo significativo do ponto de vista da motivação do actor. Já por sistema, entende Parsons a interacção entre dois ou mais actores, regulada por um conjunto de normas que integrem uma situação (ou contexto) de contingência que, por sua vez, autorize (ou determine) que os actores façam uma escolha. Estes actores são motivados por uma tendência de procura de uma satisfação óptima e a sua situação (ou contexto) é definida e mediatizada por um sistema de símbolos, organizados pela sua cultura. Para Parsons, é o princípio de que a sociedade enquanto um todo alcança a auto regulação através da aplicação de várias racionalidades distintas – sendo cada uma delas o produto cumulativo da aprendizagem pela experiência - à solução de determinados problemas sociais peculiares, e através da institucionalização de um vasto número de regras comportamentais, que, por seu turno, incorpora estas racionalidades, e em parte as complementa. De sublinhar que, segundo Talcott Parsons, o conflito era, em Max Weber, o terceiro tipo de relação social para além do tipo comunitário e do tipo associativo um tipo de relação social muitas vezes desvalorizado (Parsons 1937)<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Neste sentido, é compreensível o modo como Parsons vai realizar uma síntese entre algumas das ideias de Durkheim ou de Weber. Tendo como base os (á época) recentes desenvolvimentos na neo-evolucionista Biologia, Parsons vai ampliar a Sociologia durkheimiana quanto à integração e diferenciação, assumindo os símbolos culturais como os equivalentes sociológicos dos genes, e salientando a “actualização adaptativa”, indo ao encontro da objecção de que a sua teoria sociológica seria estática. Com Weber, Parsons vai realçar a importância da racionalidade ocidental. Mostra como o profissional na vida organizacional moderna (e.g. nos negócios, na política, nas ciências, etc.) interiorizou o valor padrão que teve origem na Reforma (cristã) inglesa e holandesa, salientando o auto-controlo, o individualismo ou o “asceticismo interior” (Levine, 1989, Zafirovski, 2001). Esta análise de Parsons pretende ir além da sociedade americana e propõe-se construir uma lógica teórica analítica capaz de abarcar um modo (ou estilo) de vida ocidental. Parsons vai analisar os sistemas de valores como sistemas culturais transformando-os num dos componentes da sua teoria geral de acção.

---

## **Análise Sistémica e Funcional-estruturalismo**

Nos anos 50 do século XX, com a publicação de *The Social System*, o estrutural-funcionalismo de Parsons vai tornar-se mais complexo, apresentando-se simultaneamente como uma teoria da acção e como uma teoria dos sistemas sociais. Parsons vai entender a estrutura da sociedade como um quadro normativo composto pelas normas que definem as expectativas e as obrigações que orientam as acções humanas e, neste sentido, regulam as (suas) realidades sociais (Parsons, 1979)<sup>217</sup>. Parsons defende que os indivíduos aprendem como se devem comportar socialmente (ou seja, apreendem quais são as normas e obrigações) através de um processo incremental de socialização. Tal processo torna-se possível dado que os valores culturais e as normas sociais são partilhados pelos membros da sociedade (Fulcher e Scott, 1999: 48-49).

Parsons vê os actores individuais como seres normativos cujo comportamento é (muito) determinado pelas expectativas normativas (profundamente) interiorizadas, e que são coincidentes com o processo de socialização. Os actores sociais são guiados por tradições culturais, ou seja, sistemas simbólicos partilhados, que funcionam em interacção (Parsons, 1979) sendo esta a explicação para a (potencial) ordem social existente.

Nesta análise, o autor explica como a sociedade se desenvolve através de quatro subsistemas distintos:

- (i) o sistema cultural (no qual os sistemas básicos de análise são os valores, os símbolos e os significados);
- (ii) o sistema social (onde os papéis sociais e as interacções dos actores sociais são analisados);
- (iii) o sistema de personalidade (onde os motivos individuais dos actores, necessidades e atitudes concentram a análise) e; por último,
- (iv) o sistema orgânico comportamental (*behavioural organism system*), (onde o nível biológico, isto é, o sistema nervoso e o sistema motor, do comportamento do actor é examinado) (Malešević, 2004a: 59).

No núcleo central deste quadro normativo está um consenso sobre quais os papéis e comportamentos sociais que cada indivíduo deve ter para desempenhar o seu lugar numa complexa divisão social do trabalho. Por exemplo, os papéis de marido, mulher,

---

<sup>217</sup> No sistema social de Parsons ocorre (o que os críticos denominaram) uma visão exagerada da socialização do indivíduo uma vez que tudo no ser humano deriva da sociedade. A chamada de atenção para o papel da estrutura e das instituições sociais na socialização do indivíduo constitui, para alguns, uma das características a relevar da análise de Parsons e, para outros, um dos seus principais constrangimentos (Burger, 1977).

---

ou de filho numa família são vistos como papéis complementares mas distintos (Parsons, 1949b). De realçar que Talcott Parsons (1955) foi um dos pioneiros na abordagem funcionalista da família e do seu papel na sociedade (Parsons, 1949a) através do qual definiu algumas das instituições sociais influentes no processo de socialização. Afirmar Parsons: “São duas as funções básicas e irreduzíveis da família: a socialização primária das crianças de forma a que possam verdadeiramente tornar-se membros da sociedade no seio da qual nasceram; e a estabilização das personalidades adultas da população da sociedade” (Parsons e Bales, 1955: 15). A família surge como uma instituição importante (também) na nossa análise dado que Talcott Parsons, analisando algumas das características principais dos “grupos étnicos” nos Estados Unidos, demonstra que o papel da mãe na transmissão dos valores “étnicos” é reafirmado em quase todos os grupos, ou seja, a mãe aparece como “guardiã simbólica da identidade étnica” (Parsons, 1975) numa afirmação que tem muito a ver com uma sociedade matriarcal como a cabo-verdiana.

A compreensão deste esquema de Parsons implica entender as relações de cada subsistema com os sistemas limítrofes num processo de interação, intersecção ou, até, de sobreposição entre eles. Cada subsistema estabelece um intercâmbio e interpenetração com os restantes sendo que cada subsistema é reproduzido a partir de uma combinação de dados que recebe dos sistemas limítrofes.

### **Abordagem sistémica e AGIL**

Num contexto geral científico em que a abordagem sistémica prevalecia sobre a abordagem analítica, Talcott Parsons, apesar das dificuldades em passar de um modelo centrado na relação entre o todo e as partes para uma relação entre sistema e meio, recolheu desta inovação científico-epistemológica elementos que lhe permitiram formular uma nova teoria da acção social a partir da influência da Biologia e da Teoria Geral dos Sistemas. Parsons introduz na Sociologia o que se conhece como a “primeira geração da teoria de sistema” ou como “teoria clássica de sistemas” (Bertalanffy, 1968, Luhmann, 1990).

Para Parsons todas as relações sociais podem ser subsumidas nas seguintes categorias, que, por seu turno, podem ser usadas como um quadro analítico para comparar diferentes formas de organização social:

- 
- i. Normas ou padrões, que podem ser “universalistas” ou “particularistas”;
  - ii. Estatutos, que podem ser alcançados, pelo trabalho ou pela educação, ou atribuídos, ou seja, através de uma nomeação;
  - iii. Papéis, que podem ser específicos, como o de professor, ou difusos, como o de pai;
  - iv. Emoções, que podem ser neutras ou imparciais, ou afectivas, e, conseqüentemente, parciais.

Parsons procurou demonstrar que todos os grupos sociais, dos grupos de parentesco a sociedades complexas, têm de possuir quatro requisitos funcionais se pretendem manter-se estáveis. Dito de outro modo, todos os grupos sociais necessitam de formas sistemáticas para lidar com quatro necessidades fundamentais: (i) alcançar objectivos; (ii) adaptar-se ao ambiente; (iii) integrar as várias partes da sociedade; e (iv) lidar com os desvios dos padrões aceites.

Na análise de Parsons estas são as quatro funções básicas (e vitais) para a existência de grupos sociais e, nomeadamente, para a existência da sociedade que derivam da necessidade de dar uma resposta a diversos imperativos funcionais e que ficaram conhecidas como AGIL (Parsons, 1979 e 1966):

- (i) a adaptação (*adaptation*) que se processa sobretudo ao nível do subsistema económico e que representa as forças do sistema social mais próximas do mundo material. A adaptação diz respeito à capacidade do sistema para garantir e distribuir recursos adequados a partir do meio ambiente (*environment*);
- (ii) a capacidade para alcançar objectivos (*goal-attainment*) que compete, primordialmente, aos políticos e ao governo, sendo a organização o seu elemento chave; a capacidade para alcançar objectivos lida com o potencial do sistema para mobilizar recursos e para alcançar os objectivos de um sistema através da criação de uma hierarquia de objectivos;
- (iii) a função de integração (*integration*) que representa o nível de compatibilidade caracterizador das relações internas dos elementos de um determinado sistema, correspondente ao *subsistema social*, isto é à socialização propriamente dita, que se identifica, de certo modo, com o sentimento de pertença que se gera no interior dos grupos, sendo predominantemente regulada por normas mais do que por valores. A função de integração envolve regulação, ajustamento e coordenação de uma variedade de actores e unidades num sistema com o objectivo de o manter funcional e;
- (iv) a função de manutenção dos modelos culturais ou Latência (*latent pattern maintenance*), correspondente ao *subsistema da cultura* e que permite a superação satisfatória dos eventuais conflitos. A latência diz respeito à capacidade do sistema de manter valores centrais comuns do sistema como um todo, no qual os actores sociais devem estar motivados para gerir



---

tensões e preservar o padrão cultural dominante do sistema.

Uma apreciação destas quatro funções básicas para a existência de grupos sociais e a sua transformação em indicadores (e.g. presença versus ausência) na análise de grupos sociais específicos (como “grupos étnicos” ou grupos baseados numa “etnicidade” comum) revela-se muito pertinente no âmbito do nosso trabalho. A seu tempo, estas funções (agora indicadores) permitirão afirmar diferentes graus de consolidação do grupo em diferentes contextos.

### **A integração social como processo internamente diferenciado: valorizar o I do AGIL**

Em ciências sociais, o termo “integração” foi usado como oposição ao de “desintegração” remetendo para o grau de coesão ou de desorganização tanto das relações sociais como dos valores e das práticas culturais num contexto de aculturação ou de mudança social. Em 1951, Talcott Parsons define a integração como o terceiro de quatro imperativos funcionais necessários a todo e qualquer sistema de acção (Parsons, 1979, Parsons e Shils, 1951). Por integração entendia o autor: a regulação da inter-relação das partes constituintes do sistema mediante processos de interiorização dos valores, das normas e de uma socialização dos comportamentos. Dito de outra forma, Parsons pensou a integração como o grau no qual o indivíduo, ao partilhar com outros determinadas normas, valores, crenças ou opiniões, experimenta um sentimento da pertença a um grupo.

De acordo com a interpretação de Jeffrey Alexander da obra de Talcott Parsons, a integração representa as forças que resultam do impulso *in* sendo os restantes imperativos funcionais do sistema que compõem o esquema AGIL a adaptação, a capacidade para alcançar objectivos (*Goal attainment*) e a latência (ou seja, a manutenção de padrões de acção) como referimos anteriormente (Alexander, 1983 e 1989). Desde a teoria parsoniana, a integração (social) constitui um dos processos fundamentais e necessários para o estado de equilíbrio de um sistema social, isto é, para manter a coesão social. De acordo com a noção de equilíbrio de Parsons, os sistemas tendem para um equilíbrio que implica a manutenção das relações entre as partes e o todo, o controlo das variações do meio ambiente (*environment*) e, o controlo das tendências de mudança desde o interior do próprio sistema (entropia).

---

Neste contexto, a integração é alcançada fundamentalmente mediante uma interiorização pelas consciências dos indivíduos, dos interesses gerais do conjunto do sistema social (a tal moral colectiva a quase referia Durkheim).

Como consequência do que vimos afirmando, *diferenciação* e *integração* só podem ser entendidas no paradigma estrutural-funcionalista como processos que se desenvolvem de forma articulada. Se é certo que o desenvolvimento destes processos desencadeia, por seu turno, respostas e reacções ambientais que implicam riscos de desordem social, estes problemas de funcionamento e manutenção do sistema tendem a ser resolvidos pelo próprio sistema. A diferenciação, enquanto processo construtor de diferenças é parte do próprio sistema e para cujo equilíbrio contribui. Desde o paradigma funcionalista, no que respeita ao sistema social tende a falar-se de um estágio de equilíbrio dinâmico, mantendo-se estável mediante mecanismos internos de ajustamento e controlo social.

Compreende-se, a partir desta constatação, que a tendência para a estabilidade (mais do que a tendência para a mudança) seja inerente ao sistema social na perspectiva parsoniana. Assumindo um modelo social sem antagonismos (e unitário), isto é, as sociedades são concebidas holisticamente como sistemas compostos por partes inter-relacionadas e inter-dependentes, os desequilíbrios do sistema não são entendidos enquanto desvios sociais (anomias) nem sendo o integrado entendido como não problemático ou invisível.

A partir desta linha de pensamento, a integração vai ser definida em termos de coesão social, alcançada fundamentalmente através de mecanismos endógenos de reequilíbrio, que se legitima numa base de um consenso sobre os valores, as normas e as instituições que constituem o sistema social. Neste sentido, a origem da integração manifesta-se através de um imperativo moral: o sistema de valores garante e legitima a subsequente adaptação, de qualquer elemento desestabilizador ou provocador de tensão, a uma nova situação de equilíbrio (Parsons, 1979, Parsons e Shils, 1951). Esta definição tem, obviamente, pontes com as ideias de assimilação da Escola de Chicago apresentadas anteriormente mas vai necessariamente mais além, construindo uma ligação com a ideia de coesão social de todo o sistema social. O equilíbrio como consenso é uma formulação que impõe uma negociação e esta implica comunicação entre os componentes do sistema.

---

## **O AGIL e a “etnicidade”**

Como podemos enunciar a ligação entre o esquema AGIL e a “etnicidade”? Na verdade, para Parsons, construindo a sua análise a partir de Durkheim, é na construção da estrutura do próprio sistema social que podemos encontrar a explicação para a existência ou persistência de determinados “grupos étnicos”. Para Parsons embora a temática da “etnicidade” deva merecer uma séria análise em termos sociológicos têm existido muito poucas tentativas neste sentido (Parsons, 1965: 268). No entanto, é também o próprio Parsons que vai afirmar que a análise da “etnicidade” revela e torna visíveis os processos de interacção social o que a torna um importante contributo na exploração e análise do que é a cultura ou a estrutura social (Kroeber e Parsons, 1958) ou, dito de outro modo, expressa-se na análise da “etnicidade” a ideia que a cultura e a estrutura social se reflectem como se num espelho social se confrontassem (Peterson, 1994: 164). Parsons observa que, em geral, a “etnicidade” tem sido interpretada como tendo uma base biológica, tratada até, por vezes, em termos de distinção racial (*racial distinctiveness*) o que constitui uma dificuldade epistemológica para a sua análise (Parsons, 1975: 53).

Para Parsons, embora difusa, a “etnicidade” é uma forma específica de solidariedade de grupo composta por duas componentes principais: uma “(trans)geracional tradição cultural e uma adesão voluntária a um dado grupo” (Parsons, 1975: 58). Se é certo que a adesão e compromisso com o grupo é uma força significativa e significativa a cultura é ainda mais forte, como afirma Malešević: “na realidade, é o impacto da tradição cultural, que inclui componentes como a manutenção de uma língua comum, uma história cultural comum ou as expectativas normativas de continuação de uma tradição particular, que se torna decisivo para a preservação da solidariedade dos grupos étnicos” (Malešević, 2004a: 47).

## **Integração funcional e Integração normativa**

Talcott Parsons vai distinguir entre uma integração funcional (isto é, a especialização e interdependência dos actores sociais individuais) e integração normativa (isto é, o processo através do qual normas sociais, valores e moralidade, sanções, papéis e comportamentos sociais são internalizados) (Parsons, 1960). Concentrando-se na evolução dos sistemas sociais, recorde-se a influência do evolucionismo biológico no

---

seu trabalho, o autor defende que as sociedades evoluem através de um processo de uma contínua e crescente diferenciação que implica um aumento da divisão de trabalho conduzindo à criação de novos subsistemas onde as lógicas familiares ou de proximidade (*kinship*) vão perdendo relevância à medida que os sistemas mais complexos se formam em co-dependência com a meritocracia (Parsons, 1966). Um sistema só emerge quando encerra dentro de si todas as variedades todas as quatro variedades relativas à acção (Luhmann, 1996: 36). O equilíbrio depende de uma reciprocidade entre todos os factores do sistema social.

Para o autor, a proeminência de “identidades étnicas” seria um fenómeno temporário, uma aberração causada pelas tendências de diferenciação inerentes à mudança social. Como afirma Malesevic: “quando a mudança social se completa, os processos evolutivos continuam à medida que os sistemas sociais se movem no sentido de diferenciações mais complexas e de uma nova forma de solidariedade orgânica” (Malešević, 2004a: 54).

Os indivíduos integrados num sistema social heterogéneo e abrangente podem formar comunidades que sirvam funções como as das sociedades de menor escala (o que se acredita ser o caso entre imigrantes e associações de imigrantes). Além disso, Parsons vai ainda defender a possibilidade de observar os dois modos combinados numa “solidariedade difusa”, através da qual um sistema social complexo e funcionalmente diferenciado é ainda assim integrado pela ligação a valores normativos comuns e abstractos (Parsons, 1960).

Na teoria dos sistemas de Parsons, a “etnicidade” pertence ao sistema fiduciário (o mesmo da família ou do sistema educativo) que é o sistema responsável pela transmissão de valores, isto é, pelo processo de socialização e de internalização das normas de grupo. No entanto, como sublinha Sinisa Malesevic: “a etnicidade difere das colectividades com funções específicas porque representa uma mistura dos tipos de comunidade e de parentesco. A solidariedade dos “grupos étnicos” exige claramente que o “grupo étnico” aja como um guardião moral do comportamento individual e de grupo” (Malešević, 2004a: 48). Parsons faz uma frequente comparação entre “grupos étnicos” e “*kinship groups*” por vezes, de forma apenas metafórica (e.g. nas referências ao modo como os “grupos étnicos” se vêm a si mesmos), outras vezes de forma assertiva quando afirma que os grupos étnicos podem

---

ser vistos como uma extensão do kinship (Parsons, 1979).

A cultura é, de acordo com Talcott Parsons um sistema regulado e ordenado de símbolos que sendo interiorizados pelos indivíduos e institucionalizados na forma de um quadro de regras, orienta a acção social. Neste processo de interiorização, a cultura é entendida como a principal força que vincula entre si os diversos elementos do sistema de acção, na medida que medeia a interacção entre os indivíduos (o tempo que integra a personalidade) e os sistemas sociais.

A ligação entre valores centrais e o sistema social é feita através da identidade colectiva de grupo, que os membros sentem ao partilharem tais valores e que, a partir de Durkheim, Parsons denomina de “solidariedade” (1972:34). Efectivamente, isto distingue entre membros e não membros e indica que a colectividade em questão tem algum tipo de identidade de grupo. Parsons distingue esse tipo de identificação colectiva daquele que liga o indivíduo ao seu grupo e aos seus valores principais através de um sentimento pessoal de “pertença” que ele intitula “lealdade” (Parsons, 1973: 34) A identidade cultural étnica é assim, um fenómeno experienciado pelos grupos e pelos indivíduos. A existência de um fenómeno “grupo” é na realidade reconhecido pelos seus membros, que estão muitas vezes conscientes que a sua atitude particular é partilhada com outros membros e é um reflexo do sistema de valores do próprio grupo. Ross (1980) faz a distinção entre escolas de etnicidade “subjectivas” e “objectivas”, com as primeiras a terem um “*we-feeling*” (Ross, 1980: 5). Parsons (1975) coloca a questão de forma diferente quando defende que a “eticidade” é o quesito primário da identidade de grupo (Parsons, 1975: 53). Parsons defende que, de forma geral, a “eticidade” tem sido interpretada como tendo “uma base biológica (por vezes explicitamente definida em termos de “distinção racial”) (Parsons, 1975: 53), o que tem distraído os investigadores da “eticidade” como uma questão muito mais complexa.

Talcott Parsons mantém “a organização de pessoas plurais em grupos distintos, e a solidariedade e lealdade dos membros individuais a esses grupos”. Define a “eticidade” como “colectividade difusamente solidária”. (Parsons, 1975). O autor vai defender que a integração do tipo comunitária (a *Gemeinschaft* de Tönnies)

---

permanece importante para os actores sociais contemporâneos<sup>218</sup>. Para Parsons, a nação, enquanto unidade social cumpre as mesmas funções que as comunidades pré-modernas tradicionais (Kennedy e Roudometof, 2001). Parsons é, neste ponto, como se compreende mais influenciado por Durkheim do que por Tönnies. Em Durkheim (ao contrário de Tönnies), a *consciência colectiva* continua a desempenhar um papel importante no provimento da base moral para a industrialização e a solidariedade orgânica caracterizada pelas interdependências de uma divisão de trabalho extensa. Na análise de Marx, Durkheim, Weber mas também de Parsons, a crescente diferenciação, racionalização e modernização da sociedade tende a reduzir a importância dos laços ou sentimentos “étnicos”. Segundo a teoria funcionalista, a identificação “étnica” deve ser considerada um sentimento primordial que surge em contextos sociais relativamente indiferenciados. Baseados nas estruturas da *Gemeinschaft*, os laços étnicos são, assim, entendidos como sendo ameaçados pelo processo de diferenciação estrutural. A um nível maior ou menor, estes laços essencialmente paroquiais (locais) deveriam ser substituídos por ligações de um âmbito mais universalista. Devido a esta tendência, a “etnicidade” deveria perder muita da sua relevância no sistema de estratificação com a entrada de novos grupos “étnicos” para a sociedade fosse pela conquista ou através da imigração voluntária. De acordo com Parsons, a alocação de papéis e recursos na sociedade tornar-se-ia cada vez mais universalista, pelo menos no que respeitasse aos critérios culturais (Parsons 1966, 22-23). Apesar desta aparente concepção culturalmente determinista da socialização, o autor reconhece a existência de uma grande quantidade de variação individual no sistema, cujo excesso tenderia a provocar um constante desequilíbrio na coesão social.

### **Será o sistema global uma sociedade, ou será um sistema de sociedades, como pretendia Parsons?**

Com Talcott Parsons começamos a pensar as interacções sociais como fazendo parte de sistemas mais amplos. Aqui chegados, a primeira questão a colocar (sobre qualquer interacção) é: a que sistema pertence esta interacção? Só a partir daqui é possível explorar a forma como um dado sistema se estrutura a si mesmo, bem como

---

<sup>218</sup> Parsons escreveu em tempos que queria substituir a dicotomia Marxista entre capitalismo e socialismo com a distinção entre *Gemeinschaft* (a comunidade primária, face-a-face de casa e família) e *Gesellschaft* (a sociedade impessoal, e burocrática). Esta foi de resto, a luta de quase todos os “pais” da sociologia. Não eram necessariamente anti marxistas, mas historicamente o capitalismo e o socialismo eram entidades concretas e particulares, muito rígidas e restritas, para, no ponto de vista dos sociólogos, explicar todas as sociedades humanas. A distinção *Gemeinschaft-Gesellschaft*, ao contrário, seria um tipo lógico de relação social ampla o suficiente para abarcar qualquer sociedade, desde a aldeia à sociedade industrial.

---

a forma como se relaciona com outros sistemas. Resumidamente, Parsons incita-nos a visualizar a sociedade como um complexo entrelaçado de sistemas sociais mais pequenos, no qual o funcionamento de cada sistema contribui para a forma como a sociedade opera como um todo. Talcott Parsons define um sistema social como sendo uma pluralidade de actores individuais que interagem entre si numa situação que tem um aspecto físico ou de meio ambiente, actores motivados por uma tendência, obter um mínimo de recompensa, cujas relações com as suas situações (incluindo as relações com os outros actores) são mediadas por um sistema de símbolos culturalmente estruturados e partilhados (Parsons, 195). De acordo com o autor: “um sistema social, tal como todos os sistemas vivos, é um sistema aberto envolvido em processos de troca com o seu ambiente” (Parsons, 1977a: 180). Talcott Parsons era, quanto a esta definição, muito assertivo uma vez que “não só diz que a vida social é como um sistema vivo, mas defende também que é um sistema vivo de um género particular” (Craib, 1984: 38). Parsons defendeu que as acções de um indivíduo são componentes de sistemas de acção que são, por sua vez, orientados por princípios articulados numa teoria de sistemas gerais. Ao defender esta ideia, Parsons acaba por perpetuar a tradição hegeliana, transformando-a num modelo cibernético em meados do século XX. A análise sistémica, a partir de Parsons, ganha uma novo fôlego como formulação analítica e, também no nosso objecto de estudo, merecerá novos desenvolvimentos um pouco mais à frente.

---

### ***Frederik Barth (1928- )***

Um dos autores clássicos da abordagem científica da “etnicidade” nas ciências sociais é, sem dúvida, Frederik Barth, antropólogo norueguês. Barth é um autor que podemos inserir, numa primeira abordagem, no paradigma do interaccionismo simbólico através de um projecto analítico que tinha, desde o início, como objectivo “explorar até que ponto padrões de forma social podem ser explicados se assumirmos que estes são o resultado cumulativo de um número de escolhas e decisões independentes feitas por pessoas que interagem face-a-face. Os padrões são criados através de processos de interacção e reflectem, na sua forma, os constrangimentos e incentivos ao abrigo dos quais as pessoas agem” (Barth, 1966: 2).

Frederik Barth apresenta-se com uma abordagem teórica alternativa ao

---

primordialismo, tendo ficado conhecido como modelo situacionista (*situationalism*), como a teoria das fronteiras (*boundary approach theory*), ou como modelo constructivista (ou "instrumentalista" ou "emergente") (Pang, 2000).

Prosseguindo a análise teórica sobre “etnicidade” e “grupos étnicos” na segunda metade do século 20, Frederik Barth vai, no essencial, retomar as principais disposições de Max Weber sobre “grupos étnicos” (já apresentadas neste trabalho), explicitando, caracterizando e definindo estes conceitos, indo além do que aquele autor clássico já afirmara e, a nosso ver, nem sempre na direcção sociologicamente mais correcta como procuraremos demonstrar.

Para Barth a “etnicidade” é uma forma de categorização social que radica, na senda do que afirmara Weber meio século antes, numa ideia (ou crença) de ascendência comum entre os membros de uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1983). Este ponto de concordância entre Barth e Max Weber vai afirmar-se como uma importante base para o que entendemos hoje por “etnicidade”. Porém, ao contrário de Weber, Frederik Barth vai apresentar a “etnicidade” (numa definição extensível à “identidade étnica”) como uma forma de organização também eminentemente social e não apenas cultural (Barth, 1969) naquela que será uma das suas mais importantes contribuições.

Uma arqueologia das influências teóricas em Barth mostra influências que podem ser enquadradas na racionalidade weberiana voltada para os fins (*Zweckrational*), na “razão instrumental” de Parsons ou na “acção lógica” de Pareto, isto é, uma lógica de (escolha para uma) acção racional numa proposta que estabelece uma continuidade racional nas proposições dos autores que temos vindo a apresentar.

Barth vai, influenciado pelo que aprendera na Universidade de Chicago dos finais dos anos 40 do século XX<sup>219</sup>, sublinhar a importância da cultura sobretudo em situações de interacção social, desconstruindo a essencialização de cultura e tornando-a numa construção relacional. O humanismo de Robert Redfield e o interaccionismo simbólico de Erving Goffman, na altura investigadores de Chicago, fariam sentir a sua influência através de Barth que vai ser capaz de sintetizar estas diferentes

---

<sup>219</sup> Barth estudou em Chicago nos últimos anos da década de 40. Os seus trabalhos teóricos, particularmente *Models of Social Organisation* (1966) e *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), reflectem a influência de Erwin Goffman. Por seu turno Hughes foi professor de Goffman em Chicago; o seu artigo ‘The Study of Ethnic Relations’, publicado em 1948 (Hughes 1994: 91–96), antecipa visivelmente muitos dos argumentos posteriores de Barth.



---

contribuições na sua própria abordagem. Para compreender como funciona a identificação grupal, a partir da obra de Barth, devemos começar por interiorizar que a identidade não é fixa, imutável ou primordial, mas sim absolutamente sociocultural nas suas origens, e por isso negociável e flexível pelo menos até um determinado limite. No entanto, esta não é uma perspectiva nova – não é definitivamente pós moderna - nem tão radical como muitas vezes é apresentada. Tem tido particular influência na antropologia social pós Barth (1969), mas tem uma história ainda mais longa na sociologia interaccionista, tendo sido abordada em autores como Goffman, Hughes, Simmel e Weber. Na melhor das hipóteses, esta roda foi reinventada (Jenkins, 2004) e, através de um marketing bem conseguido, estendeu a sua influência pelo interior de várias ciências sociais. Sem pretender desqualificar Barth pretendemos valorizar o que a sua teoria tem de inovador.

O ponto de partida do autor é o de questionar porque é que os “grupos étnicos” tendem a subsistir ao longo de grandes períodos de tempo, por vezes ultrapassando várias gerações. A resposta tradicional seria a de que um núcleo comum de cultura gera fronteiras entre povos. Este ponto de vista implica que “povos” auto reprodutores tenderão a viver mais ou menos em isolamento face aos “povos” vizinhos e que é esse isolamento que gera as suas especificidades. Barth inverte esta lógica. Para o autor é a existência (e persistência) de fronteiras sociais que permite ao “grupo étnico” em questão manter a sua língua, cultura e religião comuns. Não é o isolamento mas o contacto que gera as diferenças e é a própria existência de fronteiras sociais que precisa de ser explicada<sup>220</sup>. Para o autor a criação mas, sobretudo a manutenção, das fronteiras da “etnicidade” não resulta, portanto, do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior for a interação, mais marcado poderá ser o limite “étnico”.

Baseado numa pesquisa original sobre os Pastunes no Afeganistão, é a partir dela que Barth formula a sua teoria relacional da “etnicidade”. Barth começa por observar que a persistência das diferenças entre “grupos étnicos”, na verdade os próprios grupos, foi sendo assumida como garantida. A existência de “grupos étnicos” era

---

<sup>220</sup> Com a publicação, em 1969, da introdução que Frederik Barth escreve para *Ethnic Groups and Boundaries*, este artigo vai converter-se numa referência obrigatória para qualquer estudo sobre as problemáticas que incidam sobre a “etnicidade”, “identidade étnica” ou os “grupos étnicos”. O subtítulo ‘the social organisation of culture difference’ indicava que, na análise do autor, a “etnicidade” e as diferenças culturais estão ligadas e sugere também que, para Barth, que o ‘social’ e o ‘cultural’ não seriam domínios separados. De facto assim era.

---

simplesmente o que era e a Antropologia (mas também outras ciências sociais como a Sociologia) não problematizavam os modos como esses grupos mantinham as suas características distintivas ou se reproduziam enquanto grupos. Tomados como entidades concretas tornavam as suas consequências reais.

### **Uma (des)ocultação da primordialidade dos grupos sociais ou as fronteiras como construção do mapa das “etnicidades”**

No seu texto seminal “*Ethnic groups and boundaries*”, Barth vai ensaiar uma objectivação da constituição dos “grupos étnicos” e dos mecanismos de manutenção dos seus limites (ou das suas fronteiras). A noção de limite/fronteira (*boundary*) é uma dos marcos fundamentais na caracterização da “etnicidade” e é, ela própria, uma baliza que demarca os estudos contemporâneos da “etnicidade” pós Barth das análises anteriormente realizadas. O ensaio supra citado converteu-se, desde então, numa referência obrigatória para qualquer estudo que se relacione com a questão da “etnicidade” e as fronteiras das suas definições por vezes tornaram impossível a migração epistemológica para outros domínios o que, a nosso ver, condicionou a perspectiva que actualmente temos sobre a “etnicidade”.

Antes da análise de Barth as diferenças culturais vinham sendo tradicionalmente explicadas a partir do interior dos grupos sociais: estes possuíam diferentes características culturais que os tornariam únicos e distintos (e.g. uma língua comum, um estilo de vida, ascendência, religião, qualidades físicas distintivas, história, gastronomia, música ou arte distintiva, etc.)<sup>221</sup>. A cultura era entendida como algo relativo ou firmemente estável, persistente e exacta. As diferenças culturais eram percebidas em termos de propriedades do grupo (isto é, ser francês era ter uma “cultura distinta” da dos ingleses).

Os diversos trabalhos de Barth, desde o final da década de 60, (e também as múltiplas reacções à sua análise), contribuíram para nos fazer pensar nos limites, nas fronteiras, como membranas *através* do qual ocorrem contactos e/ou interacções. O “grupo étnico” é o “sujeito” da “etnicidade” e, embora possa haver grupos que compartilhem uma mesma cultura, as diferenças culturais não conduzem, necessariamente, à formação ou ao reconhecimento de grupo enquanto “étnico”. Cada grupo social de

---

<sup>221</sup> No entanto, noutras situações, elementos como o vestuário, a linguagem, a habitação ou o estilo de vida serão sinais (ou signos, se deles fazemos uma leitura semiótica) explícitos da sua particularidade ou idiosincrasia grupal.

---

base “étnica” partilharia uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomadas separadamente, de todas as outras. A cultura seria a origem, uma propriedade substancial dos grupos “étnicos”, mas seria relevante apenas em situações de interacção grupal, isto é, só com uma interacção com um grupo social contrastante as características a contrastar ganhariam visibilidade e capacidade de criar limites/fronteiras (*boundaries*). Apontando numa outra direcção, afirmou que, quando se constrói a história de um “grupo étnico” ao longo do tempo, não se está a reconstruir, necessariamente, a história de uma “cultura”. Os elementos que constituem a cultura desse “grupo étnico” na actualidade não emanaram, no entender de Barth, necessariamente, do conjunto particular que constitui a cultura do grupo num período mais antigo, isto é, não seria tanto a história ou tradição a ter influência mas um processo de dissimilação estabelecido através de contactos sociais.

Barth vai, com a sua proposta analítica, provocar uma revolução copernicana no estudo da “etnicidade”. Como afirma Malešević:

Barth definiu e explicou a etnicidade de dentro para fora: não é a posse de características culturais que torna os grupos sociais distintos. O que torna a diferença possível, visível e socialmente significativa é a interacção social com outros grupos (...) as diferenças criadas, desenvolvidas e mantidas apenas através da interacção com os outros (isto é, a francesidade só se cria e se torna cultural e politicamente significativa através do confronto com a anglecidade, a germanicidade, a dinamarquecidade, etc.). Desta forma, o aspecto central do estudo das diferenças étnicas passa do estudo dos seus conteúdos (ou seja, a estrutura da língua, o aspecto dos trajes específicos, a natureza dos hábitos alimentares) para o estudo das fronteiras culturais e da interacção social (Malešević, 2004a: 3).

Barth vai sublinhar que tal pertença ao grupo, *nunca* é uma questão de existirem *realmente* diferenças “objectivas” entre membros e não membros do grupo, mas, segundo ele, de serem reveladas “apenas aquelas que os actores sentem como significativas” (Barth 1981: 203), ou seja, tanto diferenças como semelhanças são construídas socialmente. Se tais fronteiras são assim construídas, poder-se-ia perguntar por que é que as pessoas estabelecem fronteiras indiciadas por conjuntos de polarizações radicais. Para Barth as fronteiras/limites podem ter um impacto na forma e na extensão desses contactos, mas não *contêm* no interior das suas fronteiras factos ou realidades isoladas [*natural isolates*]. O limite/ a fronteira estaria claramente demarcado, envolvendo, na maior parte das vezes, formas culturais seleccionadas, dicotomicamente distribuídas (ter *versus* não ter) e compreendidas como

---

emblemáticas da condição de membro do grupo. A pertença a um “grupo étnico”, do ponto de vista da identidade social, poderia ser uma coisa ou outra, estar dentro ou estar fora. Neste sentido, seriam as “fronteiras étnicas” que realmente definiriam o grupo e não o conteúdo dessas fronteiras (Barth, 1969).

Para Barth as fronteiras são prioritária e fundamentalmente sociais. É através delas que se expressam e validam as diferenças entre os grupos em interação, pois é no processo de relações interétnicas (e não em situações de isolamento) que as fronteiras são arquitectadas e mantidas. Deste modo, Barth vai rejeitar a ideia de que os “grupos étnicos” pudessem ser aprioristicamente definidos por um conjunto de traços culturais partilhados pelos seus membros. Barth vai rejeitar a ideia de que os “grupos étnicos” pudessem ser definidos por um inventário dos traços culturais compartilhados pelos seus membros, isto é, para o autor os “grupos étnicos” nunca são *per si* mas são o *resultado* de um processo de interação. Barth aceita a origem e os antecedentes (*background*) como os determinantes mais básicos e gerais da “etnicidade” e da pertença ao grupo étnico, e dispõe-se ainda a incluir factores biológicos na definição de tais grupos (apesar de parecer que ele tem em mente a reprodução sexual auto-perpetuadora do grupo, e não a aparência física dos membros do grupo) (Barth, 1981). Barth vai sublinhar que a “etnicidade” deve ser entendida como uma questão de organização social, e sugeriu que não há uma relação simples entre pertencer a um grupo “étnico” e a distribuição de itens culturais entre populações. Para Barth “as diferenças culturais dicotómicas são grandemente ampliadas no discurso étnico. Os mitos mais perniciosos de profundas clivagens culturais (...) sustentam uma organização social de diferença, mas não são descrições da verdadeira distribuição das questões culturais” (Barth 1994: 30).

A “etnicidade” surge como o resultado de um intenso interaccionismo cultural. O grupo tem uma existência organizativa contínua com (e através de) as suas fronteiras (*boundaries*), isto é, o conjunto de critérios que definem quem pertence e quem não pertence ao grupo, cuja existência apresenta (também) uma continuidade (Barth, 1969). A inversão do olhar realizada por este autor, permite encontrar alternativas de construção conceptual para uma “construção social” que tendia a ser visto como primordial (apriorístico). Num importante contributo para a análise sociológica da realidade Frederik Barth chama a nossa atenção para o facto das fronteiras de raça,

---

nacionalidade e religião serem particularmente interessantes porque parecem categorias naturais e primordiais, mesmo quando são claramente socialmente construídas. (Barth 1969).

As “identidades étnicas” definem-se em relação umas às outras. As condições, que podem ser entendidas como a articulação das características e identidades específicas de grupo, podem sobressair nas interações da vida quotidiana como restrições aos possíveis papéis sociais que cada indivíduo pode desempenhar. A “etnicidade”, assumida nesta perspectiva interaccionista, tem, muito em comum com categorias como o “género” e/ou a “classe social”, e limita as acções em determinadas situações sociais. *A nossa tese vigésima-terceira é influenciada por estas ideias e resulta no seguinte: as “identidades étnicas” são definidas em contraste umas com as outras. As definições de “identidade étnica” são, por isso, complementares. Estas definições revelam a distinção e coesão de cada grupo constituindo, ao mesmo tempo, a sua interdependência sistémica. Se não existir tal complementaridade, então não existe uma “organização étnica” da sociedade.*

### **As fronteiras como local de troca e de afirmação de diferença**

De acordo com Barth, as fronteiras de um “grupo étnico” constituem-se tanto por auto-adscrição quanto por adscrição pelos outros, num processo que leva a que possam ser realçados certos atributos culturais como opostos sem que, na maioria das vezes, seja esse o caso. Como afirma o autor: “sob circunstâncias variáveis, algumas constelações de categorização e orientação de valores têm um carácter auto realizador, (...) outras tendem a ser falsificadas pela experiência, enquanto outras ainda são incapazes de consumação na interacção” (Barth 1969: 30).

Num primeiro momento, Barth, reforça a ideia de que a pertença “étnica” não se configura senão em relação a um fronteira/limite de demarcação entre os membros e os não membros. Complementarmente, porém, Barth vai reiterar a ideia de que a noção do “grupo étnico” só tem sentido à medida em que os actores consigam mapear as fronteiras que demarcam o sistema social a que supõem pertencer das dos demais actores implicados num outro sistema social.

Esta é, aliás, outra importante constatação que devemos fazer a partir dos ecos da

---

análise de Barth, uma constatação de alguma forma fundadora da própria definição de “grupo” e que se constitui como a nossa vigésima-quarta tese: *uma das primeiras coisas que as pessoas têm em comum em qualquer grupo é, precisamente, o reconhecimento de que existem outros grupos de que diferem e aos quais não pertencem*. Esta constatação, primeiramente enunciada por Everett Hughes em final dos anos 40 do século XX e posteriormente desenvolvida por Barth é, de facto, fundadora da definição de grupo e, também, claro, de “grupo étnico” (Barth, 1969, Hughes e Coser, 1994: 91-96).

### **A “etnicidade” como forma de organização social**

Segundo Barth, a melhor maneira de utilizar o conceito de “etnicidade” é enquanto conceito de organização social, que permite descrever as fronteiras/limites e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente selectivos, que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e as interacções (Barth, 1984: 80). Para Barth, os “grupos étnicos” são vistos como um tipo organizacional, de alguma forma próximos das “instituições” tal como estas foram definidas por Robert Park. Os actores, tendo como finalidade a interacção social, usam “identidades étnicas” para se categorizarem e categorizarem os outros, passando, nesse momento, a constituir “grupos étnicos”.

A “etnicidade” consegue, neste âmbito, garantir uma certa unidade grupal, visto que possui um carácter organizacional. A organização social, por seu turno, encontra-se ligada aos processos de identificação “étnica”, e estes (processos de identificação) não derivam, de acordo com o autor, da psicologia dos indivíduos (não são por si só conscientes ou inconscientes), mas da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interacção com o “mundo exterior”, isto é, fora das fronteiras do grupo.

As características valorizadas não correspondem necessária e coerentemente ao somatório das diferenças “objectivas” mas são, apenas, aquelas que os próprios membros do grupo consideram significativas (Barth, 2000a: 32). Dito de outro modo, a “etnicidade” é uma forma de organização social, que se baseia na atribuição de categorias, classificando as pessoas em função de uma suposta origem, que se encontra validada na interacção social pela activação dos signos culturais socialmente diferenciadores (Poutignat, 1998: 141).

---

Barth assume a “etnicidade” como um campo social propício para a identificação, um campo social real e socialmente significativo. Nestes espaços de interacção os atributos culturais adquirem expressividade (podendo ser altamente selectivos ou até estereotipados), não meramente como reveladores de uma realidade subjectiva ou inefável, mas como uma selecção e/ou reivindicação pública que necessita ser validada neste “contacto”. Como afirmou Frederik Barth (2003) mais de 30 anos após a publicação de *Ethnic Groups and Boundaries*: “a identidade étnica deveria ser empiricamente entendida como uma característica de uma específica forma de organização social mais do que uma expressão cultural pouco nítida” (Barth, 2003: 30).

### **O contexto como arquitecto de fronteiras “étnicas”**

Barth vai assinalar a importância do contexto (*environment*) onde essas interacções decorrem que, podem ser cruciais para a própria activação da etnicidade, ou, dito de outro modo, só há “etnicidade” em contextos bem específicos, isto é, noutros contextos o mesmo grupo poderá (poderia) desenvolver “etnicidades” alternativas. Para o autor “certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com as suas ideias e valores, colocado perante diferentes oportunidades oferecidas por distintos meios, se veria obrigado a adoptar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta” (Barth, 1976: 13-14).

Para este teórico, o “grupo étnico” (na verdade qualquer grupo) tem uma existência organizativa contínua, com as suas próprias fronteiras simbólicas (e.g. determinados critérios que definem quem pertence e quem não pertence a esse grupo), cuja existência representa também uma continuidade (Barth, 1969). No entanto, e tendo em conta as suas conotações topológicas ou territoriais, “fronteira” é, pensamos, uma metáfora cuja utilização requer cuidado.

Prestemos, por exemplo, atenção à facilidade com que se fala *da* fronteira. A presença, densidade ou a importância das fronteiras não deve ser pré assumida. Mesmo nos casos em que se pode dizer que existe (porque temos indícios de diferenças marcadamente oponíveis), não é de todo claro “onde” ou “o quê” “é” a fronteira de uma identidade particular. Este facto não é surpreendente, na medida em que, na realidade, “ela”, a fronteira, não está em “lado nenhum”, nem é “coisa

---

nenhuma”, a fronteira é como certos sólidos que mediante condições propícias se dissolvem no ar. As fronteiras sociais são contingentes, encontram-se na interacção entre os actores sociais que se identificam colectivamente de acordo com semelhanças “nós” ou diferenças “eles”.

A caracterização dos “grupos étnicos”, é para Barth, baseada num princípio de alteridade (Nós/Eles) tendo como base a interacção social. Ao pertencer a uma colectividade, o indivíduo aceita, sob a forma de um contrato social de impacto circunscrito, o direito dos co-membros o julgarem, e procura ser aceite e julgado pelos outros apenas de determinadas formas pré-acordadas. É neste âmbito que compreendemos como, segundo Barth, as “identidades étnicas” são tanto processuais como práticas: “agir...em vez de contemplar” (Barth 1969: 29). Além disso, todas as identificações fazem parte de um universo de experiência mais vasto, que é, por sua vez, parte do “mundo material de causas e efeitos” (Barth 1981: 3). A resposta de Barth pode associar-se à que dariam outros pensadores formados no estrutural-funcionalismo britânico: os “grupos étnicos” podem proporcionar a uns e a outros bens e serviços importantes, ocupando nichos (sociais ou societais) de vantagens recíprocas diferentes ainda que em estreita dependência. O equilíbrio das diferenças seria, na teoria dos jogos, uma *win-win situation*.

Esta interacção pode, em princípio, ocorrer em qualquer lado ou em qualquer contexto (Lamont, 1999, Lamont e Fournier, 1992, Lamont e Molnár, 2001). Se, características como a forma de vestir ou o tipo de vestuário, a língua ou a linguagem, a habitação ou o estilo de vida, isto é, exemplo de uma “cultura” objectivada, podem ser vistas como sinais ou signos específicos da sua peculiaridade, para que haja uma continuidade de um “grupo étnico” numa situação de contacto com outros grupos, tal implica não apenas a persistência desses sinais, mas uma estrutura de interacção que permita a persistência de diferenças culturais. Por outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interacção e reconhecimento social. Pelo contrário, geralmente estas [interacções] são o próprio fundamento sobre o qual estão construídos os sistemas sociais que tais distinções contêm (Barth, 1976: 10).

Daqui resulta que, para Barth, falar de uma “etnicidade” comum não é necessariamente equivalente a ter uma cultura partilhada. O facto de partilhar



---

uma cultura é uma consequência, não a causa, a condição ou, menos ainda, a explicação da “etnicidade” (Villar, 2004: 171). Dito de outro modo, Barth está de acordo quanto ao facto de “cultura comum” ser a mais importante característica para identificar um “grupo étnico”, mas insiste que esta deve ser entendida como o resultado da formação do grupo e não como causa para a formação desse grupo:

é a fronteira étnica que define o grupo, não as questões culturais que encerra. As fronteiras às quais devemos dar atenção são certamente fronteiras sociais, embora possam ter equivalentes territoriais. Se um grupo mantém a sua identidade quando os seus membros interagem com outros, isto implica a existência de critérios para determinar a pertença ao grupo e de formas de sinalizar a pertença e a exclusão. Os “grupos étnicos” não são meramente ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos e as diferentes formas através das quais são mantidos, não apenas por um recrutamento definitivo, mas por uma validação e expressão contínuas, precisam de ser analisadas (Barth, 1969: 11).

Para Barth, quando se constrói a história de um “grupo étnico” ao longo do tempo, não se está necessariamente a reconstruir a história de uma dada “cultura” pelo que o estudo sobre “etnicidade”, para este autor, deve incidir, já não na investigação de grupos fechados, mas sobre as propriedades de processos sociais dinâmicos. Nesta lógica a “etnicidade” resulta de processos sociais de exclusão ou incorporação de elementos propiciadores de significados simbólicos (isto é, de uma identidade), tanto ao nível colectivo como individual. Para Barth, os grupos “étnicos” são, portanto, categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios actores sociais e, neste âmbito, têm a propriedade de organizar a interacção entre os indivíduos (Barth, 1969).

É neste sentido que podemos compreender Barth quando este afirma que a necessidade de interacção com o “outro” serve para reafirmar, ou mesmo descobrir, a própria identidade (do grupo ou individual). Tal significa que *a fronteira “étnica”, numa formulação abrangente, é livre dos constrangimentos territoriais, é algo “portátil” espacialmente mas não é livre dos constrangimentos sociais (do contexto) em que as relações sociais decorrem. O grupo transporta algumas das fronteiras sociais consigo quando se move espacialmente mas tem depois de colaborar na manutenção da estabilidade dessas fronteiras o que não é seguro nem garantia da sua imutabilidade. Esta é a nossa vigésima-quinta tese.*

### **Dinâmica versus Estática**

Barth, na continuidade do pensamento de Erving Goffman, oferece um modelo de

---

identidades (étnicas e/ou outras) de fluido, situacionalmente contingente, onde sujeito e objectos são / estão em perpétua negociação. Uma das suas proposições chave é a de que não é suficiente enviar uma mensagem sobre a identidade, mas que esta deve ser aceite pelos “outros” significativos, antes de a identidade ser considerada aceite (e.g. um portador de cromossomas XY afirmar ser mulher não o torna mulher até ser (socialmente) aceite como tal). Como consequência, as identificações existem e são negociadas nas suas *fronteiras*, no encontro entre um espaço social interno e um espaço social externo.

Nesta lógica, os critérios de reconhecimento podem mudar e, até mesmo, o próprio grupo pode mudar. No entanto, o facto formal, isto é, na distinção de Barth quem é incluído e/ou excluído através das fronteiras/limites grupais, a distinção entre membros e não membros, persiste, daí que, como afirma “os grupos étnicos sejam categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios actores e têm, portanto, a característica de organizar a interacção entre os indivíduos” (Barth, 1976: 10-11).

Para este autor devemos sublinhar os limites de um “grupo étnico”, os valores internos e sua interacção com os outros grupos, entendendo-os como forma de afirmar as diferenças, e não insistir nos elementos culturais visíveis e materiais, quer dizer objectiváveis como se estes possuíssem uma validade intrínseca (Paes, sd). Embora Barth destaque que as categorias “étnicas” tomam em consideração as diferenças culturais, acentua que as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objectivas”, mas somente aquelas que os actores consideram significantes. Daí a importância de se trabalhar com os dados empíricos mas sobretudo com as representações colectivas tal como são expressas pelos próprios actores, com um questionamento a partir de uma observação sobre a observação nos locais onde a interacção ocorre (Barth, 2000b, Barth, 1969).

### **Etnicidade como escolha? Uma funcionalização da etnicidade?**

Com o seu modelo, Barth sugeriu que o facto de um determinado indivíduo pertencer ou não a um grupo étnico poderá depender do objectivo que persegue, ou, por outras palavras, do projecto no qual o grupo está colectivamente envolvido. De acordo com este ponto de vista, embora não seja defendida a ideia que os “grupos étnicos” são

---

associações criados com um propósito específico, elas são moldadas por projectos de um ou outro tipo. A identidade étnica, sob a perspectiva da existência de fronteiras, argumenta o autor, pode surgir para servir um objectivo específico, principalmente quando nos confrontamos com outros “grupos étnicos”. Barth defendeu que a identificação e a colectividade são criadas como consequências emergentes das transacções e negociações dos indivíduos em busca dos seus interesses. Para Barth, pelo menos no que se refere à (escolha/auto-escolha) de pertença a um “grupo étnico”, trata-se de uma avaliação crítica baseada no cálculo de custos e benefícios, no interior de um contexto mais lato e mais ou menos explícito de meios e finalidades (Villar, 2004).

Embora Barth tenha feito a assunção pragmática de que seria sensato continuar a falar de grupos, não deixou de se afastar de um estrutural-funcionalismo que os sobre solidificou, enquanto “factos sociais” durkheimianos. As ‘sociedades’ não deveriam ser vistas como *coisas*. Barth, que estava ainda muito influenciado pelo estrutural-funcionalismo britânico, não via na pertença a uma colectividade “étnica” como algo de estrutural (como raiz) mas como algo de mais funcional (opção) uma vez que (da avaliação) desta pertença poderiam resultar (potencialmente) benefícios potenciais para os membros do grupo. Os “grupos étnicos”, segundo Barth, podem proporcionar uns aos outros bens e serviços importantes, isto é, ocupar nichos recíprocos e, por isso, diferentes, mas em estreita dependência (Barth, 1976: 19).

Barth vê as fronteiras de identidade como indefinidas, produtos incompletos e emergentes da interacção, sobretudo entre pessoas com identidades diferentes. É nestas transacções inacabadas que nasce aquilo que é ou não relevante na definição das identidades em questão – e o que significa, em termos de consequências, “ser A” ou “ser B”. Esta característica das identidades “étnicas” permite aos indivíduos, *teoricamente*, entrar ou sair delas (o que justificaria, por exemplo, processos de assimilação). Significa também que as identidades “étnicas” não são imutáveis, sendo capazes de mudar ao longo do tempo, um processo no qual os aspectos nominais e virtuais da identificação podem desempenhar um papel importante. Por exemplo, ser alemão em 2007 implica enfatizar ou desenfatar coisas diferentes daquelas que implicaria ser alemão antes da reunificação; e ambas seriam certamente muito diferentes das identificações nominalmente equivalentes em 1938, ou 1916 ou 1871.

---

Existe ainda variabilidade considerável entre contextos que tornam a pertença a um mesmo “grupo étnico” distinta em contextos sociais, espaciais ou políticos realidades diferentes (vide caso dos judeus) (Jenkins, 2004).

Este enfatizar da possibilidade de escolha e decisão não significa que tal possa ocorrer apenas em situação de equilíbrio entre os actores em presença, bem pelo contrário, em situações diferenciais de poder tal pode (potencialmente) ocorrer com igual probabilidade (e o eco da teoria marxista não parece ser aqui accidental). Como afirma Barth:

escolha não é sinónimo de liberdade, e os homens e as mulheres raramente fazem escolhas em circunstâncias escolhidas por eles mesmos. Por outro lado,, as circunstâncias adversas de uma situação de grande desvantagem de poder não significam que a estratégia seja inútil – na realidade esta pode ser essencial para o actor e decisiva na definição do seu comportamento (Barth 1981: 89).

A investigação de Barth sugere que a “etnicidade” pode ser  *muito* negociável. Os indivíduos podem, em circunstâncias apropriadas, mudar a sua “etnicidade”, e por vezes fazem-no. Mesmo as categorizações personificadas de “raça” apresentam as suas flexibilidades: “tornar-se” (*passing*) não é algo inédito, e, mais importante, as definições e significações de “raça” são histórica e localmente variáveis. Além disso, a “etnicidade” enquanto princípio organizativo de interacção e de relações sociais, ou enquanto presença na experiência prévia, não tem a mesma relevância universal o que sugere que a “etnicidade” *não* é instintiva. Pode, no entanto, dependendo da situação, ser uma forma de identificação primária (não negando necessariamente alguma flexibilidade situacional). É óbvio que as relações inter-grupais nem sempre serão simétricas e deste relacionamento diferenciado resultarão consequências para (todos) os grupos em contacto. Daqui resultarão, por exemplo, identificações “étnicas” diferenciadas (uma “minoridade étnica” só existe porque existe uma “maioria étnica”). As “identidades étnicas” são classificações populares (*folk*), atribuições e auto-atribuições, mantidas e entendidas pelos participantes, contribuindo assim, para a organização da interacção. Repescando o que afirmava W. I. Thomas: são socialmente reais<sup>222</sup> porque traduzem uma interacção entre crença e realidade social.

Por outro lado, ao sublinhar os aspectos geradores e os aspectos processuais dos “grupos étnicos” pressupõe a existência de um contacto cultural que decorre de uma

---

<sup>222</sup> Merton (1957: 421), tratava o dictum de W. I. Thomas sobre crença social e realidade social como uma ‘profecia auto-realizadora’ (*self-fulfilling prophecy*).

---

mobilidade física dos indivíduos. A leitura que a teoria de Barth nos permite é portanto, abrangente e, por vezes, mesmo antinômica. Por um lado, o conceito de fronteira/limite fecha o grupo, mas, por outro, [a fronteira/limite] é um espaço de troca, de interação. Por um lado, os “grupos étnicos” têm algo de estrutural, mas, por outro, é o próprio contexto que estrutura as estruturas (o contexto seria uma estrutura estruturante). Por um lado, a pertença ao grupo depende de definições comumente aceites, mas, por outro, estas definições podem ser funcionais [racionais até]. Os aspectos que assinalam a fronteira “étnica” podem mudar, mas esta subsistirá, pelo menos enquanto tal se ajustar à dicotomia entre membros e não-membros (Villar, 2004). A conceptualização da noção de fronteira(s) da “etnicidade” por Barth vai influir o modo como a “etnicidade” passa, desde então, a ser vista como uma realidade de alguma forma estrutural (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998: 112).

Na obra de Barth, e em muitos dos que o seguiram, os processos de atribuição categorial e a interação tornam-se no centro da análise: os problemas fundamentais referentes à “etnicidade” passam a ser o das condições geradoras da emergência de distinções étnicas e o problema da articulação destas distinções com a variabilidade cultural. Ou seja, a tarefa comparativa que os diferentes estudos sobre a problemática “étnica” assumiram já não está centrada na comparação entre diferentes tipos de agrupamentos étnicos, mas sim na forma como a diferença cultural é organizada socialmente. Na nossa leitura, Barth, mas sobretudo os seus seguidores, ao delimitarem o grupo a um conjunto de fronteiras sociais acabam (inadvertidamente?) por contribuir para uma essencialização da “etnicidade”<sup>223</sup>. Daqui resulta a nossa vigésima-sexta tese: uso das ‘fronteiras’ da “etnicidade”, ao mesmo tempo que realça o estabelecimento de uma diferenciação face ao “outro”, também encerra o próprio grupo, isto é, de alguma forma a porta que protege o grupo do exterior também o fecha num compartimento (vide exemplo do “nos ku nos” cabo-verdiano exposto neste trabalho)<sup>224</sup>.

### **A segmentação da “etnicidade”: a raiz para a “etnicidade transnacional”**

---

<sup>223</sup> Uma das questões que Barth deixa sem resposta é, porém, o porquê de os grupos quererem marcar fronteiras com outros grupos.

<sup>224</sup> As críticas às posições de Barth vêm nesta linha de pensamento. Louis Dumont, por exemplo, ao criticar a abordagem que Barth faz da estruturação social em ‘castas’ afirma: “o principal é compreender e por isso não podemos separar ideias e valores de “estrutura” (Dumont, 1967).

---

Uma última ideia que devemos realçar a partir de Barth é o facto de ser a este autor que devemos a possibilidade de acrescentarmos complexidade à “etnicidade” e de nele encontrarmos as raízes para a existência de múltiplas “etnicidades” com uma raiz comum. De acordo com Barth: “grupos étnicos” com uma mesma “cultura”, sem perderem a “identidade étnica” mais abrangente, e baseados “no facto de haver uma dicotomização contínua entre membros e não membros”, podem segmentar-se ao fazerem diferentes usos da religiosidade, produzindo diferentes sub comunidades de identidade, com estratégias diferentes de competição inter e intra étnica (Barth, 1969).

A identificação não é uma simples questão de “aspectos culturais” associados a uma identidade específica, e que parecem constituir os critérios sólidos de pertença. A identidade é uma questão de *processos* fronteiriços e não tanto de fronteiras: é uma questão de identificação. Voltamos a Eriksen:

o conteúdo cultural das identidades muda, tal como muda a *relevância social do conteúdo cultural*. Os recursos culturais que um determinado grupo de imigrantes traz consigo transformam-se através do contacto e “aculturação”, mas são –lhes também atribuídas novas utilizações nos novos contextos, o que implica a mudança do seu significado social (Erikssen, 1993: 139).

Barth oferece-nos um modelo *geral* de identificação colectiva, no seio do qual se encontram todos os domínios de identificação ou universos de discurso. É um modelo de dialéctica colectiva de identificação, de entrelaçamento e interacção entre identificação e categorização de grupo, e da forma como isso acontece em interacção com os indivíduos:

- i. A identidade é processual parte da organização em curso da interacção e da vida quotidiana. Não deve ser entendida como parte da superestrutura da “cultura”;
- ii. A ênfase analítica recai sobre a construção social de identidades em interacção com e através das fronteiras que partilham com outras identidades, e sobre processo de recrutamento;
- iii. A identificação colectiva e as suas fronteiras são, assim, geradas em transacção e em interacção e são, ainda que de forma potencial, *flexíveis, situacionais e negociáveis*. Barth começa com indivíduos personificados em interacção e evolui até às formas colectivas;
- iv. A identificação é uma questão de *atribuição*: *pelos* indivíduos por si mesmos, e *dos* indivíduos por outros. Colectivamente, ambos se aplicam: os membros do grupo identificam-se a si mesmos e são categorizados pelos membros de outros grupos;
- v. A identificação colectiva é inerentemente *política*.

As perspectivas actuais enfatizam a natureza dinâmica e fluida da identidade étnica e

---

os grupos étnicos são mantidos “ não apenas por um recrutamento definitivo, mas por uma validação e expressão contínua através de formas de sinalizar a pertença e a exclusão” (Barth, 1969: 15). Com esta abertura de novas possibilidades teóricas, o “grupo étnico” que chegou a Barth não é o mesmo que dele parte. As rupturas são, neste caso, fronteiras porosas que nos ajudam na aproximação ao nosso objecto empírico.

---

### ***Pierre Bourdieu (1930-2002)***

... an invitation to think with Bourdieu is of necessity an invitation to think beyond Bourdieu, and against him whenever required.  
(Wacquant, 1992: xiv)

Ao longo das últimas quatro décadas Pierre Bourdieu impôs-se como uma das maiores influências teóricas das ciências sociais contemporâneas. Embora as suas análises tenham tido por base, essencialmente, a sociedade francesa, a extrapolação teórica que os seus conceitos possibilitam tornam-no um autor incontornável para uma análise sociológica como a que encetamos neste trabalho.

Porém, Pierre Bourdieu, ao contrário do que poderíamos esperar, dado a sua análise se ter focado, essencialmente, na distribuição desigual dos poderes, não dedica muito espaço à “etnicidade” (ou às suas causas e consequências) no conjunto da sua obra. No entanto, como igualmente esperaríamos, muitos dos seus conceitos chave, por derivarem de uma análise social abrangente, encontram eco na questão da “etnicidade” (Bentley, 1987)). É o caso, nomeadamente, das noções de poder simbólico, habitus, campo, espaço social ou da bourdieusiana análise do capital (ou de diferentes capitais) como recursos mobilizáveis pelos agentes sociais, conceitos que, em conjunto ou isoladamente, proporcionam um espaço conceptual válido para uma aproximação ao estudo da identidade “étnica” cabo-verdiana: uma identidade flexível, em constante movimento e redefinição. Iniciaremos este nosso diálogo com Bourdieu, porém, através de questões epistemológicas mais profundas sobre uma análise da separação do que nos une e da união do que nos separa quando pretendemos radicalizar posições e posturas sociológicas através da simplificação analítica de fenómenos complexos.

---

## **Entre uma física social e uma semiótica social**

De acordo com Bourdieu, de uma maneira geral, as ciências sociais contemporâneas oscilam entre duas perspectivas que tendem a ser oponíveis em termos de virtude e de resultados: objectivismo e subjectivismo, ou, dito de outro modo, entre uma física social e uma semiótica ou fenomenologia social (Bourdieu, 1998b). Embora para este autor estas perspectivas, raramente, surjam de forma tão marcada e/ou pura, elas constituem os dois pólos que devemos ter em consideração numa Sociologia da Sociologia e, por que não afirmá-lo, no modo como queremos contribuir para este debate a partir deste trabalho.

Por um lado, de acordo com Bourdieu, a Sociologia segue Durkheim e a sua determinação de que os factos sociais devem ser tratados como coisas, devem ser coisificados ou objectivados para poderem ser analisados. Como herdeiros desta posição objectivista podemos referir o funcionalismo, o estruturalismo, o funcional estruturalismo ou o estruturalismo funcional, as abordagens ecológicas ou a teoria das redes. Esta perspectiva domina também a maior parte dos subcampos especializados que lidam com instituições de um ponto de vista exterior (tais como organizações formais ou que avaliam questões como a estratificação social). A um nível mais “metodológico”, esta abordagem dirige-se ao estudo dos mecanismos objectivos ou às estruturas latentes profundas e aos processos que os produzem ou reproduzem. Esta perspectiva assenta em técnicas de investigação de índole quantitativa (e.g., inquéritos, questionários, entrevistas estruturadas, etc.) e tem, no seu núcleo, o que Bourdieu chama uma visão tecnocrática ou epistemocrática da realidade. Nesta visão o investigador é o (único) descodificador da realidade que os agentes individuais compreendem apenas parcialmente através da sua abordagem própria.

Alternativamente, a Sociologia tende a reduzir o mundo à mera representação que os agentes dele possuem, passando a sua tarefa a ser a de produzir meta-discursos, uma súpula de actividades realizada pelos agentes sociais no decorrer da sua vida quotidiana. Esta perspectiva denominada de subjectivista pode, no entender de Bourdieu, ser hoje representada pela antropologia simbólica, pela sociologia fenomenológica ou pela sociologia hermenêutica, pelo interaccionismo e/ou pela etnometodologia. No que diz respeito ao método, esta abordagem está geralmente associada a métodos ditos “qualitativos” como a observação participante, a



---

abordagem etnográfica, a análise do discurso ou a auto-análise. Bourdieu vai, em todo o caso, denotar alguma preferência por esta perspectiva subjectivista, caracterizando-a como estando geralmente mais próxima da realidade real, mais atenta aos detalhes ou pormenores das instituições que estuda sendo mais inventiva, imaginativa e criativa no modo de investigar que a perspectiva objectivista anteriormente definida.

Para lançar o debate sobre o quê e o como deve o cientista social proceder, Bourdieu ensaia uma síntese afirmando que “a verdadeira teoria e prática científica deve ultrapassar esta oposição integrando num modelo único a análise da experiência de agentes sociais e a análise das estruturas objectivas que tornam esta experiência possível” (Bourdieu 1988: 782). Por um lado, as estruturas objectivas que o sociólogo constrói no momento objectivo ao afastar as representações subjectivas de agentes (aquilo que Durkheim e Marx fazem) criam as bases destas representações subjectivas e determinam o conjunto de condicionamentos estruturais que incidem sobre as interacções. Por outro lado, estas representações devem, no entanto, num segundo momento, ser elas próprias reapropriadas na análise, se se quiser ter em conta as lutas diárias através das quais os indivíduos e os grupos tentam transformar ou preservar estas estruturas objectivas. Por outras palavras, estes dois momentos, o subjectivo e o objectivo, mantêm uma relação dialéctica que importa relevar na análise da realidade social.

Ao fazer esta distinção Bourdieu alerta que, na análise sociológica da realidade social deve, em qualquer circunstância evitar-se: quer a ilusão objectivista – que consiste em considerar as estruturas sociais como uma realidade autónoma que se impõe aos actores sociais, sem ter em conta os processos que a partir da experiência e das acções dos sujeitos, geram as estruturas (isto é a sua capacidade de agência); quer a ilusão subjectivista – que atribui aos indivíduos uma autonomia absoluta, sem ter em consideração condicionamentos materiais e culturais que delimitam e orientam o seu agir (isto é, as estruturas). Dito de outro modo, Bourdieu tenta conciliar dois pontos de vista (até então) considerados polarizados: o ponto de vista objectivo, onde se considera que as estruturas sociais (as suas relações e lutas de forças) são impostas aos intervenientes no campo; e o ponto de vista subjectivo, em que o agente social tem autonomia total e onde não são tidos em conta os condicionamentos culturais que o rodeiam. Parece-nos lógico tentar fazer esta conciliação, pois parece fazer sentido

---

que uma perspectiva não exclua automaticamente a outra, isto é, que há possibilidades várias de conciliação entre as perspectivas atrás descritas. No entanto, nunca antes de Bourdieu esta problemática foi abordada de forma tão sistemática e coerente e daí a sua importância fundacional numa análise sociológica. Daqui resulta, aliás, a nossa vigésima-sétima tese: *é possível conciliar a perspectiva objectivista com a perspectiva subjectivista. Não só é possível como é mesmo o único caminho de aproximação ao objecto de estudo que tomámos como sendo analisável: a sociedade e os seus componentes.*

### **O conceito de Habitus como mediador e síntese: da Argélia para o mundo**

Em Bourdieu é através da dialéctica entre objectividade e subjectividade que o conceito de *habitus* emerge e se torna um conceito mediador. A análise de Bourdieu (1984) em torno do conceito de habitus é de grande utilidade no nosso trabalho porque serve para tornar sociológica uma análise que tem sido, a nosso ver, excessivamente influenciada pela psicologia social, isto é, uma análise que continua centrada nos posicionamentos estruturais-processuais dos grupos sociais, o que tende a ser subestimado nos estudos psicológicos da identidade (Bourdieu, 1977a).

Bourdieu começou por reintroduzir a noção de habitus de uma forma denotativa nos seus estudos empíricos de juventude sobre a antropologia económica da mudança na sociedade camponesa de Béarn ou nas comunidades cabilas de expressão berbere, na Argélia colonial (Bourdieu, 1962a e 1962b, Bourdieu e Sayad, 1964). É a partir das suas investigações realizadas na Argélia e entre agricultores da região de Béarn, no Sudoeste de França (Bourdieu, 1963, 1972), que o conceito de *habitus* surge, em virtude da necessidade de apreender, descrever e analisar as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais num momento e espaço específicos sob análise. *Habitus* é, nesta primeira abordagem, compreendido como “um sistema de disposições duráveis e transponíveis<sup>225</sup> que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma

---

<sup>225</sup> Disposições, quer dizer propensões para perceber, sentir, fazer e pensar de uma certa maneira, interiorizadas e incorporadas, a maior parte das vezes de forma não consciente, por cada indivíduo, em resultado das suas condições objectivas de existência e da sua trajectória social. Duráveis, porque se essas disposições podem modificar-se no decurso das (nossas) experiências, elas estão fortemente enraizadas em nós e tendem por esse facto a resistir à mudança, revelando assim uma certa continuidade na vida de uma pessoa. Transponíveis, porque as disposições adquiridas no decurso de determinadas experiências (ex. Familiares) têm efeitos sobre outras esferas de experiências (ex. Profissionais). São um primeiro elemento de unidade da pessoa. Finalmente, sistemas, porque essas disposições tendem a permanecer enredadas entre elas. Sendo unificantes, os habitus individuais são igualmente singulares. Com efeito, se há classes de habitus (habitus próximos em termos de condições de existência e de trajectória do grupo social de pertença, por ex.), e portanto, habitus de classe, cada habitus individual combina de maneira específica uma diversidade (maior ou menor) de experiências sociais (Bourdieu, 1980: 100).

---

matriz de percepções, apreciações e acções e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas adquiridos numa prática anterior” (Bourdieu 1972/1977: 261).

Pierre Bourdieu vai usar o conceito de *habitus* como um instrumento conceptual que auxilia a pensar a relação e/ou a mediação entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjectividade dos sujeitos (agentes)<sup>226</sup>. Como afirma Bourdieu:

por estruturalismo ou estruturalista, eu quero sublinhar que existem, no próprio mundo social, (...) estruturas objectivas independentes da consciência e da vontade dos agentes, que são capazes de orientar ou de constringer as suas práticas e as suas representações. Por construtivismo, eu pretendo demonstrar que existe uma génese social, por um lado, dos esquemas de percepção, de pensamento e de acção que são constitutivos daquilo que designo de *habitus* e, por outro lado, das estruturas sociais e, em particular, daquilo a que eu chamo os campos (Bourdieu, 1987: 147).

O *habitus* faz, de acordo com a perspectiva analítica de Bourdieu, a mediação entre o sujeito e a estrutura, reconhecendo que as acções não são nem apenas o produto de uma estrutura social imposta, respeitando as regras de forma mecânica, nem apenas o produto das intenções deliberadas de cada agente social. Em termos individuais, o *habitus* corresponde às estruturas sociais da (nossa) subjectividade, que se constituem de início através das (nossas) primeiras experiências (*habitus* primário) e seguidamente da (nossa) vida adulta (*habitus* secundário). O *habitus* é, portanto, um conjunto de propensões do indivíduo adquiridas ao longo da vida e através da experiência, ligadas entre si, fruto da exposição a condições sociais determinadas, que têm tendência a enraizar-se no indivíduo, e que afectam diversas esferas da sua experiência de vida.

*Habitus*, neste contexto, deve ser definido como um esquema de percepção, apreciação e acção, produzido num ambiente social determinado que funciona como um princípio gerador de representações e de práticas. *Habitus* é um sistema de disposições colectivas transponíveis e duráveis<sup>227</sup>, que garante a presença activa de

---

<sup>226</sup> O conceito de *habitus* tem uma história longa nas ciências sociais e humanas significando “segunda natureza” ou “aprendizagem social incorporada”; foi também utilizado regularmente por Norbert Elias (Elias, 2000 (1939)). Bourdieu vai buscar o termo a, entre outros, Hegel, Husserl, Weber e Durkheim. Norbert Elias utilizou o termo *habitus* para defender que, à medida que a estrutura das sociedades se torna mais complexa, os modos, a cultura e a personalidade também se viram numa direcção particular e discernível, primeiro entre grupos de elite, e gradualmente de uma forma mais abrangente. Bourdieu, que popularizou o conceito entre os sociólogos, parece ter sido o primeiro a utilizar a palavra a partir de outros escritores (Kilminster e Mennell, 2003: 192) Sobre a história do conceito de *habitus* ver, entre outros, o texto de F. Héron de 1987, o de Loïc Wacquant “Esclarecer o *habitus*” (disponível em <http://tinyurl.com/6k4265d> consultado em 30.09.2010) ou o texto de José Luís Casanova de 1996.

<sup>227</sup> Deve, no entanto, sublinhar-se, desde já, o facto de o *habitus* sendo durável não ser imutável ou eterno cf. (Bourdieu e Wacquant, 1992) Bourdieu via o *habitus* como um conceito aberto, na medida em que as disposições dos actores são constantemente sujeitas a um leque de experiências diferentes. Assim, embora Bourdieu tenha antecipado que a maior parte das

---

experiências passadas; uma história incorporada é interiorizada como uma “segunda natureza” (Bourdieu, 1990b: 56). Painter (2000) descreve habitus como “o elo mediador entre estruturas sociais objectivas e acção individual e refere-se à incorporação de normas sociais, conhecimentos e padrões de comportamento por actores individuais de sistemas que, embora não determinem completamente as acções (...), garantem que os indivíduos estão mais dispostos a agir de determinadas formas do que de outras” (Painter, 2000: 242).

Na verdade, parece-nos paradoxal que um conceito mediador tenha surgido da necessidade de compreender uma situação de desadequação social designadamente no contexto das suas investigações realizadas na Argélia nos anos 50 e 60 do século XX, quando Bourdieu (1963) observou a situação de desadequação social em que se viam envolvidos migrantes rurais quando em ambiente urbano e capitalista (Wacquant e Bourdieu, 2000) mas este paradoxo não reduz, pelo contrário, a sua importância conceptual. A questão central desta análise precursora era: “sem os instrumentos e/ou categorias de percepção que os ajudassem nesta situação de desadequação social, como era possível compreender o comportamento e as práticas desses indivíduos?” (Bourdieu, 1963). Ao partir de uma análise situacional como a descrita, Pierre Bourdieu está muito próximo de uma situação de partida semelhante às analisadas por Simmel no “estrangeiro” ou por Robert E. Park com o “homem marginal”. Situações em que a mudança geográfica de indivíduos ou grupos despoletam acções e reacções sociais que modificam as relações e o equilíbrio social pré-existente.

São, nos três casos, situações de (percepção de uma) desadequação comportamental que chamam a atenção para os (potenciais) desajustamentos que habitus originados em processos de socialização distintos (neste caso por terem ocorrido em espaços sociais diferentes) podem gerar nas relações sociais pós migração. Bourdieu vai observar que há uma interdependência entre as estruturas sociais e o sujeito, que lhe permitem agir (de acordo com as normas ou não) no contexto social em que se insere. Para Bourdieu, o habitus supõe uma interiorização inconsciente de determinações sociais, especialmente socioeconómicas, que determinam a capacidade de acção num campo determinado e inscrevem-se em cada uma das práticas quotidianas dos

---

experiências servirá para reforçar o habitus dos agentes (uma vez que é mais provável que as pessoas se deparem com situações e as interpretem de acordo com as suas disposições pré existentes do que modifiquem os seus sentimentos), também aceitou que mudanças podem ocorrer (Bourdieu, 2002: 29).

---

agentes. A migração (no caso inicial de Bourdieu, na Argélia, as migrações rurais-urbanas) chamou a atenção para uma desadequação dos habitus adquiridos num determinado contexto (rural) quando em acção num outro (urbano e capitalista). A expressão usada “desenraizamento” é uma excelente metáfora do que foi percebido como uma alteração do habitus com consequências no relacionamento social (Bourdieu e Sayad, 1964). A força dos conceitos de habitus e de identificação reside no facto de estes iluminarem as formas como o comportamento dos agentes se intersecta com as questões de idade, classe, género e etnicidade, possibilitando uma análise mais complexa de fenómenos sociais que são muitas vezes observados apenas numa perspectiva individual ou individualista.

O habitus fornece ao mesmo tempo um princípio de sociação e de individualização: sociação porque as (nossas) categorias de juízo e de acção, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares (e.g. podemos falar de um habitus masculino, de um habitus nacional, de um habitus burguês, etc.); individualização porque cada pessoa, ao ter uma trajectória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. Porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de acções e representações presentes).

Contra o estruturalismo, a teoria do habitus vai, portanto, reconhecer que os agentes fazem activamente o mundo social através do envolvimento de instrumentos incorporados de construção cognitiva. Também afirma, contra o construtivismo, que estes instrumentos foram eles próprios feitos pelo mundo social (Bourdieu 1997/2000: 175-177). O habitus tem um aspecto colectivo. Apesar de cada indivíduo ser diferente, tendo em conta as experiências pessoais por que passou, que moldaram as suas atitudes e valores, o habitus é colectivo na medida em que as situações comuns nas quais as pessoas se encontram as levam a algumas situações partilhadas (Webb *et al.*, 2002: 115). O habitus é tanto gerador da acção social, como é factor importante para a reprodução cultural ou simbólica e, por arrastamento, o princípio produtor das distinções sociais, ao mesmo tempo que é, ainda, o produto da incorporação da própria estratificação social. É causa e, simultaneamente, efeito e, neste sentido, contribui para a reprodução das condições sociais.

---

O habitus opera como o “princípio não escolhido de todas as escolhas” guiando acções que assumem o carácter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção estratégica e sejam objectivamente “orquestradas sem serem o produto da actividade organizadora de um maestro” (Bourdieu, 1990b: 256). Não é uma questão de aprendizagem consciente, ou de imposição ideológica; é adquirido através da prática. A sociologia de Bourdieu sublinha a ideia de “prática” experienciada, aquilo a que apelida de “o sentido prático”, isto é, a capacidade de funcionar eficazmente num dado campo social. Esta capacidade pode não ser necessariamente articulada como conhecimento consciente: “saber como”, ao invés de “saber que” (Bourdieu, 1977a e 1990b). Daqui deriva a nossa vigésima-oitava tese: *é na desadequação do habitus em contextos de migração que “o homem marginal” ou “o estrangeiro” se torna(m) socialmente distinto(s).*

### **Habitus e mobilidade geográfica: habitus como sentido de lugar**

O habitus tende a influenciar formas de comportamento, pelo menos, de duas maneiras distintas. Por um lado, tende a gerar os comportamentos “razoáveis” possíveis dentro dos limites das regularidades objectivas, “e que tenderão a ser positivamente sancionados por estarem objectivamente ajustados à característica lógica de um determinado campo, cujo objectivo futuro conseguem antecipar”. Por outro lado, o habitus “tende a excluir todas as “extravagâncias”, ou seja, todos os comportamentos que seriam sancionados negativamente por serem incompatíveis com as condições objectivas” (Bourdieu, 1990: 55–6). Neste contexto, é fácil de inferir que uma incorporação de habitus em diferentes espaços sociais tenha consequências quando, com uma mudança geográfica, se verifica também uma mudança das condições sociais de interacção com outros agentes (e.g. na migração).

No fundo, como afirma Loïc Wacquant o habitus é um sistema de disposições que cada agente social adquire depende da posição social que ocupa nas diversas esferas da vida, ou seja, dos capitais que adquire ou possui. O habitus realiza a «mediação entre influências do passado e estímulos do presente» (Wacquant, 2006). Nas palavras síntese de Setton (2002) “o habitus emerge como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre a realidade exterior e as realidades individuais. O habitus é concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas

---

experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e acções do agir quotidiano” (Setton 2002: 63).

Complementarmente, o habitus cria a percepção da delimitação de fronteiras sociais (como em Barth) uma vez que funciona simultaneamente como princípio diferenciador e unificador das estratégias dos agentes. Diferenciador, porque o habitus distingue – “o habitus não implica apenas um sentido de lugar de alguém; constrói ao mesmo tempo identificações categóricas, um sentido de lugar de outros. Com base nas semelhanças do habitus, um grupo pode agir de forma similar e, por sua vez, reproduzir a cultura dos seus campos sociais partilhados através da prática (Bourdieu, 1990a: 158). Mas o habitus é, simultaneamente, unificador, pois todos os agentes expostos aos condicionantes das mesmas posições sociais irão estar de acordo com o desenvolvimento de estratégias de acção semelhantes. Como afirma Bourdieu, “o habitus é a um tempo o princípio gerador das práticas objectivamente classificáveis e o sistema de classificação (*principium divisionis*) dessas práticas” (Bourdieu, 1979a: 190).

Se o habitus é a maneira como as estruturas sociais se imprimem na nossa mente e no nosso corpo, pela interiorização da exterioridade, a exteriorização dessa interioridade é visibilizada em contextos de diferença social marcada como a que acontece em espaços sociais onde interagem migrantes e nativos. Bourdieu chama a atenção para as possibilidades do habitus de se transformar e reinventar, de forma lenta, particularmente quando um indivíduo se depara com um campo desconhecido (Bourdieu, 1990b). O habitus altera-se apenas lentamente; ser o “homem de ontem” predomina, é inconsciente e duradouro (Bourdieu, 1977a: 79). Por outro lado, é o próprio Bourdieu que refere o facto de o habitus poder “falhar”, não se adaptando a circunstâncias e situações reais, e de poder ter “momentos críticos de perplexidade e discrepância” (Bourdieu, 2000: 191) quando é incapaz de gerar práticas conformes ao meio. Esta desadequação é, aliás, um dos principais mecanismos impulsionadores de mudança e inovação social capaz de, provocando alterações no equilíbrio social, impulsionar a própria mudança social. Daqui decorre a nossa vigésima-nona tese: *é por o habitus não ser directamente transferível, mudar apenas de forma lenta e poder falhar nessa transição que a migração é uma variável particularmente interessante para compreender o seu impacto na mudança social.*

---

## **Habitus e Identidade**

O conceito de habitus em Pierre Bourdieu é, como se depreende, um instrumento conceptual que auxilia a apreender uma certa homogeneidade nas disposições, nos gostos e preferências de grupos e/ou indivíduos produtos de trajectórias sociais semelhantes. Como explicita Bourdieu:

devido ao facto da identidade das condições de existência tender a produzir sistemas de disposições semelhantes (pelo menos parcialmente), a homogeneidade (relativa) dos habitus que delas resulta está na origem de uma harmonização objectiva das práticas e das obras, harmonização esta própria a lhes conferir a regularidade e a objectividade que definem a sua ‘racionalidade’ específica e que as fazem ser vividas como evidentes e necessárias, isto é, como imediatamente inteligíveis e previsíveis por todos os agentes dotados do domínio prático do sistema de esquemas de acção e de interpretação objectivamente implicados na sua efectivação, e somente por esses (Setton, 2002: 62).

Mas o habitus pode, igualmente, transmitir-se inter-geracionalmente através de processos de socialização primária induzidos, nomeadamente, pelos pais aos seus filhos. No caso da migração os processos de socialização realizados nos espaços de origem são reconstruídos no destino onde se vão sedimentando, ao longo do tempo, deixando um lastro que é herdado pelas gerações seguintes que assim obtêm um habitus da origem ancestral mas um habitus reconstruído (e não original) e que, necessariamente vai perdendo força ao longo de um tempo longo. As disposições que incluem o habitus podem ser afectadas por novas experiências, isto é, ser reforçadas ou modificadas. Por outras palavras, embora cada habitus seja criado por condições histórica e socialmente situadas, é permeável e permite o aparecimento de novas formas e acções (Sewell, 1992: 16).

## **O esquema do habitus**

A noção de habitus pode ser empiricamente sustentado quando ligado ao conceito de “esquema”, que desempenha uma função importante na antropologia cognitiva moderna. Esquemas são modelos de mundos prototipicamente simplificados, organizados como redes de significado. São selectivamente activados nos nossos pensamentos, percepções e acções quotidianas (Wimmer, 1998). A utilização do conceito de habitus no âmbito deste trabalho aceita a importância crítica da mente colectiva e das disposições que podem ser investigadas e compreendidas através da lente da identificação social e do habitus. A identificação com um colectivo é aquilo



---

que torna possível o comportamento de grupo. No nosso campo analítico, o habitus não se aplica apenas ao indivíduo, tem, ao invés, um aspecto colectivo que leva os indivíduos a ter determinadas acções comuns. Esta abordagem permitir-nos-á relacionar a identificação social de indivíduos com um colectivo com um objecto do seu desagrado, ou seja, processos de categorização (externamente orientada) (Jenkins, 1997 e 2004). O conceito de habitus, em Bourdieu, não é, portanto, para ser visto como um princípio de determinação, mas como uma estrutura geradora. Dentro de determinados limites objectivos (e.g. no campo), produz um número potencialmente infinito de padrões de comportamento, pensamento e expressão, que são simultaneamente “relativamente imprevisíveis” e “limitados na sua diversidade”. Assim, o habitus confere uma autonomia relativa à prática no que diz respeito às determinações externas do presente imediato, mas, garantindo ao mesmo tempo que está objectivamente adaptado aos seus resultados.(Bourdieu, 1990b: 55).

A partir daqui construímos a nossa trigésima tese *onde definimos o conceito de habitus como um importante marco conceptual para a compreensão da ideia de “etnicidade” e de “identidade étnica” na contemporaneidade. O habitus surge como conceito-ponte entre objectivismo e subjectivismo, implicando um olhar que transcende a dualidade analítica entre estrutura e agência, entre níveis macro e níveis micro de análise ou, como afirma Malesevic (2004: 165) “between meaning and interest-centred explanations”.*

### **Do Habitus ao Campo: reduzir o espaço de observação ao observável**

Por vezes, a mudança geográfica, mesmo que economicamente compensadora, implica mudanças sociológicas profundas que necessitam de um tempo extenso para se integrarem nos habitus colectivos, serem parte dos processos de socialização primários e reequilibrarem os sistemas sociais onde decorrem. As estratégias de actuação surgem, neste contexto, como acções práticas inspiradas pelos estímulos de uma determinada situação histórica e devem ser vistas como reacções ao contexto em que decorrem as interacções sociais. Compreende-se que, para Bourdieu, a maior parte das acções dos agentes sociais seja produto de um encontro entre um habitus e um campo. A relação de interdependência entre os conceitos de habitus e de campo é, neste sentido, condição para uma compreensão plena do potencial analítico que este par conceptual comporta (Bourdieu e Wacquant, 1992: 102). Dedicemos alguma

---

atenção ao conceito de campo e às virtualidades analíticas que comporta.

Pierre Bourdieu (1994), inspirando-se no conceito de configuração de Norbert Elias (Elias, 1994, Elias e Scotson, 1965), vai definir o campo como uma rede de relações históricas objectivas entre posições ancoradas em determinadas formas de poder. Estas posições são definidas objectivamente pela sua própria existência, pelas determinações que impõem aos agentes ou às instituições que as ocupam, pela sua situação actual e/ou potencial na estrutura de distribuição de diferentes tipos de poder (ou de capital) e cuja detenção lhes outorga acesso às vantagens específicas que estão em jogo no campo e, finalmente, através das suas relações objectivas com as posições (de domínio, subordinação, homologia, etc.).

A noção de campo em Bourdieu permite uma análise diferenciada do contexto social no qual a transformação reflexiva da identidade se desenrola. A natureza geradora do habitus explica-se por aquilo a que Bourdieu chama uma relação “dupla e obscura” entre o habitus individual e as circunstâncias sociais a partir das quais ele emerge. Por um lado, existe uma relação de condicionamento na qual as condições objectivas de um dado campo estruturam o habitus. Por outro, existe uma relação de “construção cognitiva” na qual o habitus é constituinte do campo na medida em que o dota de significado, “sentido e valor”, no qual vale a pena investir energia (Bourdieu e Wacquant, 1992: 127).

O campo define-se simultaneamente em termos relacionais e de conflito: “pensar em termos de campo é pensar relacionalmente” (Bourdieu e Wacquant, 1992: 72). O campo do poder é, neste âmbito, definido como o espaço das relações de força entre agentes ou instituições que têm em comum possuir o capital necessário para ocuparem posições dominantes nos diferentes campos (económico ou cultural nomeadamente). O campo é o lugar de lutas entre detentores de poderes (ou de espécies de capital) diferentes que (...) têm por objectivo a transformação ou a conservação do valor relativo das diferentes espécies de capital que por seu turno determina, a cada momento, as forças susceptíveis de serem envolvidas nessas lutas (Bourdieu, 1996: 247).

Para Bourdieu, o espaço social é um campo de lutas simbólicas, cujo resultado é a afirmação da própria representação do mundo social e a definição de uma hierarquia

---

intra e inter campos sociais. Um campo é um espaço social com “... um conjunto de relações objectivas de poder que se impõem a todos que entram no campo e que são irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interacções directas entre os agentes (Bourdieu et al., 1985: 724). As fronteiras de um campo são fluidas e o campo é criado pelos participantes que se unem numa luta pela posição social. Para Bourdieu a sociedade é a intersecção de vários campos numa estrutura de políticas (Jenkins, 1992: 86). O campo define-se como uma rede ou uma configuração de relações objectivas entre posições. (Bourdieu, 1993b). A configuração adquire a sua forma a partir da relação entre cada posição e a distribuição de um certo tipo de capital.

O espaço social é constituído por campos de luta ininterrupta pela afirmação de identidades e legitimação das representações sociais. Este espaço social é perpassado por uma estrutura objectiva uma vez que toda a representação tem (sempre) um conteúdo de referência sociocultural, histórica e política. Para Bourdieu “grupos diferentes têm quantidades diferenciadas de capital com as quais podem apropriar (e guardar para si mesmos) determinados espaços, juntando pessoas e coisas desejáveis” (Bourdieu, 1999: 127).

Cada campo estabelece valores particulares e possui os seus próprios princípios de regulação, que definem os limites de um espaço socialmente estruturado em que os agentes lutam em função da posição que ocupam, ou seja para modificar ou conservar as suas fronteiras e a sua específica configuração. Nas sociedades diferenciadas, o mundo social constitui-se através do conjunto destes microcosmos sociais, relativamente autónomos, que definem os espaços de relações objectivas. Estes espaços são lugares de lógicas e necessidades específicas, irreduzíveis, portanto, às que regem outros campos.

*Pensar o mundo social através da noção de campo de Bourdieu, ajuda-nos a definir territórios sociais de interacção e, neste sentido, restringe o nosso campo de observação ao observável descontagiando o nosso olhar de toda uma pluralidade multidimensional de relações sociais que existem no espaço social mais global. Esta constitui-se como a nossa tese trigésima-primeira.*

---

## **Resistir à reificação**

Em vez de analisar a sociedade em termos de “classes sociais” de base económica, como fez Karl Marx, Pierre Bourdieu vai usar o conceito de campo como delimitador analítico, ou seja, vai partilhar com Max Weber a ideia de que a sociedade não pode ser analisada, simplesmente em termos de factores económicos ou ideológicos, devendo considerar-se igualmente factores de outra ordem, designadamente, de ordem cultural como factores explicativos. Para Bourdieu a estrutura de classes implica a existência de lutas protagonizadas por grupos que ocupam determinadas posições num campo ou espaço social, definido enquanto campo de lutas entre grupos que continuamente tentam melhorar a sua posição.

O autor defende, em consonância com esta análise, o abandono da prevalência económica das relações sociais que reduz o espaço social ao campo económico. Nesta abordagem Bourdieu abandona a reificação do conceito de classe social e sublinha o seu carácter marcadamente analítico transformando o conceito de classe de Marx através de uma série de rupturas teóricas e epistemológicas de que se destaca, nomeadamente, considerar as classes como conjuntos de relações sociais e não como realidades substantivas. A partir destas características o autor reconstrói conceptualmente a perspectiva sociológica do mundo social. Sublinhe-se aqui o modo como a teorização das formas de capital em Bourdieu se tem revelado útil na análise do papel do capital, bens e recursos para o estudo da estratificação social (Savage, 2000), afinal parte do nosso próprio objecto de estudo.

## **A estrutura de capitais**

Para Pierre Bourdieu as diferentes classes sociais e fracções de classe caracterizam-se, em primeiro lugar, por aquilo que chama a *estrutura dos capitais*, proporcionada principalmente pela origem social e pela educação escolar, distinguindo quatro tipos de capital:

(i) o *capital económico* que representa o conjunto dos bens e recursos económicos tais como o rendimento profissional, o património profissional, o património imobiliário e mobiliário;

---

(ii) o *capital social*<sup>228</sup> constitui o conjunto de relações sociais de que um indivíduo dispõe e que está em condições de mobilizar quando sente necessidade de o fazer, correspondendo, na prática, ao que se chama comumente *as relações* ou a *rede social*;

(iii) o *capital cultural* é constituído pelo conjunto de recursos intelectuais e culturais adquiridos através de educação familiar e escolar, dos suportes materiais destes recursos, como os livros, dos títulos que consagram oficialmente a sua posse, como é o caso dos diplomas, e das capacidades e maneiras de ser, como a facilidade de expressão verbal ou escrita, que se encontram ligadas a esses recursos; e

(iv) o *capital simbólico*, que corresponde à imagem social e aos rituais associados aos três capitais precedentes, como por exemplo, o prestígio conferido por um sucesso profissional excepcional (Bourdieu citado por Campenhoudt, 2003: 163-164).

Bourdieu caracteriza a relação entre as três formas de capital. O capital pode apresentar-se sob três formas principais: como capital económico, que é imediatamente convertido em dinheiro e pode ser institucionalizado sob a forma de direitos de propriedade; como capital cultural, que é convertível, por vezes, em capital económico e pode ser institucionalizado sob a forma de qualificações; e como capital social, feito de obrigações sociais (ligações) que é convertível, nalguns casos, em capital económico (Bourdieu 1986: 243).

Estes diferentes tipos de capital criam, segundo este autor, espaços que combinados constituem a posição social de um determinado indivíduo no espaço social “a estrutura objectiva de posições subjectivas relativas” (Baron, Field e Schuller: 2000). Assim, a estrutura do campo social multidimensional determina as lutas pelos recursos e pelo poder e as estratégias que os diferentes agentes adoptam para alterar ou preservar a sua posição social (Bourdieu e Wacquant 1992). Cada uma das formas de capital tende a produzir-se e a reproduzir-se: os donos do capital económico tendem a acumular mais capital económico ao mesmo tempo que ser dono de capital cultural também facilita a sua acumulação. É por esta razão que o campo social consiste em desigualdades sociais comparavelmente estáveis que se reproduzem

---

<sup>228</sup> A definição de capital social tem origem nos anos 20 do século XX não sendo portanto um conceito novo (cf. L. J. Hanifan's (1920) *The Community Center*, Boston, Silver, Burdett & Co.). Posteriormente muitos outros autores se dedicaram a uma formalização do conceito de capital social. Autores como Pierre Bourdieu (1977, 1979, 1997), James Coleman (1988) ou Putnam (1993), por exemplo, são importantes referências.

---

constantemente (Bourdieu e Wacquant, 1992).

Para Bourdieu, um capital não existe nem funciona a não ser numa relação com um campo. (...) Enquanto espaço de forças activas e potenciais, o campo é também um campo de lutas levadas a cabo com o objectivo de preservar ou transformar a configuração destas forças (Bourdieu e Wacquant, 2007: 101). Bourdieu e Wacquant enfatizam a importância da composição do capital geral de um indivíduo, constituído por capital cultural, económico e social, mediada pelas estratégias que utilizam no emprego do seu capital. A estrutura e volume do capital devem ser contextualizados na “trajectória social” de um indivíduo (Bourdieu e Wacquant, 2007: 99) de aquisição e valorização de capital (Bourdieu e Wacquant, 1992). Isto torna-se particularmente relevante para compreendermos as utilizações do capital dos migrantes, na medida em que as trajetórias e dimensões temporais e geográficas de constituição e mobilização de capital são fulcrais para a compreensão do modo como os migrantes os utilizam. Uma ideia central na teoria de Bourdieu é a de que as diferentes formas de capital (social, económico e simbólico) estão interligados.

O capital económico, social, cultural e simbólico representa os diferentes bens, recursos e valores em torno dos quais se cristalizam as relações de poder num determinado campo. Todos os campos são marcados por tensões ou conflitos de interesses dos diferentes grupos que lutam pelo controlo do seu capital. Em última análise, todos os campos são determinados pelas exigências do sistema capitalista de acumulação. No entanto, cada campo é autónomo na medida em que tem uma lógica interna específica que cria relações não sincrónicas e desiguais com outros campos, e que o torna irreduzível a qualquer dinâmica abrangente. Para Bourdieu (1984), os campos são homologias do sistema de distinção mais vasto, de modo a que o “efeito geral é a *reprodução* de padrões comuns de hierarquia e conflito de um campo para o outro” (Swartz, 1997: 132). A proliferação de diferentes campos de acção leva a um aumento dos circuitos de legitimação, o que, de acordo com Bourdieu, tem tanto aspectos positivos como negativos (McNay, 1999).

### **Da interacção social no campo ao espaço social**

Inspirado pela epistemologia de Bachelard, Bourdieu vai utilizar o conceito de espaço social, partindo do princípio de que a noção de espaço permite pensar a realidade

---

enquanto conjunto de relações. Como afirma:

os seres aparentes, directamente visíveis, quer se trate de indivíduos quer de grupos, existem e subsistem na e pela *diferença*, isto é, enquanto ocupam *posições relativas* em que um espaço de relações que, ainda que invisível e sempre difícil de expressar empiricamente, é a realidade mais real (*ens realissimum* como dizia a escolástica) e o princípio real dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos (Bourdieu, 1997).

Para Bourdieu o espaço social é composto por uma pluralidade de campos autónomos, definindo cada um modos específicos de dominação estruturados em torno de interesses distintos e onde recursos de diferente natureza são valorados de forma distinta. Todas e qualquer propriedade ou recursos que são valorados enquanto poder aos que os detêm são designados por Bourdieu como sendo recursos de *capital*. Neste sentido, não estamos em presença de um capitalismo (no sentido económico) caracterizado por uma forma principal e determinante de dominação (a «exploração capitalista») mas perante várias capitalizações e várias dominações: relações assimétricas entre indivíduos e grupos cristalizadas em proveito dos mesmos indivíduos e grupos, sendo alguns deles transversais aos diferentes campos.

O conceito de espaço social procura representar o mundo social sob a forma de um espaço social multidimensional. Esse espaço é estruturado com base em princípios de distribuição e/ou de diferenciação definidos pelas propriedades que conferem poder ao que as detém. Cada espaço social é sempre um “espaço social das classes” (Bourdieu, 1977a). Qualquer espaço social é um campo de lutas, campo que tem uma forma pluridimensional de uma rede de posições e onde qualquer posição actual pode ser definida em função dos lugares ocupados pelos outros agentes que se distribuem no mesmo campo: “é um campo de relações de força (...) objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irredutíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interacções directas entre os agentes” (Bourdieu, 1989: 135). Para Bourdieu, “o espaço social é um espaço multidimensional, integrado por um conjunto aberto de campos ou subespaços relativamente autónomos, no interior dos quais os ocupantes das posições dominantes e os ocupantes das posições dominadas estão ininterruptamente envolvidos em lutas de diferentes formas sem, contudo, se constituírem, necessariamente, em grupos antagonistas” (Bourdieu, 1989: 153).

Para Pierre Bourdieu, os agentes e grupos de agentes definem-se pelas suas posições relativas num espaço social construído na base de princípios de diferenciação ou de

---

distribuição, como um campo de forças, ou dito de outro modo, um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interacções directas entre os agentes (Bourdieu, 1996). Daí que a posição de um determinado agente no espaço social possa ser definida pela posição que ocupa nos diferentes campos. Daqui resulta a nossa trigésima-segunda tese *onde definimos “as relações de poder” como um dos critérios de segmentação do espaço social com impacto real na segmentação da “etnicidade”*.

### **O Capital Social como raiz para a opção**

O conceito de capital social é um conceito chave na análise da sociedade contemporânea e com raízes profundas na tradição sociológica. Este conceito incorpora diversas tradições sociológicas, estando presente no pensamento de Durkheim, através do estado da interiorização das normas sociais e da funcionalidade; em Tönnies, na análise do papel de integração da comunidade; em Marx, na compreensão da construção da solidariedade de classes; em Weber, na aplicação do sentido da acção; e em Simmel, na caracterização da sociabilidade na cidade (Aron, 1967) sendo, neste aspecto um dos conceitos com maior continuidade temporal na análise sociológica.

Pierre Bourdieu (1977; 1979; 1997), vai chegar à formulação da ideia de capital social através de uma síntese de outras formas de capital detidas pelos agentes sociais (e.g. capital económico, capital cultural, capital linguístico, etc.) definindo capital social como a “totalidade de recursos actuais e potenciais associados com a posse de uma rede durável de relações relativamente institucionalizadas de conhecimento e reconhecimento mútuo” (Bourdieu, 1985: 248). Assim, para Bourdieu, o capital social é um recurso que os indivíduos ou os colectivos (famílias, empresas, nações, partidos políticos, etc.) têm em virtude da sua relação. Uma das maiores características neste contexto é a sua função como multiplicador: quanto mais ligada uma entidade particular está, maior capacidade tem de beneficiar do capital económico, cultural e social inerente a toda a rede. A acumulação de capital social por parte de um agente social é, neste sentido, um processo de aquisição de poder (*empowerment*) que pode ser activado para o auxiliar ou proteger dos constrangimentos inerentes a uma mudança social (e.g. provocada pela migração).



---

O volume de capital social que uma pessoa possui depende da extensão das redes sociais dessa pessoa, e da quantidade de capital possuído por cada uma das pessoas a quem está ligado (Bourdieu, 1986). Como forma de capital não inerente a bens, serviços ou indivíduos, mas às relações tecidas entre os últimos, o capital social exige, para a sua produção, uma rede de interações social devidamente sedimentada para que se torne potencialmente funcional. É a partir dessas relações que o capital social emerge e é essa uma de suas particularidades: o capital social é um tipo de capital que se encontra apenas nas relações sociais, na estrutura do sistema social – no espaço, portanto, do entre –, sendo uma espécie de “valor” que não pode ser apropriado privada e individualmente. Para Bourdieu o capital social é um capital de representação, um capital simbólico, acumulado e reproduzido de diferentes formas nas classes sociais.

O capital social<sup>229</sup>, na perspectiva de Bourdieu, tem duas componentes principais: é um recurso que está relacionado com a pertença a um grupo e com as suas redes sociais; e reside no facto de estar baseado no conhecimento e reconhecimento mútuo, sendo por esta razão que assume um carácter simbólico e é transformado em capital simbólico. De acordo com Bourdieu, a estrutura objectiva do campo social só ganha significado através de estratégias de classificação e distinção, ou seja, as posições sociais são legitimadas com a ajuda do capital simbólico. Capital simbólico (ou distinção) não é mais do que capital, sob qualquer forma, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da internalização (incorporação) da estrutura da sua distribuição, ou seja, quando é conhecido e reconhecido como auto evidente (Bourdieu 1985: 731).

### **Capital simbólico como espelho de relações sociais**

O capital simbólico é a forma de que se revestem distintos tipos de capital quando reconhecidos como legítimos mas, devido às suas características tem um carácter não estável ao fundar-se sobre a reputação, a opinião, a representação, (...) pode ser destruído pela desconfiança, pela crítica, revelando-se particularmente difícil de transmitir ou de objectiva (Bourdieu, 1990a). A efectividade do capital simbólico depende das práticas reais de comunicação. O capital simbólico não pode ser

---

<sup>229</sup> Nos estudos migratórios, a abordagem de Putman sobre o capital social tem tido mais influência do que a obra de Bourdieu (Putnam 1993).

---

institucionalizado, objectivado ou incorporado no habitus. Existe e aumenta, apenas na reflexão intersubjectiva e só aí pode ser reconhecido, dito de outro modo, só existe “nos olhos dos outros” Isto depende crucialmente do número de pessoas numa rede social ou num colectivo que estão preparadas para ou são obrigadas a ajudar quando chamadas a fazê-lo, ou seja, o número de laços sociais e simbólicos disponíveis (Bourdieu, 1986). Bourdieu salienta que, através das trocas materiais e simbólicas que acontecem dentro de um determinado grupo, o grupo reproduz-se continuamente e reafirma as suas fronteiras, solidificando ao mesmo tempo a sua posição (dominante ou dominada) vis-à-vis com os que não pertencem ao grupo<sup>230</sup>. Consequentemente, o capital simbólico resulta do “trabalho de representação” ao estabelecer distinções entre o “Eu” ou o “Nós” e o(s) “Outro(s)” (Bourdieu, 1985: 727).

### **“Etnicidade” como categoria de prática**

De acordo com Sinisa Malesevic (2004) em Bourdieu devemos entender a “etnicidade” como uma categoria de prática que emerge e se mantém na acção e interacção social:

os indivíduos tornam-se agentes sociais, ou seja membros do grupo, através da acção social, da participação em determinadas práticas colectivas. Um grupo étnico torna-se um grupo através do processo dinâmico de participação activa entre os seus membros. Os indivíduos não agem necessariamente como criaturas racionais ou utilitárias – são muitas vezes guiados por crenças, hábitos, tradições e por aí fora – mas em última análise a formação de grupos e a acção colectiva depende da acção individual (Malesevic 2004: 172).

Na verdade a “etnicidade” ou a “identidade étnica” (como tantas outras categorias das ciências sociais) são tanto categorias de prática como categorias de análise. Mesmo quando usadas num sentido menos científico elas contêm ambas as dimensões não necessariamente co-relacionadas mas, em qualquer caso não totalmente independentes uma da outra. “Etnicidade” é um termo empregue ou referido pelas pessoas para dar sentido ao mundo em que vivem, para alcançar voz política, e para expressar as suas próprias identidades e as dos outros no seio de um específico ou imaginado espaço social. Daqui resulta a nossa trigésima-terceira tese: *à semelhança da reificação das classes sociais que Bourdieu procura combater, é necessário ter em conta que: “as categorias étnicas ou as categorias de parentesco instituem uma realidade usando do*

---

<sup>230</sup> Neste contexto, Bourdieu refere-se principalmente ao capital social como sendo exclusivo, pertença a um clube prestigiante, tal como nomes de família célebres ou títulos de nobreza (Bourdieu 1986: 250).

---

*poder de revelação e de construção exercido pela objectivação no discurso” (1989: 116).*

### **A construção social da diferença: Capital Cultural e ‘etnicidade’ (ou vice versa)**

Embora o ‘capital cultural’ seja muitas vezes associado à posse de um gosto e/ou preferências ligadas às elites ou cultura mainstream, a verdade é que podemos ir bastante mais longe na utilização deste conceito na análise da sociedade contemporânea particularmente através da sua aplicabilidade no que respeita a uma “sociologia da etnicidade” ou a uma “sociologia das migrações” (Erel, 2010). A migração e a experiência de residência num país de destino criam um habitat (Bourdieu 1990; 2000) para o desenvolvimento do grupo étnico. Questões sobre a forma como as relações inter étnicas (ou as formas de ultrapassar fronteiras étnicas) se reflectem no modo como os migrantes criam o capital cultural (Erel, 2010) permitem potenciar a investigação em torno do capital cultural e da sua importância analítica.

Para o autor:

o capital cultural pode existir sob três formas: no estado incorporado, isto é sob a forma de disposições duráveis do organismo; no estado objectivado, sob a forma de bens culturais, obras de arte, livros, dicionários, instrumentos, máquinas, que são a marca ou a realização de teorias ou de críticas dessas teorias, de problemáticas, etc.; e por fim no estado institucionalizado, forma de objectivação que é necessário colocar a parte porque, como acontece com o diploma escolar, ela é considerada capital cultural embora garanta propriedades perfeitamente originais (Bourdieu, 1979b: 3)

Duas das formas referidas, (no estado incorporado e no estado institucionalizado) apresentam-se, no âmbito deste trabalho, como sendo de relevar. No estado incorporado incorpora-se a cultura, melhor descrita talvez no conceito de habitus, que inclui o comportamento corporal e a forma de falar como marcadores de distinção. O capital cultural institucionalizado inclui a educação formal, num primeiro nível, no entanto, consiste também na educação informal transmitida pela família, partidos políticos, grupos culturais, associações, etc..

A obra de Bourdieu oferece uma perspectiva nova sobre os estudos das migrações, uma área na qual o conceito de classe é predominantemente empregue como uma categoria objectiva. Segundo Bourdieu (1984, 1990), a estrutura do espaço social não pode ser compreendida unicamente pela posição económica ou cultural. A análise de

---

Bourdieu em *Distinction* centrou-se na forma como o capital cultural reproduz as estruturas hierárquicas existentes do capital económico, cultural, social e simbólico. (Bourdieu, 1977a). Para Bourdieu, “a identidade social reside na diferença, e a diferença é afirmada por oposição aquilo que está mais próximo, que representa a maior ameaça” (Bourdieu 1984: 479). A identidade social afirma-se, essencialmente, pela diferença perante o “outro” (Bourdieu, 1979a: 191) um outro mutante no Tempo e no Espaço.

Pierre Bourdieu ao referir-se ao poder simbólico, caracteriza-o como sendo invisível, só podendo ser exercido “com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 1989: 7). Na sua discussão sobre o poder simbólico, Bourdieu ao trabalhar a questão da identidade e da representação, acredita que a procura de critérios objectivos tanto para identidade regional, quanto “étnica” deve estar relacionada com o facto de que, na prática social, esses critérios são objectos de representações “mentais” (e.g. como língua, sotaque, etc.), e de representações “objectuais” (e.g. como emblemas, bandeiras, construções), ou seja, estruturantes e estruturadas, onde “por outras palavras, as características que antropólogos, etnólogos ou os sociólogos objectivistas arrolam funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como o são na prática” (Bourdieu, 1989: 112).

O autor vai chamar a atenção para a importância de, na análise da identidade, se considerarem também propriedades ditas “subjectivas” (como o sentimento de pertença), além das propriedades “objectivas” (e.g. território, ascendência, língua, religião etc.). Ou seja, para Bourdieu estamos em presença de, pelo menos três dimensões que devem ser consideradas, uma objectiva, outra subjectiva e uma terceira que emerge como consequência da difusão das duas primeiras uma vez que há que considerar as representações que os agentes têm das divisões da realidade e que contribuem para a realidade das divisões (Bourdieu 1989: 120). Para Bourdieu:

as lutas ligadas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos (...) são um caso especial de lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos (1989: 113).

---

A afirmação de uma identidade depende muito do poder da palavra (ou da eficácia do discurso performativo) de quem deseja impor uma nova visão e divisão do mundo social, consagrando um novo limite. A objetivação através do discurso, sustenta Bourdieu, depende do reconhecimento consentido daquele que enuncia a um grupo (e, quando anuncia) a sua identidade, essa eficácia baseia-se também no reconhecimento e na crença que lhe concedem os membros do próprio grupo, e nas propriedades económicas ou culturais que eles tenham em comum, isto é, da sua adequação prática uma vez que “as classificações práticas estão sempre orientadas para funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais” (Bourdieu, 1989: 112), isto é, de acordo com Pierre Bourdieu as próprias classificações práticas são estratégias de acção social.

### **Capital cultural e migrações**

Os migrantes constituem activamente o seu capital cultural para se adaptarem à cultura etnicamente dominante da sociedade de residência. Os recursos e os bens como o conhecimento da língua, a pronúncia ou a pele clara podem ser convertidos em “capital nacional” para legitimar a pertença. Os grupos de migrantes não têm um capital cultural homogéneo; ao invés, o capital cultural é tanto o produto como o produtor de diferenciações de género, etnicidade, e classe dentro do grupo migrante. Este capital cultural diferenciado do grupo migrante pode constituir formas de validar as práticas culturais como alternativas capitais ou opostas aos enquadramentos de pertença nacional (Sobral, 2005). Como afirma Bourdieu: “nesta luta pelos critérios de avaliação legítima, os agentes empenham interesses poderosos, vitais por vezes, na medida em que é o valor da pessoa enquanto reduzida socialmente à sua identidade social que está em jogo” (Bourdieu, 1989: 124).

Uma comunidade, como a cabo-verdiana, em que a (potencial) capacidade migratória se encontra muito desenvolvida desenvolve valores que aumentam a possibilidade de novos fluxos migratórios incorporando um capital social que contém parte do capital cultural dos que partiram anteriormente. Pode-se pensar neste comportamento a partir do conceito de *habitus* de Bourdieu ou seja, o movimento migratório sedimenta-se (também) nos que não partiram, através de processos de socialização directos e indirectos (e.g. via média) fornecendo-lhes uma capacidade para pensarem e agirem com vista à opção (ou não) pela migração respondendo, dessa forma, aos

---

constrangimentos impostos pelo meio social em que estão inseridos. Dito de outro modo, implica uma acumulação de um “capital migratório cultural” (Massey *et al.*, 1993: 449) uma sub divisão do capital social que, de certo modo, tende a perpetuar estes fluxos migratórios e a consolidar, como veremos, o potencial de transnacionalidade da identidade “étnica” cabo-verdiana. Massey e colaboradores concluem que a rede social é formada por laços que ligam migrantes e não-migrantes, numa complexa teia de papéis sociais complementares e relacionamentos interpessoais que são mantidos por um quadro informal de expectativas mútuas e comportamentos predeterminados numa revelação da posse (colectiva) de um determinado tipo de capital social colectivo: um capital migratório cultural (Massey *et al.*, 1993).

Desta forma torna-se possível superar a sobreposição em que, para Bourdieu Estado, País e Nação se encontram. Bourdieu, ao referir-se ao exercício do monopólio da violência simbólica legítima pelo Estado, afirma que ele consiste no poder de impor um conjunto comum de normas coercivas “no âmbito de uma *nação*, quer dizer nos limites das fronteiras de um *país*” (Bourdieu & Wacquant 1992: 87) implicando, deste modo, uma sobreposição das três entidades. É nesta lógica que Bourdieu alicerça a ideia de identidade nacional como “o resultado de uma longa socialização, em que percepções sociais e distinções entre o “nacional” e o “estrangeiro” se tornam um elemento constitutivo da identidade de quem habita um território estatal concebido como um colectivo humano: as nações” (Sobral, 2005: 7). A construção deste habitus colectivo acaba por se transformar em algo indiscutível, numa verdade incontestável, que já não é uma mera construção social mas uma realidade social intemporal. Bourdieu vai mais longe e afirma: “o efeito maior da evolução histórica consiste em abolir a história, reenviando para o passado, isto é, para o inconsciente, os laterais possíveis que foram afastados” (Bourdieu, 1994, p. 129). A história torna-se facto e o facto realidade inscrita no habitus que se transmite sem contestação intergeracionalmente.

Este *habitus*, afirma Bourdieu, é um “sistema socialmente constituído de disposições estruturadas e estruturantes adquirido pela prática e orientado constantemente para funções práticas” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 97). Produtos de uma inculcação, os *habitus* são geradores de disposições, matriz de práticas múltiplas: do “morrer pela

---

pátria”, às atitudes xenófobas, ao ódio ao estrangeiro. A sua generalização decorre da acção estatal, a qual cria “as condições de uma orquestração imediata dos *habitus* que é ela própria o fundamento de um consenso sobre este conjunto de evidências partilhadas que são constitutivas do senso comum” (Bourdieu 1997: 210). Concluimos, esta breve apresentação da importância de Pierre Bourdieu para a análise da “identidade étnica cabo-verdiana transnacional”, definindo a nossa trigésima-quarta tese *onde afirmamos que conceitos como os de habitus, campo, espaço social ou capital (cultural, simbólico, económico) são conceitos essenciais para a análise interpretativa das migrações contemporâneas, das suas causas e consequências.*





---

"It is a capital mistake, Watson,  
to theorise before you have all the evidence.  
It biases the judgment"

Sherlock Holmes in "A Study in Scarlet"

"Statistics make officials,  
and officials make statistics"

provérbio chinês

#### **Capítulo 4: Modos de Olhar/Modos de ver: observar a identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana**

A “etnicidade”, enquanto categoria estatisticamente observável, (ou, pelo menos, enquanto tentativa de observação de uma categoria social considerada relevante para explicar a sociedade por parte de cientistas sociais e que pudesse ser registada e tratada estatisticamente) (Desrosières, 1993), foi utilizada explicitamente, em termos de análise sociológica contemporânea de uma realidade social, pela primeira vez por W. Lloyd Warner e Paul Lund, nos EUA, numa situação de análise das populações migrantes e seus descendentes (Warner e Lund, 1941 e 1942)<sup>231</sup>. Num estudo realizado em Newburyport, Massachusetts, EUA, os autores necessitavam de uma categoria que pudesse ser utilizada em paralelo com as categorias de idade, sexo e/ou religião, mas que pudesse superar as categorias de “origem nacional” (que não incluía os americanos negros e apresentava problemas para a inclusão dos descendentes de imigrantes já nascidos no país) e a categoria de “raça” que era considerada uma categoria obsoleta (Sollors, 1996: x).

Neste estudo, os autores analisaram a “etnicidade” como uma de entre várias características que modificavam o sistema social e/ou eram modificadas por influência deste. O volume a que o estudo deu origem, parte da série *Yankee City*, foi apelidado “*The Social Systems of American Ethnic Groups*” e, nele, identificavam-se dois tipos extremos “étnicos” baseados num duplo critério usado cumulativamente: uma “base biológica” e “características sociais”. Num extremo quanto à “etnicidade”

---

<sup>231</sup> Para alguns autores o termo foi primeiro proposto pelo sociólogo norte-americano David Riesman, que, em 1950, publica *The Lonely Crowd* (de parceria com Reuel Denney e Nathan Glazer), parece-me que é incorrecta esta afirmação e que devemos creditar a origem sociológica contemporânea a W. Lloyd Warner e Paul Lund.

---

os “negros”, no outro extremo, os “irlandeses”, com os restantes “grupos étnicos”<sup>232</sup> a caberem em categorias intermédias. Como afirmam os autores:

a cultura negra de Yankee City tem origem numa tradição Yankee, no entanto, as diferenças biológicas de grupos representam um símbolo em torno do qual são definidas e avaliadas as diferenças sociais. Os irlandeses mantêm determinados hábitos sociais que os diferenciam a vários níveis do resto da comunidade. Os outros grupos situam-se entre estes dois extremos (Warner e Lund 1942: 13).

Como se depreende desta breve apresentação, o conceito de “etnicidade” foi usado, neste estudo de Warner e Lund, num sentido específico e num contexto de análise circunscrito, para uma caracterização sociológica de uma dada realidade. Para Warner e Lund a “etnicidade” era uma característica medida ou observada que é hipotetizada de forma a influenciar outro acontecimento ou manifestação (a variável dependente) no âmbito de uma área definida de relações em estudo; a variável independente não é influenciada pelo acontecimento ou manifestação, mas pode causar ou contribuir para a sua variação. Foi uma categoria usada numa lógica de análise muito próxima de uma semiótica sociológica, como um “sinal” ou “signo”, que distinguia as unidades (neste caso unidades sociais), que se queriam observar:

neste contexto, devemos ver a “etnicidade” como uma das várias características que modificam o sistema social e são modificadas por ele. As outras características a ter em conta são a idade, sexo e religião. De um certo ponto de vista, cada uma delas é um traço dos indivíduos que compõem as unidades interactivas do agregado social. Cada característica (pela classificação e avaliação dos membros da comunidade) afasta o indivíduo de uma classe de indivíduos, identificando-o com outras (Warner e Lund, 1942: 72-3).

Para estes autores, o conceito de “raça”<sup>233</sup> tinha-se já tornado obsoleto, como esclarecemos, ainda que de forma breve, num capítulo anterior. Este esgotamento conceptual ocorre devido, simultaneamente, à emergência de explicações alternativas à “racialização” da sociedade que postulavam uma centralidade do chamado “factor cultural” e que contrariavam a hegemonia do “factor biológico” e, também, ao facto do uso do conceito de “raça” estar à época muito desacreditado devido à sua (má) utilização pelo fascismo (Nayak, 2006).

---

<sup>232</sup> O conceito de grupo (eg. como em “grupo étnico”) é um conceito central das/nas ciências sociais. Ainda assim, tal como muitos dos conceitos comumente utilizados, a sua utilização abrangente desqualifica-o, descaracteriza-o e enfraquece-o. Este conceito, no dizer de Brubaker um dos conceitos centrais de várias das ciências sociais (2004: 7), tem permanecido um pouco descaracterizado nas análises sociológicas parecendo que a tendência tem sido assumir a sua existência e definição como axiomática e, neste sentido, não carecendo de explicitação. Roger Brubaker, na sua análise, explicita as diferentes maneiras como este conceito é retratado na sociologia, ciência política, antropologia, demografia e psicologia social e demonstra como esta forma de assumir os conceitos sem os discutir pode levar ao que ele chama: de grupismo “(...) a tendência para tratar os grupos étnicos como constituintes básicos da vida social, protagonistas de conflitos sociais, e unidades fundamentais da análise social (...) neste sentido muito geral, o grupismo ultrapassa amplamente o domínio da etnicidade, raça e nacionalismo, incluindo contos de grupos putativos com base no género, sexualidade, idade, classe, capacidade, religião, estatutos minoritários, e qualquer outro tipo de “cultura”, bem como grupos putativos baseados em combinações destes atributos sociais” (Brubaker, 2004).

<sup>233</sup> No seio da Antropologia é atribuída a Franz Boas (1940) a migração do conceito de “raça” para o de “cultura”.

---

A emergência, ou melhor, a pragmática necessidade de utilizar um conceito distinto, implicou, portanto, a recuperação do conceito de “ethnos” e das suas variantes numa tentativa de superação mas, de certa forma, herdeira, do “conceito de raça”, uma herança epistémica de que custa ainda hoje a separar-se. No entanto o reconhecimento de que o conceito de “raça” era inapropriado e cientificamente incorrecto não impediu a existência de uma racialização da sociedade como modo de organização social (Murgin e Solomos, 2005) que se prolongará no tempo até à actualidade. Esta construção social e sociológica da “raça” enquanto categoria de observação pertinente vai, obviamente, ter implicações no modo como observamos a sociedade. Michael Banton, por exemplo, vai defender que a ideia de “raça” enquanto (mera) construção social foi elaborada e sustentada (empiricamente) ao longo de décadas, podendo esta lógica ser encontrada na tradição sociológica desde (pelo menos) os anos 50 do século XX, ou seja, ao mesmo tempo que se introduzia o conceito de “etnicidade” para substituir uma categoria desadequada (a de “raça”) mantinha-se, cumulativa ou paralelamente, o conceito que se pretendia substituir, contribuindo, deste modo, para aumentar a segmentação social (Banton, 2001). Como afirmam diferentes autores:

o aumento das teorias que enfatizam as diferenças na consciência cultural (distintas das descrições de diferenças sociais baseadas em teorias sobre raça biológica) coincidiu com uma mudança política de muitos intelectuais americanos ocorrida entre os anos 20 e 40, no sentido daquilo a que podemos chamar anti-racismo. A etnicidade enquanto teoria social repudiava as tentativas de usar o aspecto físico para explicar as diferenças entre as pessoas. A teoria étnica, enquanto ramo da teoria cultural, actuou como um argumento contra as teorias que defendiam que os conflitos sociais eram rígidos, uma vez que resultavam de diferenças físicas inalteráveis (Cayton e Williams, 2001).

Uma vez que as variáveis usadas até então nas análises sociológicas pareciam ser insuficientes para explicar as mudanças no “sistema social” era necessário demarcar nos inquéritos científicos quais as características com relevância sociológica fundamental. Neste sentido, e se olharmos apenas para a lógica interna da superação intra-ciência social, foi uma concertação de diversas perspectivas teóricas que desaconselhavam o uso do conceito de “raça”<sup>234</sup> (Boas, 1982, Fenton, 2003: 54, Huxley e Haddon, 1935) e que, após essa superação, abriram caminho à busca de um conceito adequado para uma característica que, na senda da Escola de Chicago, parecia emergir como estrutural e estruturante nos processos de integração social e nas análises de explicação da evolução das sociedades: a Cultura.

---

<sup>234</sup> A história do esvanecimento do conceito de “raça” na literatura das ciências sociais pode ser aferida pela leitura de Gossett, 1965.

---

A “etnicidade” enquanto categoria sociológica surgiu, portanto, através de uma migração do velho vocábulo grego “ethnos”<sup>235</sup> e de uma adaptação do conceito de “etnicidade” (a uma realidade social distinta) tal como vinha sendo tratado na literatura científica nas ciências sociais e, em particular, na tradição sociológica<sup>236</sup>. Não superou totalmente a lógica biológica associada à “raça”, o que poderíamos chamar uma lógica evolucionista linear, mas acrescentou-lhe a ideia de “cultura” como estrutura fundacional da “etnicidade” mantendo, no essencial, numa lógica primordialista da enunciação de uma nova realidade. A “etnicidade” seria uma espécie de categoria de transição entre o totalmente biológico e o totalmente cultural. Enquanto categoria de transição permitia distinguir o que (parecia) ser distinto. Não por acaso foram dois autores ligados à chamada “Escola de Chicago” que promoveram o primeiro estudo analítico utilizando a “etnicidade” como variável explicativa. Também não terá sido uma coincidência que tal tenha sido desenvolvido no âmbito de um estudo de uma realidade fortemente influenciada pelas migrações e pelos diferentes “grupos de status” fortemente diferenciados resultantes de uma sociedade segmentada pós-migratória. A questão, aqui como quase sempre nas análises (macro) sociológicas, é a velhinha questão de Simmel: “Como é a sociedade possível?” (Simmel, 1910).

### ***A “etnicidade” como conceito problema***

Desde o que poderíamos denominar como uma pré-história de uma utilização científica do conceito de “etnicidade”, o seu uso, sobretudo em países de língua inglesa, generalizou-se, as características iniciais para que tinha sido concebida esta variável desapareceram e, tal como afirmámos em capítulos anteriores, assumiram-se significações particulares como sendo significações universais, generalizando-se do “estudo de caso” de W. Lloyd Warner e Paul Lund para o estudo da sociedade (Warner e Lund, 1941 e 1942).

Da língua inglesa onde fora (re)criado este conceito migrou com facilidade para outras línguas e tornou-se um termo corrente na análise da realidade social por muitos autores das ciências sociais e humanidades, perdendo, como demonstrámos num capítulo anterior, a lógica significativa inicial. O resultado foi o de perder uma boa

---

<sup>235</sup> A etimologia do conceito “etnicidade” foi apresentada num capítulo anterior.

<sup>236</sup> Ver os 3 primeiros capítulos deste trabalho para uma contextualização.

---

parte da sua importância e relevância analítica e de surgir hoje mais do que um “conceito analítico” como “categoria problema” para o estudo que nos propusemos realizar. Em teoria e, como afirma Mason: “o cientista social tem o direito, na realidade o dever, de utilizar categorias precisas e apropriadas, independentemente de estas coincidirem ou não com as definições do senso comum ou com as identidades abraçadas pelos actores” (Mason, 1990: 130).

### **“Etnicidades” de significação variável ou diferentes tipos de “etnicidade”?**

O termo “etnicidade” surge indiferenciadamente na literatura científica, no discurso político, nos média ou no senso comum e refere-se a qualquer aspecto ou fenómeno relacionado com um também indefinido (ou até indefinível) “grupo étnico”. Pode referir-se, como vimos em capítulos anteriores, a uma cultura “étnica” ou a algum dos seus aspectos em particular, à identidade “étnica”, à comunidade “étnica” e às suas instituições ou ao próprio “grupo étnico” em si. Este tem sido um conceito importante na análise sociológica da realidade social utilizado por múltiplos autores clássicos e contemporâneos ao longo das últimas décadas<sup>237</sup>.

Estes autores foram definindo, o que o conceito pode incluir e o que ele exclui, isto é, foram traçando as fronteiras da sua significação ao longo dos diversos trabalhos empíricos, livros ou textos teóricos produzidos. A construção do conceito de “etnicidade” foi, neste sentido, arquitectada em paralelo com a evolução dos próprios grupos que classificava ainda que, como referimos anteriormente, sempre conduzida a partir de um certo nacionalismo conceptual e de um certo nacionalismo metodológico que tornava as referencias classificatórias de interesse e aplicação dúbias a uma escala não contextual ou fora do contexto observado (Schiller, 2009, Wimmer e Schiller, 2002). Por exemplo, ser Irlandês é ser “étnico” em Inglaterra mas não necessariamente em Portugal.

Como redutor da complexidade da realidade social este conceito funciona se (e só se) não extravasar as suas fronteiras teóricas, não procurar ser hegemónico e não invadir áreas conceptuais para as quais não está vocacionado o que, como temos vindo a defender, raramente acontece. A dicotomia radical que propusemos no primeiro dos

---

<sup>237</sup> Cf. Alba, 1985, Anthias, 2001a, Bernstein, 1984a e 1984b, Cohen, 1974, Eriksen, 1993, Fenton, 1999, Glazer et al., 1975, Gordon, 1964, Guibernau e Rex, 1997, Isajiw, 1974, Malešević, 2004a, Petersen et al., 1982, Rex, 1986b, Shapiro et al., 1997, Smith, 1992, Sollors, 1989 e 1996, Stone, 1977, TeSelle, 1974, Thompson, 1989 e Van den Berghe, 1970.

---

capítulos apresentados (a “etnicidade como tipo ideal” ou a “etnicidade como obstáculo epistemológico”) ganha aqui novas possibilidades quando confrontamos a realidade estudada, com a história do uso do conceito de “etnicidade” na contemporaneidade.

### **A “etnicidade” e a contemporaneidade**

Wsevolod Isajiw (1974) realizou uma prospecção sobre o uso do conceito de “etnicidade” nas ciências sociais para concluir que 80% dos autores embora utilize este conceito não o define (Isajiw, 1974), numa regra que é certamente válida para muitos outros conceitos mas que não deixa de ser inquietante. É certo que o estudo tem já três décadas mas não pensamos que nada de substancial tenha entretanto mudado. Claro que, sabemo-lo bem, não estamos condenados a re-conceptualizar todos os conceitos que utilizamos mas, quando, como muitas vezes acontece, as referências bibliográficas que apresentamos como justificação para o uso conceptual são, também elas, o resultado de análise ou de conceitos sem âncora, o problema desconstrói e descredibiliza a própria ciência em que trabalhamos e, por certo, em alguns momentos desqualifica os discursos construídos sobre categorias inócuas ou inexistentes. Ronald Cohen, antropólogo, sintetiza bem as dúvidas levantadas por Isajiw na utilização do conceito:

os autores partem habitualmente do princípio que o termo se refere a um conjunto de grupos seleccionados pelo investigador como unidades étnicas. A pertença a esses grupos (definida subjectiva e/ou objectivamente) tem efeito sobre ou correlação com uma ou mais variáveis dependentes. Neste sentido, a etnicidade é amplamente utilizada como um fenómeno estrutural significativo. Mas não chega a ser definida (Cohen, 1978: 385).

O já citado Wsevolod Isajiw, num texto mais recente (1999), empreende a tarefa de ensaiar uma definição para o conceito de “grupo étnico” que considera a base para qualquer análise da “etnicidade” (Isajiw, 1999):

o termo etnicidade é o mais frequentemente encontrado na literatura académica desta área. Etnicidade é um termo abstracto e diz respeito a todos e a cada um dos aspectos do fenómeno relacionado com o grupo étnico. Pode referir-se à cultura étnica e a qualquer um dos seus aspectos, à identidade étnica, à comunidade étnica e às suas instituições, ou ao grupo étnico em si. No entanto, o conceito central em qualquer discurso sobre etnicidade, tem de ser o de grupo étnico. A cultura étnica, instituições, identidade e por aí fora derivam da objectiva existência de grupos étnicos reais. Assim, é necessário, para compreender o fenómeno da etnicidade, começar a tentar compreender o que é um grupo étnico (Isajiw, 1999: 17).

---

Destacamos aqui o sublinhado do autor quanto à “objectiva existência de grupos étnicos reais” e da necessidade da caracterização destes grupos num momento prévio ao da compreensão da “etnicidade”. Ou seja, sem definirmos o objecto não podemos conceber conceitos que o caracterizem, mas não conceptualizando o que observamos não distinguimos o grupo observado de todos os outros. Não cabendo neste capítulo discutir esta “objectivação ou objectividade” importa no entanto sublinhar a pertinência desta discussão na nossa investigação e, sobretudo, neste momento de apresentação da nossa própria investigação empírica. Antes de compreendermos o que é a “identidade étnica cabo-verdiana”, antes de emprendermos a caracterização dos métodos e técnicas utilizadas nesta compreensão, temos de compreender o que significa ser “cabo-verdiano” e qual a pertinência e utilidade sociológica desta definição.

A objectivação possível da “etnicidade” cabo-verdiana transnacional e/ou os modos como empreendemos essa aproximação à ideia de “objectivação” da “etnicidade” cabo-verdiana transnacional constituem o âmago deste capítulo. Se, num momento de partida para este trabalho a questão era o de perceber: “o que é ser cabo-verdiano?” (Góis, 2004), no momento de construção da investigação empírica a questão é (era) como medir/como aferir a “cabo-verdianidade” entendida hipoteticamente como sendo uma “identidade étnica transnacional”.

### ***Como medir a “etnicidade”. Será possível?***

Em capítulos anteriores mostrámos que a “etnicidade” é, para vários autores, dos clássicos fundadores aos clássicos contemporâneos, uma construção social multidimensional, e que, na prática teórica, existe uma dificuldade imensa em construir indicadores objectivos para a sua mensuração. Se, tal como defendido pelos autores construtivistas, existe uma relação causal entre o que os actores sociais substantivam e o que são, então as identidades transnacionais desenvolvem-se (apenas) em momentos de sustentada interacção (Becker, 1985, Berger e Luckmann, 1966, Goffman, 1963). Daqui advém, como possível conclusão, o não existir um positivismo linear no estudo da “etnicidade” nem uma perspectiva que tal possa existir. Na verdade, o “outro”, sendo múltiplo, é a contrapartida da multiplicidade das identidades de cada um, num jogo de espelhos colocados face-a-face.

---

As identidades sociais (e.g. a identidade “étnica”) são fenómenos inter subjectivos e, como tal, não possuem uma expressão prática para além do reconhecimento da sua existência por parte dos actores sociais envolvidos. Na ausência de uma “consciência colectiva” (no sentido que lhe atribuí Durkheim) as condições objectivas para a sua existência poderão (até) não ser suficientes para a sua tradução em termos de auto-percepção inter-subjectiva. Isto é, não só podemos não conseguir caracterizar de forma empírica uma “identidade colectiva”, como os próprios indivíduos podem não se sentir identificados com ela. Daí que o nosso trabalho, enquanto observadores de uma realidade não necessariamente visível possa (deva) ser mais do que observar o observável. Como afirma Pierre Bourdieu: “isso deve-se ao facto que os sujeitos, rigorosamente falando, não sabem o que estão a fazer, nem que aquilo que fazem tem mais significado do que eles sabem” (Bourdieu, 1977b: 79). O papel de desconstrução dos discursos não pertence ao emissor (desses discursos) mas ao cientista social que terá que os desconstruir, analisar e integrar numa teoria coerente com a realidade e não (somente) com a lógica discursiva do momento.

O que fizemos nesta parte deste estudo pode e deve considerar-se essencialmente uma conjectura no sentido em que tal é definido por ciências complexas como a Matemática. Conjecturas enquanto intuições fundamentais que guiam a investigação. Para além da tentativa de conceptualizar uma “identidade colectiva desterritorializada” que foge às classificações tradicionais, aqui, como em tantos outros casos, o que se ensaia é construir um conjunto (experimental) de indicadores que ao serem usados por outros investigadores e, sobretudo se os resultados obtidos forem equivalentes, possam credibilizar as conclusões apresentadas. Pensar no ser é, neste sentido, observar a realidade e o modo como ela é (foi) construída através da história das migrações cabo-verdianas. Começemos por enunciar algumas definições do que é hoje entendido como “identidade étnica”.

### **Da definição estatística à construção da definição sociológica**

A indexação estatística que autores como Alain Desrosières (1993) apelidam de “codificação” (*encodage*) tornam claro que as operações de rotulagem por parte das instituições estatísticas são operações através das quais as “identidades” de referência são enunciadas e onde estas acabam por influenciar as próprias identificações dos actores sociais” (Desrosières, 1993). Enquanto investigadores, para nos remetermos



---

ao nosso próprio trabalho, um dos factos com que nos confrontámos ao longo do tempo de pesquisa sobre “cabo-verdianos” foi a dificuldade de identificar, (estatisticamente mas mais concretamente sociologicamente) este grupo para o poder caracterizar. Num trabalho anterior a definição foi conseguida graças a uma inclusão abrangente:

incluindo nela as pessoas de nacionalidade cabo-verdiana; os indivíduos naturais de Cabo Verde com nacionalidade portuguesa; os indivíduos detentores de outras nacionalidades (e.g. Portuguesa, Holandesa, Italiana, etc.) mas de naturalidade cabo-verdiana; as pessoas com naturalidade e/ou nacionalidade de um país terceiro que tenham pais ou avós naturais de Cabo Verde (2.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> gerações); e, ainda, todos os indivíduos que, não possuindo nenhuma das características anteriores (e.g. descendentes de emigrantes a partir da 4.<sup>a</sup> geração) por um processo de auto ou hetero identificação se considerem etnicamente cabo-verdianos (Góis, 2006: 19).

Neste nosso trabalho, a dificuldade de definição precisa e adequada do que é passível de ser definido como um indivíduo “cabo-verdiano”, foi uma constante ao longo do presente trabalho e a tentativa de superação desta subjectividade, através da caracterização da “identidade cabo-verdiana” a principal razão para a existência do mesmo. Por outro lado, o senso comum dos actores envolvidos, hoje parte da construção da análise sociológica (Santos, 1995), não podia ser radicalmente expulso pelo queurgia construir mecanismos de auscultação e análise das suas proposições que permitissem superar estes constrangimentos. Através do conceito de “etnicidade” procurámos percorrer este caminho se bem que, como tantas vezes acontece, o mapa com que fomos descobrindo as rotas teóricas nem sempre estivesse devidamente actualizado ou adequado à nossa viagem. Outros autores, em contraste absoluto com a necessidade de classificação, defendem que a “etnicidade” é uma realidade subjectiva (um sentir) e que por isso carece da necessidade de mensuração (cf. entre outros o recente livro de Westin *et al.*, 2009). Pensamos que esta última posição é extrema e não conduz a uma análise sociológica mas apenas a um discurso sobre a realidade. Não existe um subjectivismo total na “etnicidade”, pelo menos se a entendermos em sentido weberiano, e a mera possibilidade que assim fosse condenaria o conceito a ser uma simples categoria metafísica.

### **Da presença do passado imaginado à auto-definição**

Não nos parecendo que as questões se possam apresentar nunca a preto e branco importa sublinhar os desafios éticos que tais questões implicam. Por exemplo, é

---

possível (necessário) tanto trabalhar com indicadores existentes, como a origem (espacial) ou a origem (espacial) dos (seus) antepassados, e/ou dar a possibilidade aos próprios indivíduos para uma auto-definição.

Nos países anglo-saxónicos é habitual existir uma questão de auto-definição identitária ou grupal nos censos, em inquéritos científicos ou até em formulários de candidatura a empregos ou a universidades. Ora esta simples categorização (auto-categorização na maioria dos casos) tem implicações individuais, sociais e sociológicas. Por exemplo pensar-me: (i) enquanto “étnico”; (ii) enquanto parte de um “grupo étnico”; ou (iii) ou pensar sociologicamente a realidade social em que me insiro a partir de uma perspectiva da “etnicidade”, tem consequências para mim, para os outros com quem me relaciono directa ou indirectamente e, também, para a sociedade no seu todo a partir das consequências desta identificação.

Uma lógica bipolar, baseada no “ser“ ou “não-ser”, levanta, vários problemas. Precisamos, aparentemente, de um terceiro pólo, o da indefinição, para captar melhor a significação conceptual aqui apresentada. Uma análise da “etnicidade” deverá, pois, em nosso entender, considerar perspectivas complementares: a individual (auto-definição ou hetero-definição), a grupal e a sociológica e ainda a contingência existente na sua aplicação e/ou aplicabilidade. O tempo e o modo como pretendemos realizar este objectivo, caracterizando cada uma destas perspectivas, constitui o âmago do remanescente deste capítulo.

### ***As etapas de investigação: construindo um roteiro metodológico***

Neste trabalho não foi seguida uma metodologia única mas uma triangulação de métodos e técnicas diferentes e entendidas como complementares (Tashakkori e Teddlie, 1998). Esta síntese entre metodologias qualitativas e quantitativas é um trabalho complexo mas que vários autores vêm ensaiando com sucesso apreciável (García-Álvarez e Lopez-Sintas, 2002). No nosso caso, a opção por uma abordagem mista, que contacta com o objecto empírico e dele procura obter informações ou dados primários, e, ao mesmo tempo que procura uma redução da complexidade, através de uma observação da observação enquanto mecanismo de mediação revelou-se a única metodologia possível. Com um objecto de estudo tão abrangente e pouco alicerçado em indicadores empíricos pré existentes, isto é, em observações que

---

possam ser, por sua vez observadas, a nossa postura epistemológica está igualmente baseada na construção contínua de hipóteses de acordo com uma aproximação analítica indutiva (Bühler-Niederberger, 1991 citada por D'Amato et al., 2003).

Na primeira e segunda parte, que antecedem este capítulo, foi sobretudo seguida uma metodologia essencialmente hipotético-dedutiva, na senda da definição proposta por Karl Popper (Popper, 1967). Na parte, que se inicia com este capítulo, foi seguida uma metodologia principalmente indutiva, questionando através de inquérito, escutando diferentes entrevistados; desconstruindo objectos culturais objectivados, a “cultura material” (e.g. documentos, livros e/ou filmes); e, numa fase subsequente, analisando o conteúdo de todos os materiais resultantes da recolha, com os olhos postos na procura de resposta às nossas próprias premissas ou hipóteses que foram apresentadas num projecto de trabalho prévio e especificadas ao longo deste trabalho. Analisemos cada uma destas etapas, descrevendo os métodos e as técnicas utilizadas, os problemas e as vantagens da sua utilização.

### **Uma metodologia hipotético-dedutiva**

A metodologia utilizada na primeira parte do trabalho, designadamente na construção de um Estado da Arte, aqui apresentado sob a forma de capítulos teóricos, está de acordo com os métodos hipotético-dedutivos também chamado método de contrastação de hipóteses. Este método, proposto entre outros por Karl Popper, tem por princípio colocar os conhecimentos já existentes em questão, de modo a possibilitar o aparecimento de novos saberes (Popper, 1967 e 2003). Através deste método, quando os conhecimentos existentes sobre um determinado assunto são insuficientes para explicar um dado fenómeno, surge o que denominamos de problema. Para tentar explicar as dificuldades expressas no problema, são formuladas hipóteses. Das hipóteses formuladas deduzem-se consequências que deverão ser testadas e/ou falseadas. Falsear para Popper significa, como é sabido, intentar tornar falsas as consequências deduzidas das hipóteses (Popper, 1979: 30 e 360). Através deste método, estruturam-se hipóteses e, através da arte do raciocínio e do exame da literatura existente vão sendo eliminadas possíveis diagnoses. Se, no método dedutivo, se procura confirmar as hipóteses, já no método hipotético-dedutivo procura-se, ao invés, evidências para contestar as hipóteses. Uma vez prosseguido o método, existindo uma coerência entre os pressupostos de partida e os dados obtidos

---

pela observação da realidade a estudar, a não rejeição das hipóteses confirma uma (nova) teoria. Neste trabalho estas (novas) formulações foram sendo apresentadas sob a forma de teses. Esta representa a visão mais comum da natureza da relação entre teoria e investigação. O investigador, com base no que é conhecido de um domínio particular e em considerações teóricas em relação a esse domínio, deduz hipóteses que depois terão que ser sujeitas a um escrutínio empírico (Bryman, 2004: 8). Por vezes, tal como no nosso caso, a teoria tem por base a literatura existente sobre um determinado assunto. O processo que aqui é representado de forma linear, não apresenta a mesma linearidade na realidade: muitas vezes as hipóteses não são apenas deduzidas da teoria, a visão que o investigador tem da teoria ou da literatura pode alterar-se no decurso da investigação (com o surgir de novos dados, ou de novas teorias) ou, como tantas vezes acontece, a relevância de um conjunto de dados para uma teoria pode apenas tornar-se aparente após a recolha dos dados.

De um modo geral, a filosofia científica predominante ao longo do último século tem-se baseado, com bons resultados, neste princípio. Geralmente, o método hipotético-dedutivo é utilizado para melhorar ou tornar mais precisas teorias pré-existentes em função de novos conhecimentos ou quando a complexidade do modelo não permite formulações lógicas definitivas. Parecendo-nos, desde o início, ser este o caso da “etnicidade” cabo-verdiana, foi através dele que procurámos prosseguir as nossas leituras teóricas, construindo um guia de leituras possíveis sobre uma dada, específica e complexa realidade: a construção de uma identidade “étnica” transnacional.

### **Uma metodologia (quasi) indutiva**

O facto de partir de um modelo epistémico específico, delimitado por perguntas, hipóteses e objectivos de investigação, expressos num projecto de trabalho prévia e necessariamente apresentado e aceite por um Conselho de Cientistas (Góis, 2004), implica uma contrastação entre as premissas teóricas de partida – num momento dado, sustentadas numa revisão teórica e conceptual prévia – e os dados obtidos através do uso de métodos, técnicas e instrumentos de investigação, que nos permitiram construir inferências teóricas a partir do empírico, isto é, do observado.

São várias as questões que se colocam num trabalho deste tipo. Por exemplo a questão da legitimidade enquanto “observador” externo. Um autor fundamental como Robert

---

K. Merton mostra-nos como Georg Simmel, e posteriormente Max Weber, vão enfatizar a ideia de que é possível construir uma análise sociológica sem pertencer ao grupo social estudado. Na sua famosa expressão “one need not be Caesar in order to understand Caesar”, Simmel sintetiza a ideia que nem necessitamos de ser César para compreendê-lo, isto é, a chamada *insider theory*; nem que não podemos ser César para podermos compreendê-lo, ou seja a *outsider theory* (Merton, 1972). Esta premissa, importante metodologicamente para os cientistas sociais, tem também muito a ver com o lugar do “estrangeiro” na sociedade. Os “olhos” com que o “estrangeiro” que vive entre nós nos observa são, também eles, sujeitos à mesma lógica. Como refere Wolff citando Simmel:

ele é mais livre, pratica e teoricamente, estuda as condições com menos preconceitos; os seus critérios para com eles são mais gerais, são ideais mais objectivos; não está amarrado na sua acção pelo hábito, piedade ou antecedentes; o estrangeiro não envolve passividade nem distanciamento; é uma estrutura particular, composta por distância e proximidade, indiferença e envolvimento (Wolff, 1950: 404-405)

Estes são exemplos da reconhecida distinção entre abordagens internas e externas a um objecto. Estas divisões são resultados da modernidade profundamente sedimentados, concebidos como um sistema de diferenciação e divisão de trabalho. Por um lado, a abordagem externa, objectivante, distanciadora e desapegada que encontra mecanismos fundamentais de explicação, por outro, a abordagem e conhecimento dos envolvidos internamente. Por um lado, "saber que", por outro, "saber como". Por um lado, distanciamento do objecto e envolvimento na Sociologia, por outro, envolvimento com o objecto e distanciamento dos observadores distanciados.

### **O observador observado**

A Sociologia está interessada em olhar para além das metas das acções humanas comumente aceites ou oficialmente definidas, pressupondo uma real consciência de que os factos possuem diferentes níveis de significação, alguns dos quais ocultos à consciência da vida quotidiana. A Sociologia implica pois, uma certa forma de “ler” a realidade social, indissociável de um trabalho de curiosidade sociológica, nessa preocupação de ver para além das fachadas aparentes (Berger e Luckmann, 1966).

Há já quase 20 anos, Pierre Bourdieu, sobre metodologias de investigação, alertava já que a vontade de ver as coisas pessoalmente e de perto, pode levar-nos, por vezes, a

---

procurar os princípios explicativos das realidades entre exactamente no lugar onde elas não se encontram, isto é, no local da observação (Bourdieu, 1993a). Esta constatação vai ao encontro da proposta de afastamento observador – observado de Niklas Luhmann quando este advoga a possibilidade de (apenas) um observador de segunda ordem poder captar o contingente ou o que os sistemas em si são impotentes para apreender (Luhmann, 2007). No seu livro *Art as a Social System* (2000), Luhmann estabelece duas categorias de observador: o *de primeira ordem*, que observa um determinado evento, e o *de segunda ordem*, que observa o modo de observar do primeiro (Luhmann e Knodt, 2000). Na perspectiva de observador de segunda ordem, o observador desvincula-se do olhar único sobre o “objecto” e garante a possibilidade de um olhar múltiplo, que substitui a perspectiva directa pela apreensão simultânea de diversos ângulos em simultâneo, incluindo o da observação crítica. Ao convocarmos Luhmann para este debate estamos a assumir que o afastamento objecto-observador não é algo que impeça a possibilidade de aceder à realidade estudada mas, ao contrário, que algumas questões de índole sociológica emergem (apenas) desta distinção. Se alguém quer observar como um observador observa, surge a questão de que devem ser feitas várias distinções. Por um lado, devemos distinguir entre o observador e o seu “objecto”, mas, por outro, devemos determinar a forma como este “objecto” foi gerado, ou seja, que tipo de distinção o observador observado utiliza para marcar o seu objecto.

Para Luhmann não há nenhum observador externo ao sistema social que possa analisá-lo com distância e imparcialidade. Assim, a informação obtida através de uma observação de segunda ordem, uma observação das observações de outrem, para usar uma expressão de Niklas Luhmann (2007)<sup>238</sup>, pode ser (deve ser) completada com o recurso à obtenção de uma informação directa que implica, que implicou neste trabalho, uma derivação para o método indutivo<sup>239</sup>. Luhmann estabelece duas categorias de observadores: o observador *de primeira ordem*, que observa um determinado evento, e o observador *de segunda ordem*, que observa o modo de observar do primeiro (Luhmann e Knodt, 2000). Para Luhmann:

---

<sup>238</sup> A teorização de Luhmann em torno da observação da observação (definida como a observação de outro, observações de primeira ordem sobre o mundo) constitui uma das pedras basilares da sua teoria sistémica mas, se bem que de uma profundidade analítico-metodológica essencial, não cabe aqui expor a complexidade da sua análise ver, sobretudo, a sua obra final (Luhmann, 2007).

<sup>239</sup> O que, note-se, contraria o leque das metodologias e/ou possibilidades de observação enunciadas pelo supra citado Niklas Luhmann (1995 e 2007).

---

a observação de um sistema por outro sistema – de acordo com a terminologia de Humberto Maturana chamar-lhe-emos “observação de segunda ordem” – pode também observar as restrições impostas ao sistema observado pela sua própria forma de operar...pode observar os horizontes do sistema observado de forma a tornar evidente aquilo que eles excluem (Luhmann e Bednarz, 1989).

Para Luhmann “um observador de segunda ordem é sempre igualmente um observador de primeira ordem tendo em conta que tem que escolher outro observador como seu objecto para ver o mundo através dele (ainda que de forma crítica)” (Luhmann 2007: 1117). Através da observação directa, temos acesso à formulação de constatações contextualizadas (exemplos e ilustrações) que nos permitem confrontar teoria e realidade ainda que, por muito que se aproximem da realidade real, nunca passam de um instantâneo contextual, e são, por isso, de difícil generalização (Arborio e Fournier, 1999). Por sua vez apenas um observador em segunda ordem pode captar o contingente ou o que os sistemas em si são impotentes para apreender. O conhecimento assim obtido é resultado da observação de segunda ordem, no qual um observador observa o que um outro observador observou. Neste sentido, o observador de segunda ordem não observa “factos”, mas o modo como o sistema opera para aceder aos factos do ambiente de acordo com a sua estrutura. Como afirma Luhmann:

o observador de segunda ordem é um observador que observa outro observador. (...) O observador de segunda ordem consegue ver o ponto cego, a distinção, do observador de primeira ordem. Consegue ver aquilo que o observador de primeira ordem não consegue, e consegue ver que ele [observador] não consegue ver. Particularmente, consegue ver que o observador de primeira ordem consegue ver o que ele vê, porque usa uma determinada distinção e não outra. Vê que poderia ter utilizado outra distinção, e, nesse sentido, que a observação é contingente. Assim, uma observação de segunda ordem é mais do que uma observação de primeira ordem, porque não só vê o seu objecto (observador de primeira ordem), como também vê aquilo que vê e como o vê; vê ainda aquilo que não vê, e vê que não vê, que não vê o que não vê (Luhmann, 1993c: 16, Seidl, 2004).

Se cada sistema social se constitui através da sua observação e comunicação específica, de igual forma, todo o processo de “tornar observável” exclui algo da observação. Toda a diferenciação e designação no mundo oculta também (parte do) próprio mundo que se pretendia revelar. Apontar para esse inobservável, para a impossibilidade de tudo observar, enriquece o olhar de quem observa valorizando o que se tornou visível e o que se invisibilizou. Ao constataremos a unidade e complexidade intrínsecas da realidade social, facilmente concluímos que qualquer tentativa de compreender um fenómeno social tomando-o isoladamente, desligando-o

---

dos restantes factos sociais com os quais interage e do contexto que o envolve e condiciona, está condenada a sofrer graves limitações. E isto porque, se assim procedermos, decerto implicará que percamos de vista o conjunto das interdependências deste fenómeno com as demais dimensões da realidade (ou com o todo social de que faz parte).

Do mesmo modo, o estudo de um dado fenómeno por uma dada ciência em exclusivo, pondo de parte os contributos de outras áreas do saber, também não permitirá a sua compreensão global. Já será diferente se houver uma acção conjugada e complementar por parte de várias ciências sociais (ou uma acção inter ou trans disciplinar), opção que se revela mais capaz de produzir conhecimentos integrados, completos e profundos (Santos, 2003). É este o caso neste estudo. Sobretudo na parte que dedicamos a estudar a integração de cabo-verdianos e seus descendentes em diferentes sociedades o diálogo com outras ciências sociais torna-se evidente. Ainda assim, muito fica por dizer e muito deixa de ser dito pelas opções que fazemos. A desocultação de uma parte da realidade social é uma opção pela ocultação de tudo o resto. A consciência que temos é de que, para cada “cabo-verdiano” que descobrimos e revelamos, escondemos todas as outras dimensões que o caracterizam. Estamos, claro, conscientes, de que, para emergir, o mundo necessita de formações que possam torná-lo observável. Sabemos também, sublinhamo-lo aqui que, a partir do ponto cego do observador e das suas diferenciações, estas observações produzem (paralelamente) visibilidade e invisibilidades. Por cada observação realizada e comunicada várias outras realidades deixam de ser observadas e comunicadas.

### ***A pergunta de partida***

Não sendo a sociedade uma realidade existente em si mesma mas um nome dado a um conjunto de indivíduos a actividade científica passa, necessariamente, pela sua construção enquanto objecto teórico-analítico. Não se trata tanto de constatar e processar dados mas, a nosso ver, de elaborar o objecto em si mesmo, de o descrever e, posteriormente, de o contextualizar na realidade social estudada. Neste caso, assumindo que a “cabo-verdianidade” é um fenómeno social cuja existência passa muito por ser um fenómeno social imaginado, isto é, enquanto objecto sociológico é, tal como a sociedade, um objecto que não existe a priori pelo que necessitamos de o construir no decorrer da própria investigação, na verdade desde o seu início.



---

Pretender compreender sociologicamente a formação de uma identidade “étnica” transnacional é, temos disso consciência, um processo extensivo, penoso e, sabemos, extraordinariamente difícil. Ainda assim, a constatação que as migrações cabo-verdianas e a sua (ou na sua) relação com Cabo Verde constituíam um caso singular de estruturação de uma relação assimétrica de poder<sup>240</sup>, deu origem a um interesse de estudar o modo como essa influência recíproca influi, num mundo cada vez mais global, na formação de um novo tipo de identidade.

A definição clara e precisa da problemática de investigação em áreas tão complexas como as que definimos como objecto de estudo, requer a formulação correcta de perguntas de partida que funcionem, tanto quanto possível, como fio condutor, pouco importando, parafraseando Quivy e Campenhoudt, que “*este ponto de partida pareça banal e que a reflexão do investigador não lhe pareça ainda totalmente madura*” (2005: 32). Trata-se, pois, de um ponto de partida meramente provisório, que nos permite enunciar o projecto de investigação, numa tentativa de exprimir o mais exactamente possível o que procuramos saber. Esta pergunta de partida pode, no nosso estudo, ser expressa do seguinte modo:

*numa nação em que a maioria dos seus membros se encontra fora da pátria, dispersa por vários países do mundo, em que muitos dos seus membros desenvolvem práticas transnacionais, partilhando as suas vidas entre mais do que um país, por que razão devemos pensar a identidade colectiva como um fenómeno estritamente nacional?*

### ***As hipóteses de partida, de trânsito e de destino***

Para desenhar os objectivos iniciais desta investigação, tal como apresentados no projecto de trabalho (Góis 2004), partimos do pressuposto que as migrações cabo-verdianas; o modo como os migrantes cabo-verdianos estruturam as suas comunidades numa visão comparada entre vários países; as relações destas comunidades com Cabo Verde; as relações e práticas transnacionais que estabelecem com Cabo Verde e entre si; e o processo de emergência de uma identidade transnacional cabo-verdiana são fenómenos sociais que não têm merecido a atenção

---

<sup>240</sup> Neste caso uma relação invertida em relação ao normal, isto é, o arquipélago migratório assumindo uma relativa preeminência face ao arquipélago de origem.

---

devida pelo que o presente estudo visa colmatar essa lacuna, tomando por referência os seguintes objectivos:

- 1) Caracterizar uma identidade de um novo tipo: uma identidade “étnica” transnacional através do exemplo cabo-verdiano. Procurar-se-á demonstrar que a desterritorialização desta identidade é o resultado de um processo complexo, dinâmico e secular, consequência de uma migração voluntária ao longo de séculos.
- 2) Proceder a um estudo aprofundado dos recentes movimentos migratórios cabo-verdianos procurando determinar as suas características diferenciadoras em relação à emigração cabo-verdiana nas décadas precedentes.
- 3) Comparar a força relativa das ligações com Cabo Verde<sup>241</sup> com as relações que ligam o indivíduo ao país de acolhimento (ou terceiros países) o que nos possibilitará avaliar quais os migrantes mais próximos da assimilação em relação à cultura dominante, quais os que procuram enclaves étnicos ou quais os que fazem intenção de regressar ou ainda aqueles que se tornarão membros da comunidade transnacional cabo-verdiana.
- 4) Mapear diferentes tipos de relações e práticas transnacionais em diferentes contextos migratórios de modo a estabelecer uma tipologia de relações e práticas migratórias cabo-verdianas.
- 5) Elaborar um modelo teórico de abordagem das relações e práticas transnacionais que permita analisar a emergência de uma identidade social não territorializada, isto é, transnacional.

Assim, tendo presente os objectivos atrás referidos, orientou-se a fase de investigação deste projecto de acordo com as seguintes hipóteses iniciais de trabalho:

1) Os actuais movimentos migratórios cabo-verdianos inserem-se num processo mais amplo caracterizado pela globalização, mundialização e internacionalização das práticas produtivas. Os seus aspectos distintivos espelham não só o contexto económico referido, mas também as políticas de imigração prosseguidas pelos países de acolhimento, dando, deste modo, lugar a uma migração com características diferentes da existente nas décadas precedentes;

---

<sup>241</sup> Medido, nomeadamente, através: dos padrões de remessas para familiares que ainda habitam em Cabo Verde (ou em países terceiros); da frequência e regularidade de contactos com a família e amigos na origem e nas sociedades de acolhimento; de expressões exteriorizadas de identidade cultural como a música, a televisão ou outros média, a arte, o uso de símbolos nacionais, a religião, a língua, etc. mas também através da capacidade e força da auto-identificação e nas formas de formalização de uma associação étnica.

---

2) Os movimentos migratórios articulam as condições macro-estruturais, ou globais, existentes com factores micro-estruturais, ou locais. Uns e outros desempenham um papel determinante no surgimento e desenvolvimento de determinado fluxo migratório. Assim, sendo inegável a importância dos factores económicos na criação de um determinado fluxo migratório, não é de negligenciar, no estabelecimento e manutenção deste fluxo, o papel desempenhado pelas redes formais e/ou informais que servem de suporte aos migrantes, nestas incluem-se as comunidades transnacionais com um papel crescentemente importante;

3) As migrações cabo-verdianas baseiam-se numa ampla rede de contactos informais que se processam através das relações de parentesco e de amizade e que contribuem para potenciar e sustentar estas mesmas migrações. Assim, apesar de serem motivadas por razões de ordem económica, o seu desenvolvimento só se torna particularmente significativo a partir do momento em que a sua base de apoio se encontra suficientemente estruturada.

4) O movimento físico continuado de migrantes entre países de origem e acolhimento, ou inter países de residência das comunidades co-étnicas, constitui um dos suportes para a consciência de uma identidade transnacional.

5) Se os processos de socialização que influem na construção identitária ocorrem apenas ou em ligação estreita da nação com um único território estamos em presença da formação de um Estado-nação tradicional através da influência de uma identidade nacional. Se estes processos foram o resultado de um acumular de relações e práticas transnacionais difusas este é um processo de construção de uma identidade transnacional.

6) A manifestação exterior de práticas sociais e culturais da terra de origem ou ancestral no contexto das sociedades de acolhimento constitui um modo de identificação com Cabo Verde e é um indicador de uma identidade transnacional.

7) A identidade transnacional cabo-verdiana emerge da síntese de dois tipos de identidade transnacional. Por um lado, através da formação de identidades híbridas resultantes da interacção com (e na) sociedade de acolhimento. E, por outro, através da criação de uma identidade completamente nova, uma identidade reactiva, como uma resposta para "o outro", isto é, à sociedade de acolhimento.

8) Ao longo do processo de formação de uma identidade transnacional, os cabo-verdianos ou seus descendentes não perdem normalmente o contacto com a

---

“terra de origem” ou “terra de origem” de antepassados. A forma, grau, força, e frequência deste contacto influenciam as manifestações da identidade transnacional.

9) O modo de actuação do poder político de Cabo Verde ao longo do período pós independência, designadamente através de medidas direccionadas para os emigrantes e seus descendentes, influenciou a formação de uma identidade cabo-verdiana transnacional.

10) No caso de não poder (ou pretender) regressar um migrante cabo-verdiano ou seu descendente possui uma ligação social, económica e/ou cultural mais forte em relação a Cabo Verde quanto mais isolado viver em relação à cultura dominante da sociedade de acolhimento, isto é, quanto mais forte for o fechamento da comunidade sobre si própria mais fortes serão os laços transnacionais (ainda que apenas imaginados).

11) Se o migrante cabo-verdiano ou seus descendentes desenvolvem fortes ligações ao país de acolhimento a assimilação face à cultura dominante estará facilitada e, portanto, existirão menos ligações transnacionais.

12) Se estas forças contraditórias estão de alguma maneira em equilíbrio (i.e. ligações fortes direccionadas tanto para a sociedade de origem como para a sociedade de acolhimento), então é de esperar que o migrante ou seus descendentes se tornem membros de uma comunidade transnacional.

### ***Obtenção e análise de dados: a variedade de fontes e a construção de tese(s)***<sup>242</sup>

No seu influente e inspirador artigo “*The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field*”, Portes, Guarnizo, e Landolt (1999) discutem o conceito de transnacionalismo defendendo que este exige uma muito maior especificidade para ser útil como uma ferramenta analítica. Portes e colaboradores (1999), questionam qual o nível de análise adequado à investigação das migrações. Por razões metodológicas, definem, no texto supra citado, a unidade de análise para os investigadores que estudam o transnacionalismo como “o indivíduo e as suas redes de suporte”. No entanto, reconhecem igualmente a importância de instituições maiores (e.g. empresas, média, associações, partidos políticos, etc.) como tendo um impacto na construção de uma identidade transnacional (Portes *et al.*, 1999), ou seja, substituem a perspectiva directa pela possibilidade de apreensão simultânea de

---

<sup>242</sup> Tese deriva do grego θέσις) e tem como primeiro significado uma proposta intelectual.

---

diversos ângulos. Foi também nesta lógica que alicerçámos o nosso projecto, isto é, na necessidade de construir indicadores que nos ajudem a verificar a evolução desta nova forma de construir a identidade que, no caso de Cabo Verde - ultrapassadas as fronteiras do nacionalismo metodológico - já não pode ser definida exclusivamente como identidade nacional mas, em nosso entender, como identidade “étnica” transnacional.

Andreas Wimmer e Glick Schiller defendem que várias limitações e auto limitações das ciências sociais foram causadas pela inscrição do Estado-Nação como uma forma quase natural do mundo moderno no enquadramento analítico do estudo. Também os estudos sobre migrações foram dominados por um certo nacionalismo metodológico. A questão que se levanta é simples de formular: Que tipo de metodologia poderá ser adequada, se o *nacionalismo metodológico* não é eficaz na análise da contemporaneidade?

As observações baseiam-se necessariamente em determinadas pressuposições e pré selecções, pelas quais são constituídas. Uma observação imparcial do mundo em si, ainda que fosse possível, não pode ser condição suficiente para um contributo científico valioso no âmbito de uma área socialmente construída altamente diferenciada e complexa. Assim, a alternativa ao nacionalismo metodológico não pode ser a ausência de metodologia, mas *apenas* ter uma diferente, que permita observações e teorizações mais adequadas. Por isso, se quisermos estudar estes “*percursos de incorporação*” em diferentes unidades políticas e sócio espaciais, bem como as suas formas de interacção, a investigação temos de seguir uma metodologia que permita observar múltiplas e simultâneas formas de incorporação (Levitt e Glick Schiller 2004, Glick Schiller, Nieswand, Schlee, Darieva, Yalçin-Heckmann e Fosztó 2005). Esta proposta, enunciada por vários dos críticos do transnacionalismo, não significa entender o transnacionalismo e as suas proposições como um *anti-nacionalismo metodológico* (Bommes 2003: 102; Waldinger e Fitzgerald 2004: 1178). Foi já salientado várias vezes que não faz sentido negar a relevância dos Estados-Nação no mundo contemporâneo, mas o caminho tem de ser a contextualização do seu significado num enquadramento de referência mais abrangente. (Glick Schiller 2004; Glick Schiller e Fouron 1999; Salih 2003: 5-10).

---

A Sociologia tende, de facto, tradicionalmente, a pensar o seu objecto de estudo em termos de sociedades nacionais mas, neste nosso trabalho, a ideia de arquipélagos (arquipélago de Cabo Verde e arquipélago migratório), base do mundo social cabo-verdiano, promove a possibilidade de alargarmos o contentor para além das fronteiras nacionais para espaços de (trans) localidade. Este alargamento do espaço social de pesquisa, sobretudo através de observações de segunda ordem (Luhmann, 2007), permite reactivar o potencial dos estudos etnográficos e reavivar as implicações meta teóricas, epistemológicas e (até) políticas deste tipo de análises actualizando a importância do local na construção de análises mais globais (Abell e Reyniers, 2000, Albrow, 1996, Gille e O'Riain, 2002).

Assim, num primeiro momento implementámos o que Morawska (2003:164) propôs como a exploração da diversidade, isto é, uma recolha sistemática de informação das formas existentes de comunidades transnacionais, dos mecanismos que geram e sustentam estas comunidades, e das formas de adaptação dos cabo-verdianos imigrantes e dos seus descendentes, e, numa tentativa de superação das lógicas nacionais, também das formas como os cabo-verdianos não imigrantes (Carling, 2001, 2002) participam nestas lógicas transnacionais. Em concreto, procurámos identificar as formas através das quais se formam e mantêm as lógicas co-étnicas da identidade transnacional, isto é, a cabo-verdianidade. Nesta fase, a utilização de um conjunto de teorias não rígidas, isto é, flexíveis, permitiu-nos apreender as dinâmicas em curso e, como em qualquer abordagem de ciência social comparativa, identificar ligações causais que permitam verificar uma relação entre uma certa configuração de causas e os seus resultados. As mesmas técnicas de investigação utilizadas em contextos distintos permitem-nos verificar as diferentes configurações assumidas pelas comunidades transnacionais cabo-verdianas e a sua participação na construção de uma identidade social transnacional.

Num segundo momento, as diversificadas metodologias e técnicas de recolha de dados usadas permitiram-nos reduzir a complexidade associada à identidade “étnica”, numa abordagem de uma problemática não linear (Knight, 2002: 146). Neste caso, seguindo Morawska (2003), pretendemos identificar padrões de semelhanças e diferenças nas comunidades transnacionais cabo-verdianas analisadas. O facto de nos termos proposto investigar (a emergência de) uma identidade transnacional a partir de

---

vários contextos de comunidades cabo-verdianas transnacionais, possibilitou-nos construir uma tipologia de relações e práticas transnacionais e mapear o modo como os contextos de inserção influem na construção da cabo-verdianidade.

Neste âmbito, procurámos evitar os obstáculos do nacionalismo metodológico implícitos nos conceitos de assimilação, nos conceitos de “comunidades étnicas localizadas” ou de “enclaves étnicos”. Para o conseguirmos seguimos a lista de possíveis factores que influenciam o aparecimento e/ou desenvolvimento do transnacionalismo elaborada por Morawska (2001: 198) e que inclui, nomeadamente: as características do país de origem e as características do país de acolhimento; as condições externas a que se sujeitam os migrantes nos países de acolhimento; as condições internas ao grupo de migrantes; as características individuais dos migrantes e seus descendentes. Esta abordagem, em conjunto com os métodos e técnicas utilizados (que descreveremos mais à frente) permitem uma análise histórica do transnacionalismo cabo-verdiano, inclusive o reconhecimento de quais os processos históricos que, a longo prazo, influenciaram (influenciam) a sustentação e transformação das atitudes dos migrantes cabo-verdianos e seus descendentes e dos seus padrões de comportamento.

### **Como, quando e quanto custa medir uma ‘identidade étnica transnacional’?**

Não existindo um modo único de aferir este conceito, à questão «o que é um cabo-verdiano?», não temos para dar uma resposta única e coerente. E, quando temos, como no caso dos discursos sobre «identidades reconstruídas» (Saint-Maurice, 1997) fazemo-lo a partir de uma (inevitável) premissa primordialista (ainda que inconsciente) em que estabelecemos um conceito passado de cabo-verdiano para analisarmos uma evolução à luz dessa condição inicial. Tal como não existe um momento  $n+1$  que possa ser definido empiricamente também o momento  $n$  carece dessa objectivação. Rawi Abdelal e colaboradores num texto síntese sobre os métodos e técnicas para medir a identidade demonstram a incapacidade que tem existido por parte das múltiplas disciplinas das ciências sociais que crescentemente têm dedicado uma atenção especial a esta análise (Abdelal *et al.*, 2001). Para além de estarmos em presença de múltiplas definições do conceito de “identidade”, muitas vezes de

---

definições conflituais entre si, o conceito redonda muitas vezes insignificante pela incapacidade de ser operacionalizado (Brubaker e Cooper, 2000).

Se não há uma consistência no uso do conceito de identidade social ou mesmo no uso do conceito de “identidade étnica”, como demonstrámos em capítulos anteriores, também não existe uma unanimidade no modo de o operacionalizar, ainda que sintamos constantemente essa necessidade. A identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana parece ser, para prosseguir com o nosso exemplo, um constructo de uma variedade de factores e dimensões de que são exemplo, nomeadamente: uma ancestralidade colectiva; um conjunto de memórias históricas partilhadas; uma «cultura» comum; pátria; idioma; religião; “raça”<sup>243</sup>. No caso cabo-verdiano estas dimensões podem ser objectivadas num grupo de indicadores que obtêm um consenso mínimo entre os investigadores. A língua (o crioulo ou cabo-verdiano) parece ser, talvez, o elemento identitário de maior relevância, mas a música e a dança, a literatura, a celebração de ritos religiosos cristãos como o baptismo (sete – guarda cabeça), a primeira comunhão, os casamentos e os funerais (fazer a guiza), a gastronomia da origem ou as relações familiares ou sociais geradoras da morabeza, podem ser igualmente assumidos como indicadores de identidade cabo-verdiana<sup>244</sup>.

Ao querermos caracterizar uma identidade social a partir de uma das suas partes constituintes, a “etnicidade”, redescobrimos a complexidade identitária e a entropia estabelecida no sistema. A questão «o que é um cabo-verdiano?» torna-se mais problemática com o crescimento da pluralidade dos contextos de interacção, com a pluralidade de papéis e posições sociais e com a transitoriedade das normas reguladoras dos contextos de interacção em sociedades distintas. Ser cabo-verdiano nos EUA é diferente de ser cabo-verdiano em Cabo Verde, logo a dimensão espacial surge como significativa. Ao mesmo tempo ser *Merkanu* ou ser *Kriolu*, ambos nos EUA, depende da dimensão tempo (Gibau, 2005, Sanchez, 1998 e 1999, Sanchez, 1997). E ambas as dimensões interagem com muitas outras variáveis de que o sexo, idade, estatuto social, classe social, educação ou fenotipo são exemplo. E todas estas dimensões interagem entre si produzindo um feedback sobre a totalidade das

---

<sup>243</sup> Sem pretender neste artigo entrar na polémica que qualquer um (e todos) estes conceitos geram.

<sup>244</sup> Cf. entre outros Almeida et al., 1998, França et al., 1992, Gibau, 2005, Halter, 1993 e 2000 e 2005 e 2009, Halter, 2006, Lisboa, 1994, Lobban e Halter, 1988, Marzot et al., 1989, Saint-Maurice, 1993 e 1994, Saint-Maurice, 1989, Sanchez, 1998 e 1999, Sanchez, 1997, Santos e Silva, 1995, Silva et al., 2005, Sousa e Capeverdean American Federation., 1973.



---

variáveis, isto é, com o sistema que, por sua vez, interage com as suas partes, modificando-o.

### ***Construindo etapas: o Estado da Arte***

Num primeiro momento, com o intuito de conhecer o tema em análise, ainda que numa perspectiva exploratória, procedeu-se à recolha, leitura e análise de elementos bibliográficos sobre “etnicidade” e “etnicidade cabo-verdiana”, identidade e “identidade cabo-verdiana”, transnacionalismo e “transnacionalismo cabo-verdiano”, “etnicidade transnacional” e “identidade transnacional”. Este primeiro nível de análise empírica permitiu contextualizar de forma mais aprofundada e rigorosa o objecto de estudo e, a partir daí, construir o quadro de análise, o quadro teórico que aqui apresentamos. A revisão de literatura permitiu uma refocagem do nosso problema e o desenvolvimento de um quadro teórico que acompanharia a investigação no trabalho de recolha de informação e subsequente etapa analítica.

O Estado da Arte foi construído através da composição de quatro linhas de leituras diferentes e, salvo as excepções dos trabalhos académicos, com raras sobreposições entre si. Tal como ilustrado na figura seguinte, o ponto de chegada foi originado numa linha que percorreu as teorias migratórias, a construção das teorias sociológicas sobre “etnicidade”, os estudos sobre migrações cabo-verdianas ou obras que relatem migrações de cabo-verdianos (incluindo estudos não académicos) e, por último, as teorias metodológicas que nos permitem compreender os modos e tipos de observação possível.

**Figura 4.1: Caminhos de um Estado da Arte**



---

Numa primeira fase foi efectuado o levantamento da bibliografia teórica e empírica sobre o tema, por forma a poder-se identificar o “Estado da Arte” no estudo da problemática das migrações cabo-verdianas e da sua ligação com a identidade cabo-verdiana. Este trabalho feito ao longo da última década permitiu uma recolha bibliográfica e a construção de uma bibliografia sobre as migrações cabo-verdianas. Os materiais bibliográficos estudados são de vários tipos destacando-se contudo, os estudos de tipo etnográfico, reunidos sobre a forma de livros, teses ou artigos em revistas, que permitem uma caracterização cuidada de casos específicos, local e temporalmente situados. Estes estudos permitem revelar os espaços sociais (socioscapes) que os grupos de cabo-verdianos constroem colectivamente nas sociedades de destino influenciados pelas dinâmicas da globalização (Albrow, 1996) e, simultaneamente, contribuem para a demonstração do modo como só podemos compreender a globalização (e as suas causas e consequências) a partir do local (Burawoy, 2000). A imputação analítica das leituras sobre estes materiais surge plasmada no presente trabalho ao longo de todo o texto. O mesmo trabalho foi feito no que se refere às teorias migratórias e à forma como a “etnicidade” tem sido abordada na Sociologia tendo, esta última linha de leituras, dado origem ao conjunto de capítulos da primeira parte desta tese.

Num segundo momento de investigação foi feita a recolha, análise e tratamento de informação estatística sobre actividades e/ou práticas que possam ser categorizadas como transnacionais sobretudo ao nível da participação social, económica e política. Vários sites e blogs foram consultados no sentido de reunir informação suficiente para análise da circulação das informações, tipo de informação e de contactos estabelecidos entre os cabo-verdianos emigrados e seus descendentes com o arquipélago de origem ou no interior do arquipélago migratório. O objectivo era o de permitir uma caracterização do transnacionalismo cabo-verdiano ao longo das últimas décadas para uma compreensão do modo como a “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” se forma a partir deste transnacionalismo.

Num terceiro momento, dados de tipo diverso foram igualmente recolhidos como forma de complementar informações de carácter qualitativo ou quantitativo obtidas na revisão da literatura já citada, designadamente através do recurso a materiais não tradicionalmente analisados como filmes, documentários, jornais e, genericamente,

---

outros materiais com origem na denominada literatura cinzenta ou em obras literárias. Todo este material foi sujeito a uma selecção e análise de conteúdo através da criação de categorias de classificação e alguns exemplos foram utilizados neste trabalho como ilustrações discursivas. Também foram agregados como parte da bibliografia que complementa este trabalho.

### ***Trabalho de Campo: “Get the seat of your pants dirty in real research”***

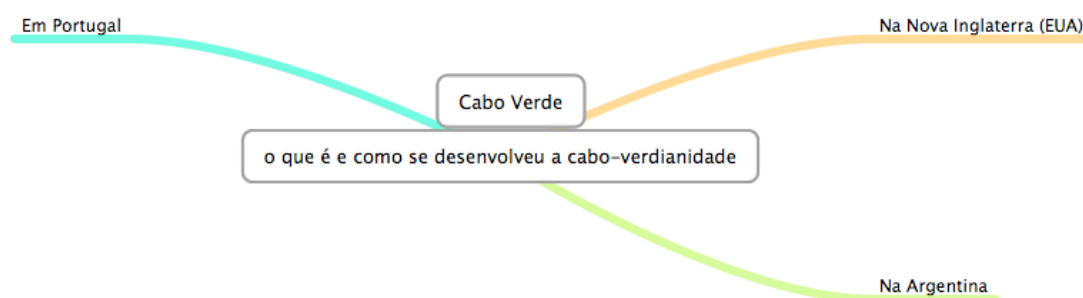
Tal como explícito neste subtítulo, estamos de acordo com os que afirmam que as teorias desenvolvidas por Robert Park (e ensinadas) na Escola de Chicago fazem ainda sentido. O trabalho de campo, enquanto experiência de contacto com o “objecto” que queremos estudar constitui uma premissa que, na nossa lógica metodológica, complementa a possibilidade que hoje temos de observar a realidade através das observações de outros:

go and sit in the lounges of the luxury hotels and on the doorsteps of the flophouses; sit on the Gold Coast settees and on the slum shakedown; sit in the Orchestra Hall and in the Star and Garter Burlesk. In short, gentlemen, go get the seat of your pants dirty in real research (Bulmer, 1984b: 97).

O trabalho de campo, no nosso caso, consistiu na realização de várias etapas de investigação (e.g. recolha documental, entrevistas, aplicação de inquéritos presencialmente e on line) em vários países, nomeadamente em Portugal, Espanha, Luxemburgo, Itália, França, Argentina, Holanda, Cabo Verde, EUA, Inglaterra e Suécia, etc.. Na prática a recolha de informação iniciou-se no ano 1998 e foi dada como terminada em Julho de 2009, consistiu, deste modo num longo trabalho, realizado ao longo de cerca de dez anos, de forma intermitente materialmente, mas através de um envolvimento intelectual que decorreu num contínuo temporal.

Neste trabalho desenvolvemos 3 análises de diferentes ilhas do arquipélago migratório e tivemos sempre presente o arquipélago de Cabo Verde como referência. Tomámos como definição que um estudo de caso é uma investigação que se leva a cabo em profundidade a partir de diversos pontos de vista, utilizando-se métodos qualitativos de análise para estudar um fenómeno social, neste caso concreto, a construção de uma “etnicidade” transnacional. A figura seguinte ilustra os casos estudados.

**Figura 4.2: 3 + 1 casos para ilustrar uma “identidade étnica transnacional”**



Estes estudos de caso permitem um confronto da realidade tratada abstractamente nos capítulos mais teóricos com a realidade vivida ou retratada através de estudos etnográficos realizada por vários outros autores<sup>245</sup>.

### **A contribuição das entrevistas para o trabalho de campo: tipo e número de entrevistas realizadas**

Numa primeira fase, após a elaboração de um guião de entrevista semi-estruturado, foram contactados e entrevistados como informadores privilegiados, um grupo constituído por: indivíduos inseridos em associações de imigrantes cabo-verdianos em Portugal, nos EUA, na Holanda e em Itália<sup>246</sup>; por representantes dos meios artístico/cultural e académico em Portugal, nos EUA, na Holanda, em Itália<sup>247</sup> e em Cabo Verde, incluindo neste grupo escritores, académicos, artistas plásticos e músicos; por líderes religiosos em Portugal, nos EUA, na Holanda, em Itália e em Cabo Verde; por representantes do Estado de Cabo Verde; por deputados dos dois principais partidos (PAICV e MPD)<sup>248</sup>.

<sup>245</sup> Cf. entre outros Maffia, 1986 e 1993 e 1994 e 1996 e 2000 e 2001 e 2003 e 2004 e 2005 e 2006 e 2008, Maffia e Ceirano, 2005, Sanchez, 1998 e 1999, Sanchez, 1997.

<sup>246</sup> No interior dos países ensaiámos também uma diversificação espacial. Por exemplo, em Portugal as entrevistas foram realizadas em Coimbra, em Lisboa (aproveitando a concentração da população cabo-verdiana em Portugal e das instituições que a representam aí localizadas), no Porto, em Braga e em Guimarães.

<sup>247</sup> Muitos dos dados obtidos nas entrevistas realizadas em Itália e Holanda foram objecto de uma síntese de que resultou a nossa Tese de Mestrado “A emigração cabo-verdiana para (e na) Europa e a sua inserção em mercados de trabalho locais: Lisboa, Milão, Roterdão” (Praxis XXI/BM/17756/98) (Góis 2002, 2006).

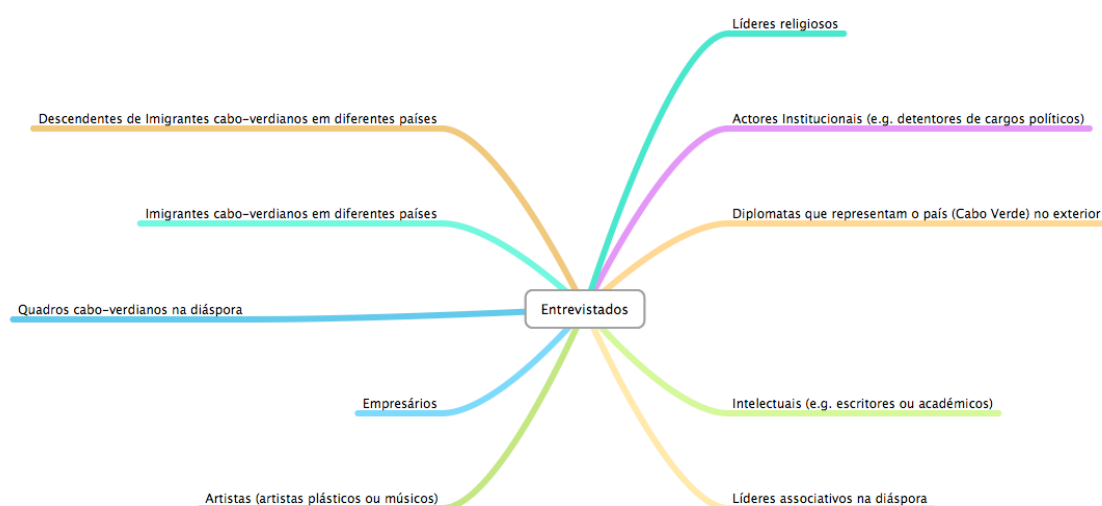
<sup>248</sup> Uma parte destas entrevistas foram realizadas no âmbito e com o apoio financeiro dos seguintes projectos: “A emigração cabo-verdiana para (e na) Europa e a sua inserção em mercados de trabalho locais: Lisboa, Milão, Roterdão” (Praxis XXI/BM/17756/98); “The Political Economy of Migration in an Integrating Europe” (PEMINT) financiado pela Comissão Europeia através do contrato (HP-CT-2001-00059); “Estudo prospectivo sobre imigrantes qualificados em Portugal”, projecto coordenado por Pedro Góis e José Carlos Marques e financiado pelo Observatório da Imigração e pelo ACIDI; “Migrants’ transnational practices in Western Europe”, projecto internacional coordenado em Portugal por Maria Baganha e, a nível internacional, por Gianni D’Amato do Forum Suisse pour l’étude des migrations et de la population (POCTI/SOC/55646/2004); Recuperámos também duas entrevistas realizadas no âmbito do projecto Migrant Insertion in the Informal Economy, Deviant Behaviour and the Impact on the Receiving Societies (MIGRINF) (TSER ERBSOE2.CT95.3005) coordenado cientificamente pela Prof. Doutora Maria Ioannis Baganha, projecto em que participámos no final dos anos 90.

---

Numa segunda fase foram entrevistados imigrantes cabo-verdianos e descendentes de imigrantes cabo-verdianos em Portugal, nos EUA, na Holanda, em Itália e em Cabo Verde. A aproximação às experiências subjectivas dos imigrantes, foi realizada através de uma série de entrevistas a indivíduos que se auto-identificaram como cabo-verdianos. As entrevistas foram realizadas seguindo um guião de entrevista semi-estruturado pretendendo compreender, na primeira pessoa, as vivências da “cabo-verdianidade”. O objectivo das entrevistas realizadas foi o de observar e registar os pontos de vista dos cabo-verdianos entrevistados relativamente a um conjunto de questões consideradas pertinentes para o presente estudo. Foram entrevistas que permitiram colocar os diferentes entrevistados a reflectir em torno das suas próprias definições identitárias e, nesse sentido, a tentar contrapor perante os outros as suas próprias certezas ou incertezas e a usar de uma retórica discursiva para defender os seus pontos de vista. Explorámos ainda a utilização das técnicas de entrevistas em grupo (focus group) entrevistando simultaneamente diferentes indivíduos (e.g. imigrantes cabo-verdianos e descendentes de imigrantes cabo-verdianos ou, no caso de Cabo Verde, residentes no arquipélago) numa lógica de promoção do diálogo e do contraditório numa discussão de grupo. Os objectivos eram semelhantes aos das entrevistas individuais já referenciados mas, através da dinâmica dos grupos, procurámos aferir se existiriam diferenças nas formas de expressão utilizadas e na verbalização da “cabo-verdianidade” quando colocados perante outros “cabo-verdianos”.

No total foram realizadas 73 entrevistas semi-estruturadas individuais e 6 focus group com um total de 26 participantes. Em média as entrevistas individuais duraram 50 minutos e as entrevistas de grupo 110 minutos. A primeira entrevista teve lugar em 1998 e a última em finais de 2009. Apenas num caso entrevistámos o mesmo sujeito por duas vezes (dado que este sujeito-autor publicou entretanto um volume dedicado precisamente à identidade cabo-verdiana). Podemos dividir os entrevistados nos seguintes tipos:

**Figura 4.3: Diferentes tipos de entrevistados**



### **A Entrevista como técnica de construção de dados**

A entrevista sociológica consiste, para nós, num procedimento de recolha de informações que utiliza a forma de comunicação verbal. O investigador dirige-se ao sujeito para obter a informação procurada permitindo a este último que, ao responder às perguntas, intervenha na produção da informação (Quivy e Campenhoudt, 1992). A entrevista pode ser, de forma sintética, definida como um processo de interacção social entre duas (ou mais) pessoas na qual uma das partes, o entrevistador (ou entrevistadores), tem (têm) por objectivo a obtenção de informações por parte do outro (ou outros), que são o(s) entrevistado(s).

A entrevista, é sabido, é um método qualitativo e é dos mais utilizados em ciências sociais. Em termos práticos a entrevista consiste numa conversa entre o investigador e o sujeito (na sua qualidade de informante), na qual aquele encoraja este último a relatar, nas suas próprias palavras, experiências, sentimentos e atitudes que são relevantes para o problema que está a ser investigado (Walker, 1985). Neste sentido a entrevista funciona como técnica mediadora. Com a entrevista pretende-se descortinar aquilo que não se consegue observar directamente: pensamentos, sentimentos, intenções, etc., isto é, por contraponto com outras técnicas mais objectivas (e.g. o inquérito por questionário que discutiremos abaixo) a entrevista permite um melhor acesso à subjectiva opinião dos entrevistados. O propósito de uma entrevista é, assim, permitir-nos entrar na perspectiva da outra pessoa, admitindo que a “perspectiva dos outros é repleta de significado, potencialmente conhecível e pronta a tornar-se

---

explícita” (Patton, 1990: 278). Como diz Howard Becker, citando Bruno Latour, o investigador deve ser (pelo menos na fase de recolha de informação) tão indeciso quanto os actores que estuda. Se eles acham que uma conclusão, uma identidade, uma relação não é consistente, é controversa ou é artificial, nós também o devemos fazer. Por outro lado, se os actores envolvidos consideram que uma dada conclusão, identidade ou relação é estável e não lhes coloca quaisquer problemas, devemos seguir o seu pensamento concedendo-lhes a possibilidade de o expressarem (Becker, 1997).

O que distingue a entrevista do questionário (para além das questões relacionadas com a qualidade da informação obtida) é que, normalmente, o entrevistador não está “preso” a um formulário sequencial de perguntas rígido, concebido para assegurar que as mesmas questões sejam colocadas a todos os respondentes exactamente da mesma forma. Tal pode acontecer, contudo, se usarmos um guião de entrevista estruturado mas, neste caso, tal vai aproximar-se muito de um inquérito. Normalmente o entrevistador tem à sua disposição um guião da entrevista previamente elaborado para o ajudar a conduzir a sua conversa com o seu interlocutor (Walker, 1985). Assim, enquanto que no questionário existe um formulário que vai mediar a conversa entre inquiridor e inquirido, na entrevista o processo de interacção processa-se de uma forma mais directa entre o entrevistador e o entrevistado. Foi exactamente este o nosso caso.

### **A questão da confidencialidade**

Na recolha e análise de dados através de investigação qualitativa uma das questões que deve ser realçada tem a ver com a qualidade ou estatuto que os informadores ou entrevistados desempenham na investigação, nomeadamente, quando se trata de recolher informação ou opinião pessoal (Baez, 2002). Esta questão imbrica directamente com a questão da confidencialidade, consentimento de uso da informação transmitida e/ou de direito à privacidade. Vários autores têm desenvolvido esta questão. Punch por exemplo, mostra que os sujeitos são vistos como “respondentes, participantes, e intervenientes num paradigma construtivista baseado na fuga ao dano, no consentimento informado, e na necessidade de privacidade e confidencialidade” (Punch, 1994: 89). Outros autores, por exemplo Fontana e Frey (1994), argumentam a favor da necessidade dos investigadores terem em conta a

---

potencial vulnerabilidade dos sujeitos inquiridos, as necessidades éticas e de protecção dos entrevistados. Para Fontana e Frey a questão desenrola-se:

em torno dos aspectos do *consentimento informado* (consentimento obtido do sujeito, depois de este ter sido devida e verdadeiramente informado sobre o estudo), *direito à privacidade* (proteger a identidade do sujeito), e *protecção do dano* (físico, emocional ou de outro tipo) (Fontana e Frey, 1994: 372).

A questão da confidencialidade na recolha de informação através de métodos qualitativos, isto é, a visibilização (ou não) da identidade dos informadores ou entrevistados não se coloca, dado o tipo de questões e problemáticas que tratamos neste trabalho, de uma forma radical (Baez, 2002). Ainda assim, quando entrevistámos representantes de instituições decidimos omitir o nome do entrevistado e, em todas as citações transcritas optámos por ordenar as entrevistas, atribuindo-lhes um código numérico, que torna mais difícil a associação directa entre a opinião e a transcrição. Não se trata tanto de garantir a confidencialidade das respostas, que em muitos casos não foi pedida pelos entrevistados, mas em garantir que não é tanto a opinião do entrevistado *x* ou *y* que é valorizada mas uma síntese de todas as respostas obtidas através de uma análise de conteúdo e de uma categorização de respostas. A opção por este procedimento prendeu-se igualmente com a necessidade de manter a integridade dos depoimentos que são apresentados como exemplos ou ilustrações e que, por serem representativos dos discursos escutados, fazem sentido não *per si* mas apenas como exemplo.

No desenvolvimento dos guiões de entrevista tivemos em conta (o necessário) cuidado a ter na linguagem e termos utilizados, na segmentação das questões e na sua sequência (Fontana e Frey, 1994). Iniciámos sempre as entrevistas com uma descrição dos objectivos do nosso projecto e seguimos uma sequência no questionamento que abarcava experiências, comportamentos, opiniões e valores de modo a deixar uma ampla margem de liberdade de respostas aos entrevistados.

Algumas das entrevistas realizadas (26 no total) basearam-se, como referimos, na técnica do *Focus Group*<sup>249</sup>. Trata-se de uma técnica de entrevista cuja finalidade consiste em proporcionar uma visão aprofundada de um determinado assunto, baseando-se num processo estruturado para entrevistar um pequeno grupo de pessoas

---

<sup>249</sup> A técnica das entrevistas em grupo é, também, conhecida pela sua denominação inglesa 'focus group', ou por 'discussão em grupo'.



---

(no nosso caso um máximo de 5 indivíduos). Esta técnica não pretende reunir o consenso, mas antes perceber ou extrair os pontos de vista dos participantes relativamente a uma determinada questão ou problemática. Através do *Focus Group* torna-se possível empreender o tipo de exploração que é comum efectuar-se numa entrevista individual e ainda proporcionar a oportunidade de ouvir, conhecer e perceber visões alternativas. Normalmente, a interacção grupal é feita em dois sentidos: entre o moderador e os participantes e entre os próprios participantes. Nesta técnica, a dinâmica de grupo, resultante da discussão sobre um tópico comum a todos os participantes, é utilizada para a recolha de informações, opiniões e posições que tentariam a não ser expressas no contexto de uma entrevista estandardizada em que artificialmente se constrói uma situação comunicacional ideal para a recolha da informação desejada.

Apesar da importância do grupo de discussão na estratégia de investigação adoptada na presente investigação importa ressaltar que o grupo em si não constitui a unidade de análise relevante para a investigação. Relevantes na investigação através dos *focus group* são os padrões de orientação, as experiências e problemas que são colectivamente articulados no interior do grupo. Através deste processo de investigação é possível documentar diferentes espaços de experiência e ilustrar a acção de diferentes agentes de intermediação (instituições, indivíduos, grupos) no contexto (ou no âmbito) dessas mesmas experiências.

### **A contribuição do(s) inquéritos para o trabalho de campo: tipo e número de inquéritos realizados**

Em complemento com a realização de entrevistas individuais e de entrevistas em grupo recorreremos também à utilização de métodos quantitativos de recolha de informação. No nosso caso, recorreremos a dois inquéritos, ou melhor, a duas formas diferentes de aplicação de um mesmo conjunto de questões. Um primeiro inquérito face-a-face (QUIET-P) e um segundo inquérito com as mesmas questões do primeiro mas aplicado on-line (QUIET-WEB).

No primeiro inquérito, que denominámos QUIET-P<sup>250</sup>, utilizámos um inquérito com 7 páginas e 65 questões, desenvolvido em duas versões: português e crioulo de Cabo

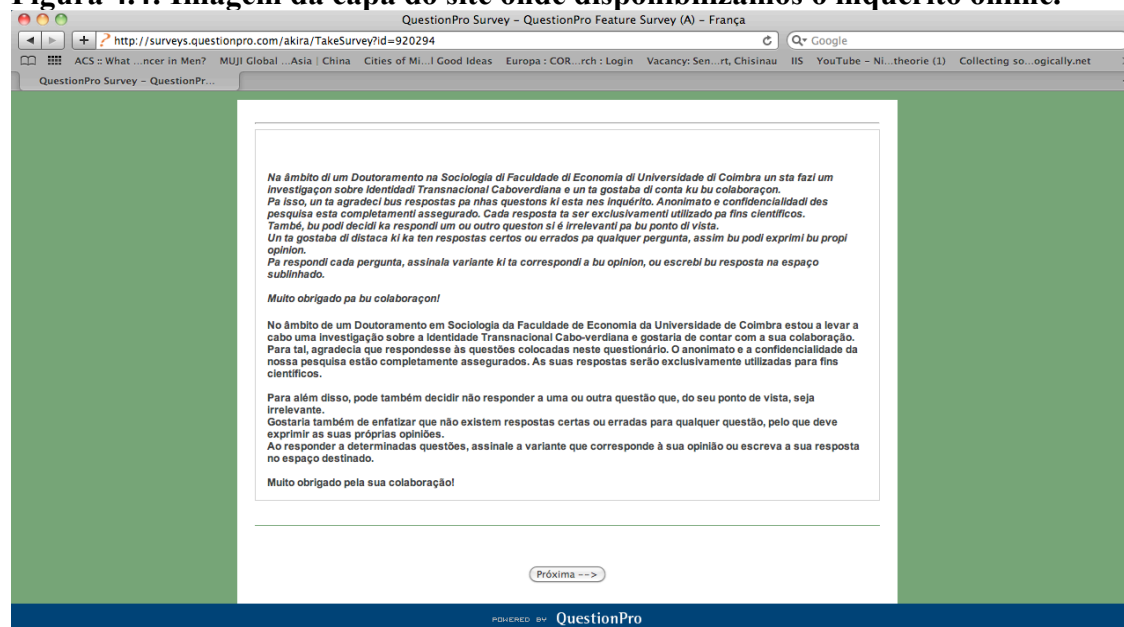
---

<sup>250</sup> Em anexo apresentam-se exemplos destes questionários.

Verde (numa versão mais próxima da grafia (ou fonética) do Barlavento cabo-verdiano). No inquérito QUIET-P, a aplicação dos questionários face-a-face decorreu entre Dezembro de 2007 e Maio de 2008 e, para o efeito, foi constituída uma equipa de 3 investigadores, dois dos quais estudantes cabo-verdianos pós-graduados em Sociologia, e o autor deste trabalho que acompanhou e coordenou a sua aplicação. Deste inquérito resultaram 163 inquéritos validados.

No inquérito on-line, que denominámos QUIET-WEB utilizámos o mesmo número de questões (65) e foi apresentada uma versão bilingue para todos os utilizadores (crioulo cabo-verdiano/português). O inquérito QUIET-WEB esteve disponível para resposta on-line entre 1 de Fevereiro e 30 de Junho de 2008 no site <http://www.questionpro.com/> (<http://questionpro.com/t/ABO9IZEDTx>) (ver figura seguinte).

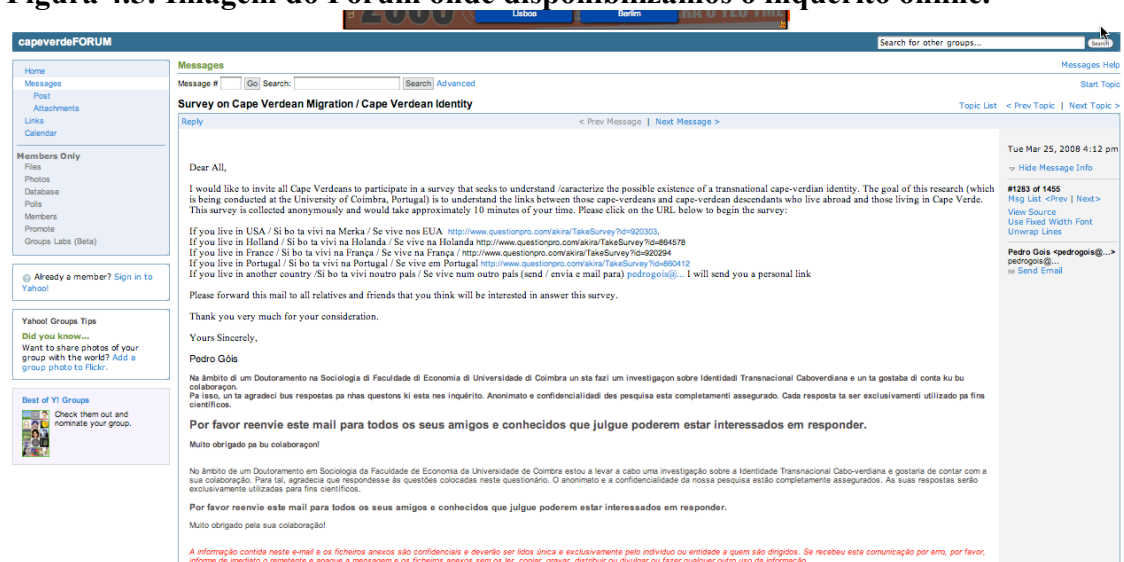
**Figura 4.4: Imagem da capa do site onde disponibilizámos o inquérito online.**



Foram criados links diversos para residentes em vários países (e.g. França, Argentina, Holanda, EUA, Portugal, Espanha, etc.) que permitiam aos inquiridos contextualizar as suas respostas de acordo com o país onde se encontravam no momento do preenchimento do inquérito (e.g. Q22. Se tem filhos nascidos em Portugal ou França ou EUA, acham que eles se consideram...). O inquérito foi enviado a uma mailing list de cerca de 4.000 endereços compilados ao longo de vários anos e onde se incluíam imigrantes cabo-verdianos em vários países e diferentes gerações de descendentes de

imigrantes cabo-verdianos. O ponto de partida da compilação desta mailing list foi a auto-definição dos próprios como “cabo-verdianos”. O inquérito foi também disponibilizado em diferentes Fóruns on-line (e.g. <http://www.topix.com/forum/world/cape-verde/T0SJAD112VL3MJHCS#lastPost> ou <http://groups.yahoo.com/group/capeverdeFORUM/message/1288?l=1>) ficando disponível para que os participantes pudessem responder (ver exemplo na figura seguinte). No total 988 indivíduos acederam ao site do inquérito, iniciando o seu preenchimento, mas apenas 302, isto é, um pouco menos de 31% dos que contactaram com o questionário completaram a totalidade do inquérito. As respostas tiveram origem na Alemanha, Angola, Argentina, Bélgica, Brasil, Cabo Verde, Canadá, Espanha, Estados Unidos da América, França, Holanda, Itália, Luxemburgo, Noruega, Portugal e Suécia.

**Figura 4.5: Imagem do Fórum onde disponibilizámos o inquérito online.**



O inquérito QUIET-P foi aplicado em Portugal continental, sobretudo na região de Coimbra e Lisboa através do recurso à técnica de “bola de neve”. A opção por uma “bola de neve” revestiu-se de particular utilidade na recolha de informação sobre a população inquirida, uma vez que esta técnica é particularmente adequada à obtenção de amostras quando não existe nenhuma lista com base na qual seja possível elaborar uma amostra representativa e quando os indivíduos a inquirir constituem um grupo minoritário ou furtivo no seio da população total, como era o caso<sup>251</sup>. É reconhecido

<sup>251</sup> Sobre a metodologia a usar na inquirição de populações que sejam pouco numerosas e dificilmente encontráveis (conhecidas na terminologia anglo-saxónica por ‘hidden populations’ ou ‘rare population’) veja-se, entre outros Frank e Snijders (1994), Heckathorn (1997), Kalton e Anderson (1986) e Sudman et al. (1988). Uma breve descrição crítica destas metodologias pode ser encontrada em Lages et al. (2006)

---

que se trata de um procedimento que não se encontra isento de alguns problemas de formalização dos enviesamentos (Van Meter, 1990: 32 e 39). Estes enviesamentos decorrem, nomeadamente, do facto da amostra não ser aleatória; de se tender a inquirir mais indivíduos cooperantes do que outros e dos questionários poderem apresentar uma desigualdade que espelha a rede social dos inquiridos iniciais. Assim, embora não se possa garantir a aleatoriedade perfeita da amostra<sup>252</sup> e, por conseguinte, a possibilidade de extrapolação para toda a população<sup>253</sup>, o procedimento a adoptar, sobretudo porque complementado com outras técnicas de recolha de dados, permite responder às diferentes questões a que nos propusemos<sup>254</sup>.

A formulação das questões permite agrupá-las em alguns tipos diferentes. Podem referir-se como exemplo as “questões fechadas”; as “questões abertas”; as “questões semiabertas”; as “questões-escala” (através do estabelecimento de um *continuum* de respostas possíveis entre a posição extrema à posição inversa, habitualmente utilizadas para medir atitudes<sup>255</sup>); e as “questões cenário” (Albarello, 1997: 53). Uma resposta aberta implica conferir ao inquirido a possibilidade de formular uma resposta livre, sem qualquer padronização prévia. Já uma resposta fechada implica a selecção de uma ou mais opções de entre uma lista possível apresentada. Um questionário usualmente resulta da utilização dos dois tipos de questões referidos. Contudo, estabelecem-se diferenças significativas entre estes dois tipos de questões, sendo que existe uma longa tradição de debate entre defensores de cada uma das correntes. Como é explicado por William Foddy, o desenvolvimento das modernas técnicas de inquirição nas ciências sociais tem sido feito em torno de duas facções opostas, uma delas favorável a questões abertas<sup>256</sup>, a outra mais concentrada nas questões fechadas (Foddy, 1996: 141-142), não sendo possível assegurar qual produz resultados mais

---

<sup>252</sup> O erro aleatório associado à selecção de uma amostra torna-a representativa se e só se existir a mesma probabilidade a cada membro do universo de ser seleccionado. Sabemos que as coisas não se passam assim. Nenhuma amostra é verdadeiramente aleatória, mesmo que se tente (as pessoas não são bolas nas esfera do Euromilhões, e recusam-se a ser "medidas" ou não estão "lá" para ser medidas quando "deviam" estar). O ponto principal a reter é, neste como em outros casos, a não qualificação desta amostra como aleatória ou representativa.

<sup>253</sup> Como referem Frank e Snijders (1994: 54), para que a extrapolação para a população seja possível é necessário que a amostra inicial seja bernoulliana, o que exige que as pessoas sejam incluídas independentemente na amostra inicial, que sejam nomeadas independentemente e que as nomeações sejam feitas com igual probabilidade (cf. também Félix-Medina e Thompson, 2004: 20).

<sup>254</sup> Outros problemas, mais teóricos, podem igualmente existir, nomeadamente, o problema das amostragens com base na variável dependente, associado ao método do estudo de caso, que já foi identificado como sendo responsável por toldar a ausência do transnacionalismo no quotidiano de muitos imigrantes, partindo de exemplos isolados para uma realidade inexistente (Smith, 2003; Portes, 2001).

<sup>255</sup> Para a obtenção da informação relativa a atitudes ou opiniões, recorre-se a escalas, que podem ser construídas a partir de formatos padrão diferentes e podem ser agrupadas em quatro tipos: Likert, escala VAS (visual analogue scale), escala numérica e escala Guttman (Muñoz, 2003).

<sup>256</sup> Cf. a análise de Kammeyer e Roth sobre a prevalência e variação nos erros na fase de codificação da análise dos dados, nomeadamente nas perguntas abertas, que recorrentemente estão sujeitas a diferentes interpretações ou até discrepâncias por parte dos codificadores, já que as respostas são por vezes lidas e apreendidas de forma diferente (Kammeyer e Roth, 1971).

---

válidos ou objectivos. É possível, no entanto, encontrar soluções de compromisso, recorrendo quer a questões abertas, quer a questões fechadas, consoante a informação que se pretende obter dos inquiridos o que, como se pode inferir do inquérito utilizado (ver anexo) foi o que fizemos.

### ***O inquérito on line (web based)***

Integrados numa emergente lógica de usar a rede de internet para fazer ciência, os inquéritos via internet (on line) são umas das funcionalidades a que cada vez mais investigadores têm recorrido, seja como parte integrante de projectos de investigação, seja como elemento de recolha de dados em monografias ou teses de investigação. Actualmente, temos assistido à proliferação de ferramentas para a recolha, tratamento e gestão de dados via internet ou, de forma mais abrangente, a serviços relativos a uma ciência social electrónica (*e-Social Science*) para suporte de actividades de investigação relacionadas, nomeadamente, com a análise quantitativa, tais como a partilha de dados, a integração de dados ou a análise de dados (Tan *et al.*, 2009)<sup>257</sup>.

De facto, subsistem hoje inúmeras opções, com maior ou menor funcionalidade e encargos variáveis que possibilitam a publicação de inquéritos para preenchimento remoto<sup>258</sup>. De facto, contrastando com um inquérito tradicional, desde logo se destaca uma redução de custos, a obtenção de um elevado volume de dados já ordenados e prontos a serem tratados, a obtenção de meta dados e para dados<sup>259</sup>, a facilidade de alcance de bases amostrais alargadas, assim como ganhos de escala e tempo. Uma técnica de recolha de dados deste tipo, contudo, levanta questões (e não necessariamente reservas) de cariz metodológico, dado que a realidade conferida na aplicação de um inquérito por via electrónica é, necessariamente, outra, sendo útil perceber-se como actuar para que se possa garantir o necessário rigor.

---

<sup>257</sup> O volume de dados publicado sobre os mais diversos assuntos e originados pelos mais diversos organismos público e privados tem, nos últimos anos, crescido exponencialmente, pelo que também no campo das ciências sociais têm vindo a ser criadas novas ferramentas para captar informação relevante a partir da oferta de dados existentes, e para obter uma interoperabilidade e publicação de resultados.

<sup>258</sup> Um óptimo repositório sobre este tema é-nos dado pelo portal Web Survey Methodology ([www.websm.org](http://www.websm.org)). Este site é uma plataforma colaborativa que agrega a bibliografia existente sobre o tema, os eventos dedicados aos inquéritos on-line, um fórum de discussão, apresenta uma secção com elementos metodológicos organizados em sob guias, “standards” e boas práticas. Fornece igualmente algumas indicações sobre a escolha da aplicação para publicação de um inquérito on-line e a possibilidade de definir critérios de selecção para filtragem da lista de resultados (e.g. preço, tipo de licença, plataforma utilizada e linguagem, entre outras).

<sup>259</sup> As categorias de metadados e parados são referidas comumente como “os dados dos dados” e representam informações paralelas à própria pesquisa e para lá do que é explicitado nos elementos de recolha de dados. Referimo-nos, assim, a dados tais como o local de preenchimento, a hora, o tempo de preenchimento, as interrupções, entre muitas outras possibilidades que são facultadas pelos inquéritos baseados na internet e que permitem, desde logo, direccionar os conteúdos, como ainda acrescentar mais dados à análise ou aferir o desempenho dos respondentes.

---

As principais vantagens dos inquéritos electrónicos, são a necessidade de períodos de trabalho de campo mais curtos, a automatização da maioria das tarefas de recolha e análise dos dados e a ausência de custos com entrevistadores, sendo o principal obstáculo a taxa de penetração da internet nos lares que continua a ser baixa e a impossibilidade de construir uma representatividade (Bandilla *et al.*, 2003: 235). Destacamos ainda o facto, muito útil no nosso caso, de que os inquéritos via internet não servem exclusivamente para trabalhos de natureza quantitativa já que permitem igualmente a formulação de questões abertas potenciando o recurso a análises de índole qualitativa. A natureza interactiva destes questionários permite direccionar e reequacionar as questões para os respondentes e perceber a qualidade da resposta fornecida ou o interesse demonstrado, condição para que a resposta conferida seja proveitosa e um dos principais inconvenientes associados às pesquisas qualitativas (Holland e Christian, 2009).

Uma diferença significativa entre os inquéritos tradicionais (face-a-face ou de auto-preenchimento) e os inquéritos via internet advém do perfil dos utilizadores da rede mundial de computadores, que pode diferir necessariamente da população em geral em termos da idade, grau de escolaridade e género, pelo que é expectável que as respostas obtidas variem, também, consideravelmente (Bandilla, Bosnjak, & Altdorfer, 2003: 236). Acresce que, na maioria dos casos e porque não se consegue assegurar a devida representatividade, é ainda difícil extrapolar as conclusões para bases amostrais alargadas partindo do grupo de respondentes obtido pelo *websurvey*, uma problemática que, desde há muito, surge associada aos inquéritos por telefone. Algumas questões não poderão ser satisfatoriamente respondidas pelo grupo de utilizadores, como haverá grupos que não estarão representados sem que haja forma de obviar a esta questão a não ser à posteriori no momento da análise de dados.

### **Constrangimentos de aplicação e análise do(s) inquérito(s)**

É sabido que a utilização do inquérito enquanto técnica de recolha de dados levanta inúmeros desafios ao investigador. Ao nível metodológico, as não-respostas estão entre as principais questões que se levantam tanto na fase de recolha como numa posterior fase de tratamento de dados, mas ainda porque poderão inviabilizar inquéritos ou afectar o cálculo da amostragem previamente efectuada. Complementarmente, face à profusão de inquéritos, quer num contexto de trabalhos

---

académicos, quer, sobretudo, de inquéritos de índole comercial/empresarial, assiste-se a uma maior resistência por parte dos indivíduos para a resposta a questionários, pelo que, recorrentemente, é difícil assegurar a participação pelo grupo visado. Na prática, tal consciencialização implica tomar uma decisão sobre a inclusão ou exclusão de indecisos (e.g. em determinadas respostas), o que poderá ter implicações significativas nos resultados obtidos. Desde logo é necessário explicitar que, para nós, uma não-resposta não pode ser lida como desconhecimento em todas as situações. Tal poderá apenas representar uma atitude de resistência por parte do respondente ou até indicar que o mesmo ainda não foi levado a construir uma opinião e que, por isso, se sintia incentivado a partilhá-la (Albarello, 1997: 65).

### **Análise de Conteúdo: percurso para a construção da evidência empírica**

O conjunto de material obtido através das entrevistas individuais e em grupo, do conjunto de material obtido (repetição) na análise de material bibliográfico, com origem na internet, em filmes, documentários, recortes de imprensa etc., foi submetido a uma catalogação e análise. Consoante o tipo em que foi enquadrado foi sujeito a uma análise qualitativa ou análise quantitativa conforme descrevemos em seguida.

Na análise qualitativa de dados têm sido desenvolvidas múltiplas aplicações (normalmente designadas através do acrónimo CAQDAS (*Computer Aided Qualitative Data Analysis Software*)) que permitem otimizar as diferentes etapas de todo o processo. Estas aplicações são úteis para a gestão dos dados gerados na investigação, uma vez que possibilitam o armazenamento electrónico dos diferentes elementos e em diversos formatos. As principais novidades destas aplicações centram-se na integração dos dados quantitativos e qualitativos, na análise de dados visuais (e.g. vídeo) e na associação ao posicionamento geográfico. Durante muito tempo estas aplicações foram vistas como mero suplemento técnico, sem que fosse dedicado muito tempo à sua exploração e integração em programas de ensino. Nos últimos anos, não só a sua utilização tem ficado mais acessível, como há uma maior atenção para a construção de teoria através de dados qualitativos.

As ferramentas disponibilizadas permitem sobretudo estabelecer ligações entre elementos, codificar, efectuar consultas aos dados, colocar anotações ou escrever

---

comentários, pesquisar conteúdos e elaborar mapas com os dados. Estas aplicações não são idealizadas para substituir a intervenção do investigador na interrogação dos dados e conseqüentemente nas tarefas de exploração, de integração, de organização e interpretação desses mesmos dados aquando da realização de uma análise de tipo qualitativa (Lewins e Silver, 2007). O aumento da atenção nas aplicações de análise qualitativa associa-se ao movimento de oferta de fontes de informação electrónicas, que, face ao volume actual, exigem aos investigadores uma maior capacidade de escolha de literatura relevante ou saliente, podendo acompanhar as citações de literatura central e determinar a genealogia de uma tradição metodológica ou conceptual (Wickham & Woods, 2005).

No nosso caso, depois de gravadas em suporte digital as entrevistas realizadas foram ordenadas. Para processar os materiais obtidos utilizámos o software de análise qualitativa Atlas TI. Os textos das entrevistas foram articulados em torno das categorias em que se baseia a análise. Escolhemos utilizar o software de análise qualitativa Atlas TI na sua versão 6.0 desenvolvido para uma melhor codificação de categorias de análise e para uma mais adequada leitura analítica, sobretudo devido à sua flexibilidade<sup>260</sup>. A utilização deste software permitiu-nos não só manter um contacto com os dados resultantes das entrevistas mas, também, categorizar e analisar outra bibliografia consultada (livros, textos, teses) e, ainda, aplicar esta e acompanhar o texto na análise do observatório de imprensa recolhido ao longo de dez anos.

### **Traduzir ou não traduzir: eis a questão.**

A questão de traduzir (ou não) as citações resultantes das entrevistas e das questões abertas dos inquéritos colocou-se ao longo do presente trabalho por diversas vezes. Tal como em outros trabalhos em que a recolha de informação foi efectuada em mais do que uma língua, também aqui a análise de conteúdo (ou a simples leitura da informação) implicou uma tradução. Esta tradução teve lugar ao longo das diversas etapas do presente trabalho. A opção escolhida foi a de traduzir sempre que tal tradução não implicasse uma perda de sentido (mesmo de sentido expressivo) do que fora enunciado pelos respondentes. Não tanto porque o sentido mesmo da resposta, na sua unicidade, fosse essencial, mas mais para respeitar tanto quanto possível a

---

<sup>260</sup> Há no mercado vários outros programas de análise qualitativa de dados tal como o Nvivo 8, o Maxdat, etc.



---

autonomia de formulação das respostas (Temple e Young, 2004)<sup>261</sup>.

### **A análise da informação quantitativa**

A transformação dos dados recolhidos em informação, é uma etapa essencial do processo de investigação. A análise dos dados vai permitir a sua organização e aplicação em algo concreto e extrair conclusões gerais de dados parciais. As variáveis podem ser tratadas de diversas formas, de acordo com o seu grau mais quantitativo ou qualitativo. Na análise da informação quantitativa utilizámos, sempre que possível, o programa de análise estatística SPSS na sua versão 17 para Mac. O SPSS é um programa informático que permite sintetizar os dados recolhidos, o que torna possível trabalhar com conjuntos de dados muito vastos como é o caso neste trabalho, permitindo obter um grande número de resultados com as mesmas variáveis, cruzando-as entre si. Permite executar análises estatísticas, manipular dados e gerar tabelas e gráficos, a partir dos dados da investigação. As análises que podem ser executadas vão desde simples estatísticas descritivas como médias, medianas, modas, desvio padrão, e tabelas de frequência até métodos avançados de inferência estatística com análises de variância, modelos de regressão multivariável, análises factoriais, entre outros métodos avançados de análise estatística (Kinnear e Gray, 2010, Norušis e SPSS Inc., 2008).

---

<sup>261</sup> Estamos conscientes de que a língua com que nos dirigimos aos respondentes e a língua em que decorre a entrevista/inquérito não é “neutra” ou desprovida de poder pelo que o sentido é construído (e não apenas expresso) através da linguagem e que este não é um exercício neutro.



---

A história da imigração para a América, contada de outra forma que não a das monótonas estatísticas, tem muitos capítulos estranhos. Contudo, talvez não exista um capítulo mais estranho do que aquele da gente do Arquipélago de Cabo Verde.  
(Albert Jenks, 1924)

## **Capítulo 5: A emigração cabo-verdiana para os EUA e os desafios para a construção de uma identidade étnica transnacional**

É um dado adquirido que a emigração espontânea cabo-verdiana para os EUA teve início nos finais do século XVIII e foi uma consequência directa da actividade dos navios baleeiros americanos nos mares de Cabo Verde (Carreira, 1982, Greenfield, 1976: 329, Halter, 1993). Com este primeiro fluxo migratório dá-se início a uma mudança que estruturará a sociedade cabo-verdiana nos séculos seguintes até hoje. Marilyn Halter (2009) resume bem a importância da emigração, da emigração para os EUA neste caso, como um primeiro passo numa odisséia que mudaria (muda) a própria estrutura social de Cabo Verde:

a emigração está tão enraizada na experiência cabo-verdiana, que a noção da necessidade de nos separarmos dos entes queridos e da nossa terra natal para sobreviver, a ideia de termos que nos afastar da nossa terra natal é um tema que surge em toda a experiência cabo-verdiana... (...) demonstra-nos o quão importante tem sido a emigração transnacional para esta sociedade e cultura, não apenas nos últimos anos, mas ao longo dos dois últimos séculos. (...) Temos assim uma população que negocia continuamente as variáveis de querer manter-se em contacto com a família, os entes queridos, a sua terra, e de, ao mesmo tempo, querer ter sucesso na integração num novo país; neste sentido, existe um sentimento de ânsia permanente, o sentimento de saudade da terra natal, dos entes queridos, mas também o entusiasmo e a possibilidade de um futuro melhor que se avizinha (Halter, 2009).

Complementarmente, é relevante assinalar o facto da emigração de cabo-verdianos como homens livres para os EUA estar directamente relacionada com o fim da escravatura<sup>262</sup> dos dois lados do atlântico (Carreira, 1972 e 1977a e 1977b e 1981, Fortes, 2002).

Embora tenham tido lugar diversos acordos entre Portugal e a Inglaterra para a proibição do tráfico de escravos em Bissau e Cacheu (1810), e depois, para a sua interdição a norte do equador (1815), estes acordos não terminam com este tipo de

---

<sup>262</sup> Por oposição a uma emigração forçada no seio de um comércio escravo que decorria já desde o século XVI e de que se encontram referências na literatura e na História americanas. cf. <http://tinyurl.com/6agrpyv> consultado em 11 de Junho 2008. cf. (cf. os relatos antropológicos de Carreira, 1972 e 1981)

---

comércio na região. De forma clandestina, navios negreiros portugueses, espanhóis, franceses, brasileiros, ingleses, etc., escalavam dos portos de Cabo Verde cheios de escravos tendo como destino o Brasil, EUA, Cuba e outros lugares além Atlântico.

O fim efectivo do comércio de escravos, na última metade do século XIX, vai provocar uma profunda crise nas ilhas de Cabo Verde. Ao mesmo tempo em que, como resultado do desenvolvimento de plantações extensivas de cana-de-açúcar e cereais, começam a surgir efeitos devastadores no ambiente. A destruição de enormes manchas florestais para dar origem a explorações agrícolas agrava as condições climáticas e dá origem a cíclicos períodos de seca num somatório de factores ambientais negativos no arquipélago.

A primeira fase da emigração de cabo-verdianos como “homens livres” e a última fase do comércio escravo terão, neste contexto, coincidido no tempo (finais do século XVIII- início do XIX o que deverá constituir uma idiossincrasia única à escala mundial. De realçar que em Cabo Verde existia uma grande população de “forros” ou homens livres, em alguns casos, libertos há muitas gerações que, necessariamente devem ser incluídos nos primeiros fluxos de emigração livre. A emigração torna-se, neste período, de facto, no principal recurso para a sobrevivência da população de meados do século XIX em diante (Carreira, 1981 e 1983).

Num período da história de Cabo Verde em que as relações de dependência geradas pelo isolamento das ilhas (sobretudo no Fogo, Santiago e São Nicolau) e pelo regime minifundiário aí existente perpetuavam as dependências entre servos e senhores<sup>263</sup>, a emigração para os EUA surgia como a hipótese mais viável de “quebrar as correntes”. Do lado da procura além-mar, a escassez de mão-de-obra (sobretudo de mão-de-obra barata) nos EUA obrigava ao recrutamento além fronteiras, quer para as actividades relacionadas com a pesca longínqua quer, também, para actividades em terra surgindo a ilha de Brava nas rotas de angariação de tripulações (Stackpole, 1972). Quando estes barcos pescavam no Atlântico Sul era na proximidade destas ilhas que aportavam os navios baleeiros para reabastecimento de água e víveres. Os marinheiros e pescadores recrutados passavam a fazer parte (do que hoje chamaríamos) de pesca longínqua regressando aos portos de origem dos barcos (quase todos na Nova Inglaterra) para descarregar o pescado ou para reparações e retomando

---

<sup>263</sup> Ver Carreira, 1983).

---

de seguida a faina em sucessivos ciclos (Malloy, 1990). A emigração para os EUA era, pelo menos de início, muito selectiva (para além dos marinheiros ou baleeiros só embarcavam como passageiros os que tinham recursos para tal) e era localmente dependente (as origens são sobretudo a ilha Brava ou o Fogo). É fácil de perceber que este fluxo tendia a ser muito masculinizado e só alguns poucos passageiros seriam do sexo feminino.

António Carreira, um dos primeiros autores a fazer uma abordagem a esta migração, ao caracterizar o início das migrações cabo-verdianas, afirma que estas dependeram, de início, da pesca da baleia mas que os cabo-verdianos foram aproveitando as oportunidades para uma emigração mais prolongada. Embora a pesca da baleia tenha entrado em declínio no final do século XIX com a descoberta de petróleo na Pensilvânia (que substituiu o óleo de baleia como combustível doméstico), os cabo-verdianos continuam ligados à pesca da baleia até ao início do século XX (cf. (Pap, 1981). Afirmam Carreira e Halter:

a emigração cabo-verdiana para o estrangeiro começou muito cedo através dos navios baleeiros americanos quando estes vieram aos mares do arquipélago à apanha de cetáceos. A procura de auxiliares das ilhas para a faina facilitou a entrada de cabo-verdianos na América. Tímida de início e circunscrita a reduzidos contingentes de homens, mais tarde tomou incremento (Carreira, 1977b: 161).

alguns Cabo-verdianos chegaram nos navios baleeiros já no final do séc. XVIII. Penso que o primeiro registo oficial de cabo-verdianos nos Estados Unidos data de 1870, no entanto, quando falamos de números significativos, a primeira vaga ocorreu entre 1880 e 1920 (Halter, 2009).

Nesta altura, a Nova Inglaterra era uma economia florescente e, em particular, cidades porto como New Bedford, em Massachusetts, atraíam pescadores, baleeiros e outros imigrantes que aí encontravam trabalho e oportunidades de que careciam nos países de origem:

New Bedford, Massachusetts, em meados do séc. XIX, era a cidade mais rica do mundo, devido à indústria baleeira, embora hoje seja difícil lembrarmo-nos disso porque, a partir do início do século XX, desde os anos 20, que a cidade e as comunidades vizinhas entraram em declínio económico. Os cabo-verdianos vieram para New Bedford, mas não foram, no entanto, a única população emigrante a estabelecer-se aí. A cidade é constituída por velhas populações imigrantes e seus descendentes – os irlandeses, os franco-canadianos. Além disso, também outros vindos do império português se estavam a estabelecer em New Bedford, particularmente os oriundos dos Açores (Halter, 2009).

O fluxo migratório que permitiu a emigração de alguns pioneiros cabo-verdianos surgiu, certamente, desta relação laboral induzida pelos baleeiros ainda em Cabo

---

Verde. Neste caso, para sermos mais precisos, a uma relação laboral e comercial *off-shore* seguiu-se uma lógica migratória nas mesmas rotas aproveitando a estrutura então existente.

Após vários meses ou anos no mar, os navios regressavam aos seus portos de origem na Nova Inglaterra, muitas vezes com tripulação cabo-verdiana e oriunda de outras ilhas a bordo. Os habitantes das ilhas desembarcavam então em New Bedford, Providence, ou num dos outros portos à espera do próximo navio. No entanto, alguns escolhiam ficar, na esperança de que a América lhes oferecesse uma oportunidade melhor do que as existentes nas suas ilhas nativas. Mais tarde, foi adicionada uma colónia cabo-verdiana às cada vez maiores cidades (racial e etnicamente distintas) de Nova Inglaterra, como New Bedford e Providence (Greenfield, 1976: 3).

O ponto de encontro entre a oferta e a procura de trabalho estava assim encontrado (na intersecção dos espaços estratégicos do Atlântico Sul como Atlântico Norte) despoletando um fluxo migratório com características peculiares e com uma história de inserção na sociedade de destino também ela digna de destaque.

Este é, aliás, um exemplo de uma lógica concordante com o afirmado muitos anos mais tarde por Alejandro Portes e Walton sobre o facto de as migrações serem a continuação de (pré-existentes) relações assimétricas entre regiões de origem e de destino (Portes e Walton, 1981) mesmo, acrescentaríamos nós, num passado longínquo (séc. XVIII – XIX) e a distâncias consideráveis<sup>264</sup>. Neste caso foi a procura de mão-de-obra para profissões crescentemente preteridas pelos nacionais dos EUA que criou as condições para o estabelecimento de uma relação de dependência migratória. Entre baleeiros americanos no Atlântico Sul e cabo-verdianos ansiosos por oportunidades de trabalho a ligação ocorreu. Oferta e procura encontraram aqui o seu “mercado local de trabalho” (Sassen, 1995 e 1996) ainda que seja curioso que tal tenha acontecido estando a oferta e a procura separadas por milhares de quilómetros de distância. Raymond Almeida explica de forma simples o início desta linha migratória:

mesmo antes do fim do comércio de escravos, a caça à baleia, o trânsito de navios e o colonialismo português eram os meios de sobrevivência de muitos cabo-verdianos. Já por volta de 1750, navios baleeiros da Nova Inglaterra aportavam regularmente a Cabo Verde e, em 1840, mais de 40% dos caçadores de baleias de Nawtucket eram cabo-verdianos. Os navios estrangeiros nos portos cabo-verdianos eram a oportunidade para jovens de famílias pobres, que viam pouca esperança para o seu futuro nas Ilhas. Faziam-se frequentemente aos

---

<sup>264</sup> Em 1817 as ligações comerciais entre os Estados Unidos, designadamente os estados da Nova Inglaterra, e Cabo Verde eram já suficientemente importantes para a existência de um consulado americano na cidade da Praia de apoio às actividades americanas nesta área geográfica.

---

navios apenas com a sua habilidade, a sua determinação e o seu sonho de deixar as ilhas, arranjando uma nova vida para si apesar do sacrifício e mandando dinheiro e mantimentos para as famílias que tinham de deixar para trás. Ex-escravos ou os seus descendentes tornaram-se muitas vezes proprietários por esta via (Almeida, s/d).

A entrada de Cabo Verde no processo de globalização para o qual, em sentido estrito tinha contribuído desde o século XV, entrava numa nova era com a exportação de mão-de-obra de homens livres para as Américas. Esta migração teve também como consequência o alargamento do espaço social cabo-verdiano para além do arquipélago de origem. De sublinhar a relação entre o fim da escravatura e a emigração cabo-verdiana e o paradoxo histórico aqui contido. Muitos homens e mulheres (agora) livres acentuavam as suas relações de dependência (e até de exclusão social) em relação ao colonizador e tornavam-se mão-de-obra exportável.

#### **Caixa 5.1: Outros destinos para além da “América”**

Nesta fase (finais do séc. XIX inícios do séc. XX), a emigração para os EUA (67,2%) é maioritária em relação ao total da emigração. Embora existam igualmente fluxos de migrantes para a Argentina, o Brasil ou o Chile, para Dakar (Senegal) ou para a Gâmbia e, ainda, migrações no interior do império colonial português, para destinos tão diversos como Angola, Moçambique, Goa, Macau ou Timor.

Se quisermos aprofundar esta análise verificamos que a emigração para a África Ocidental, sobretudo para os países vizinhos do arquipélago, assumiu desde sempre um duplo papel: por um lado, existem fluxos de emigração que assumem estes países como destino migratório final; por outro, existe um fluxo migratório que utiliza estes países como destino intermédio para outros países. Já nesta altura a migração para a Gâmbia e, sobretudo, para o Senegal era utilizada como trampolim para outros destinos, designadamente os EUA ou a Europa. Para Portugal, nesta altura não existe, como acontecerá mais tarde, uma migração laboral. Ocorre, sobretudo, uma típica migração das elites cabo-verdianas que enviam os seus filhos para a metrópole para estudar ou que para ela viajam frequentemente para contactos sociais.

Desde o início do século XX até meados dos anos 30 do mesmo século, milhares de cabo-verdianos vão experimentar a migração quer em direcção à Argentina e Uruguai, quer em direcção ao Brasil<sup>1</sup> (Filho 2005). Posteriormente, dá-se uma interrupção neste ciclo migratório, com a segunda guerra mundial, mas ele retorna nos finais dos anos 40, com uma menor intensidade mas ainda assim de maneira a manter os vínculos entre a origem e o destino e das migrações (Domínguez, 2004). Nos anos 70 do século XX, com o desvio do fluxo migratório cabo-verdianos para a Europa, esta intensidade é ainda mais atenuada tornando as migrações para estes países apenas residuais.

---

## *O início da construção do mundo cabo-verdiano*

A constituição social deste fluxo migratório inicial, homens livres, não sujeitos a relações de subordinação directas com o colonizador, com reduzida consciência grupal para além do grupo social da sua ilha, vai ter, como veremos, implicações directas na sua integração social na sociedade receptora. Para Sidney Greenfield, o predomínio de bravenses numa fase inicial pode ser explicado do seguinte modo:

os nativos recrutados eram quase exclusivamente oriundos da pequena ilha de Brava, onde os navios aportavam. Brava, no entanto, distinguia-se no arquipélago, porque a sua história não tinha sido dominada pelas plantações e pela escravatura nas plantações. Ao invés, tinha sido colonizada por pessoas que haviam escapado à erupção de um vulcão em 1680 na vizinha ilha de Fogo. Tinha sido criado um sistema de livre propriedade e, à medida que outros colonizadores foram chegando, foi estabelecida uma população livre racialmente mista de pequenos agricultores, pastores, pescadores e artesãos (Greenfield, 1976: 16).

Dos primeiros homens livres cabo-verdianos a emigrar livremente pouco se sabe. Sabemos que terão sido da ilha de Brava e que foram recrutados para tarefas menores a bordo de navios que ancoraram ao largo desta ilha para se abastecerem de água e produtos frescos (Greenfield, 1976). Posteriormente, foram igualmente os bravenses os principais angariadores de trabalhadores para funções em terra nos EUA, designadamente na agricultura e indústria, para a qual promovem a emigração de outros cabo-verdianos, nomeadamente de foguenses e santiaguenses. Os bravenses pioneiros rapidamente se transformam em intermediários de mão-de-obra (entre a origem e no destino) função que muitos cabo-verdianos desempenhariam desde então em várias situações. Meintel chama apropriadamente a atenção para o facto dos EUA do final do século XIX não serem ainda um país rico mas (apenas) um país em construção, pleno de oportunidades mas em que estas não estavam igualmente distribuídas mas em que o poder das redes sociais e do capital social começava já a ser evidente.

Neste fluxo emigratório torna-se notório, desde logo, uma (primeira) segmentação dos cabo-verdianos entre aqueles que emigram e se tornam empreendedores (com maior predominância, numa primeira fase, dos bravenses) e os que emigram para se tornarem mão-de-obra subordinada (com predomínio dos foguenses e santiaguenses). Este dado não é novo é, aliás, coincidente com a de vários outros arquipélagos atlânticos que serviam para os mesmos fins e onde outros recrutamentos eram



---

também feitos (e.g. Açores e Madeira<sup>265</sup>). A situação dos cabo-verdianos emigrantes que eram, na altura, indeterminadamente conhecidos como “Black Portuguese” (Portugueses Pretos), “Portuguese”, “Bravas”, “Gees”, “Black Whalers” (Baleeiros Pretos), “Cabo Verdeans”, “Cape Verdeans” ou “Crioulos”<sup>266</sup>, não era, de todo, isolada em relação à de outros habitantes dos arquipélagos atlânticos mas uma história migratória que decorria em paralelo. Veja-se, por exemplo a citação seguinte:

ao longo do século XIX, os navios baleeiros de Nantucket e New Bedford frequentemente interrompiam as suas viagens nas ilhas cabo-verdianas Brava e Fogo com o fito de recrutar marinheiros para trabalhar a bordo. Terminada a expedição, alguns desses tripulantes voltavam para os Estados Unidos, onde fixavam residência, trabalhando nas plantações. Essa pequena comunidade e sua interação com o homem branco nativo é ficcionada por Hermann Melville na breve narrativa “The ‘Gees”. Melville recria o ambiente de racismo que testemunhara nas suas viagens retratando de forma extremamente devastadora as relações entre os homens. Publicada pela primeira vez em Março de 1856 na *Harper’s New Monthly Magazine*, esta história é sobre interação de um pequeno grupo de marujos com os seus capitães na Nova Inglaterra. (...) Segundo ele, há dois tipos de ‘tugas”, os que vivem no mar e os que vivem em Nantucket e New Bedford. Estes últimos são sofisticados e não são tão facilmente identificáveis, pois “podem ser confundidos com cidadãos naturalizados queimados pelo sol”. No ambiente dos marinheiros não se encontram ‘tugas em posição de comando, sendo todos trabalhadores braçais que se contentam em cumprir ordens em troca de baixa remuneração (Hirsch, 2008).

Esta distinção entre dois grupos é um dos primeiros sinais que encontramos na literatura sobre segmentação da emigração cabo-verdiana em distintos grupos: os marinheiros / pescadores e os que se sedentarizaram e se tornaram empreendedores numa primeira notação de uma segmentação potencial em termos de estatuto social ou de classes sociais que emergirão no futuro. Na verdade, esta vai constituir a nossa trigésima-quinta tese: *a emigração reproduz, no destino, muitas das condições e desigualdades da origem que a migração per si não apaga. A migração, associada à segmentação profissional, em sociedades já de si segmentadas, pode contribuir para a reprodução social das desigualdades trazidas da origem.*

### **Paralelismo entre Açorianos e Cabo-verdianos: duas faces da mesma moeda**

Maria Ioannis Baganha, na que seria a sua tese de doutoramento, ao analisar as migrações de portugueses (açorianos em grande parte) para os EUA, numa lógica que se sobrepõe temporalmente à migração dos cabo-verdianos, afirma que os portugueses

---

<sup>265</sup> Cf. entre outros os trabalhos de Baganha, 1995, Baganha, 1990, Baganha, 1991, Chapin, 1989, Connell e King, 1999, Fernandes, 2004a, Harder, 1990.

<sup>266</sup> Erwin Goffman que dedicou ao estudo da questão da identidade parte da sua obra, referiu-se à ideia de identidade social aparente (Goffman, 1963) para expressar a imagem que resulta de um primeiro contacto ainda que esta não corresponda a uma identidade autoconstruída. A atribuição de um rótulo (*label*) à chegada aos EUA é um exemplo primário desta lógica.

---

chegaram ao Massachusetts como tripulantes da frota de baleeiros ou de navios mercantes da Nova Inglaterra, sobretudo em Nantucket, New Bedford ou Boston e que, cerca de 1880, aproveitaram, à semelhança de outros grupos de imigrantes, a abertura de um novo mercado de trabalho nas indústrias e ou no sector da agricultura da região para se fixarem nestas regiões (Baganha 1990, 1995). A sobreposição com a experiência migratória cabo-verdiana é, aqui, manifesta.

Também António Carreira defende que as migrações de cabo-verdianos apresentam características em comum com a emigração transatlântica portuguesa (e.g. migrações para os EUA) e, de um modo particularmente coincidente, com a emigração de outros povos insulares atlânticos, designadamente de açorianos e madeirenses para os EUA. Registos históricos comprovam a presença de Açorianos, Madeirenses, Cabo-verdianos e portugueses continentais na década de 20 do século XIX na região da Nova Inglaterra (Bannick, 1917, Carreira, 1972) e, retroactivamente, podem assinalar-se entre os pioneiros muitos ex-baleeiros que se sedentarizaram ao longo da costa da Nova Inglaterra. A partir dos anos 80 do século XIX este movimento migratório cresceu em volume, diversificou-se e aumentou os tempos de permanência nos EUA.

A historiadora americana Marilyn Halter, associando os dois fluxos migratórios (cabo-verdianos e portugueses), mostra, no entanto, que a migração de cabo-verdianos para os EUA representa apenas uma pequena percentagem do total da migração portuguesa para os EUA pelo que as características e o volume desta última tendem a ocultar as particularidades daquela (Halter 1993: 44)<sup>267</sup>. Note-se que, até 5 de Julho de 1975 (independência de Cabo Verde) as migrações cabo-verdianas faziam parte, pelo menos juridicamente, das migrações portuguesas e, na maioria dos casos, surgem estatisticamente nestas incluídas.

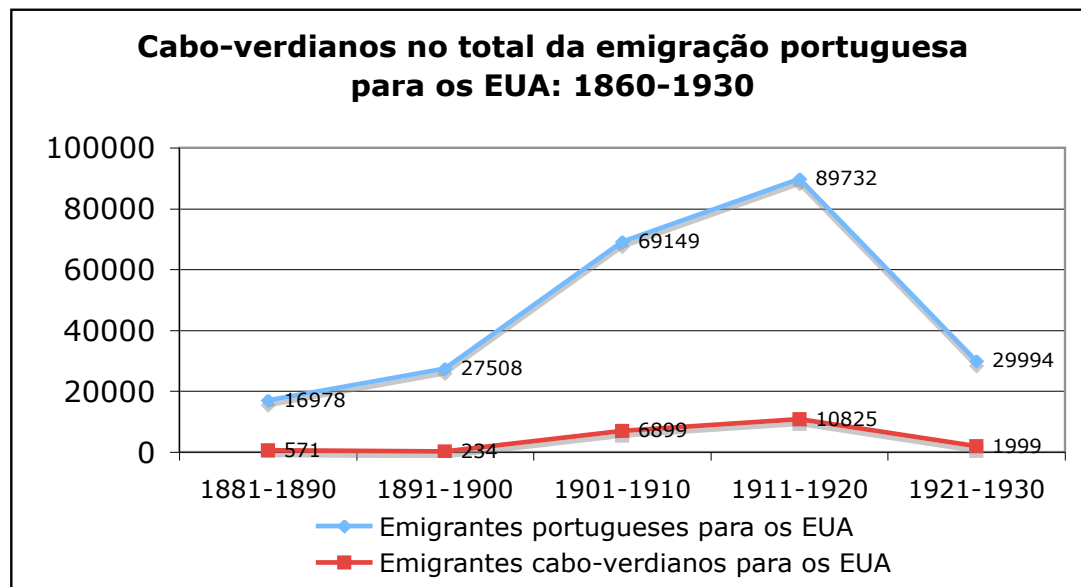
Destaca-se, nesta figura, a evolução do volume crescente de imigrantes portugueses que, neste período atinge um total de 233.331 indivíduos contra 20.528 cabo-verdianos, isto é, estes últimos correspondem a cerca de 8,8% dos portugueses. Salientamos que o maior valor da emigração portuguesa e cabo-verdiana para os EUA, e a maior percentagem desta última, foi atingida na década de 10 do século XX,

---

<sup>267</sup> Desta descrição se depreende a óbvia semelhança (ou sobreposição) entre as migrações cabo-verdianas e outros fluxos migratórios transatlânticos com origem em arquipélagos atlânticos (e.g. Madeira, Açores ou Canárias).

coincidindo parcialmente com a I Guerra Mundial e antecedendo a queda brusca que se verificou na década imediatamente a seguir.

**Fig. 5.1: Cabo-verdianos no total da emigração portuguesa para os EUA: 1860-1930**



Fonte: Halter, 1993: 44

De facto, até aos anos 20 do século XX, nos anos que precederam a grande depressão de 1929, estabelecem-se ligações fortes entre Cabo Verde e os EUA, um transnacionalismo intenso mas, obviamente não generalizado, ligando os que partiram e os que ficaram em Cabo Verde. Este grupo de imigrantes cabo-verdianos vai exercer uma influência no arquipélago de origem muito maior do que a sua proporção relativa no total da população o que era insignificante. A constatação de que a emigração continha a promessa de ser uma forma de ascensão social generaliza-se, mistificando-se, até aos nossos dias. Com a emigração para os EUA estava aberta a porta da emigração como expediente social para a escassez de recursos naturais do arquipélago. O movimento de repulsão, de repulsão voluntária, tomava aqui forma e ganhava um destino preferencial. A emigração para os EUA é, neste sentido, simbolicamente importante, mantendo-se ainda hoje como “o destino de sonho” para muitos potenciais migrantes.

### **O início da cadeia migratória cabo-verdiana**

Após a fase de sedentarização dos pioneiros da primeira vaga migratória, que permitiu o implementar de novas lógicas e estratégias migratórias, este destino vai ser

---

alimentado por contínuos fluxos de migrantes numa lógica de tradicional cadeia migratória alimentada por uma rede migratória activa. Este termo refere-se, no âmbito deste trabalho, às estruturas impessoais de informação e apoio baseadas tanto em relações familiares como de comunidade. O termo vai ao encontro do que Macdonald e Macdonald (1964) designaram por cadeia migratória e organização migratória impessoal e do que Tilly e Brown (1967) conceptualizaram como “patrocínios de parentesco” e “patrocínios de trabalho” (Baganha, 1995: 95). Como afirma Halter:

como muitos dos recém chegados ao nordeste americano nos finais do séc. XIX inícios do séc. XX, os cabo-verdianos seguiam uma lógica de cadeia migratória baseada em laços de família ou de compadrio (Halter 1993: 68).

No caso dos cabo-verdianos a "rede" é tecida em torno de um conjunto de elementos estruturantes que têm como base os laços de parentesco (*kinship*) mas que vão muito para além deste núcleo (Dicker: 1968). O compadrio, por via dos compadres e das comadres, é um elemento essencial na formação da rede migratória, onde pontuam, nomeadamente: a identificação com o país de origem; as relações de proximidade na origem (a povoação de origem, a ilha, Cabo Verde); as relações de proximidade/vizinhança nas sociedades de acolhimento -os bairros, as cidades, o país; a proximidade cultural ex. a música; a língua -importância do uso num primeiro nível do crioulo e, num segundo nível do português; a religião - redes tecidas em torno da igreja Católica ou de igrejas protestantes (ex. igreja dos Nazarenos), etc.. É óbvio que as redes que se formam em torno destes elementos são redes dinâmicas e não são constantes no Tempo e no Espaço. Por exemplo, entre uma primeira geração em que a povoação ou a ilha de origem assumem uma importância essencial<sup>268</sup> e a segunda ou terceira geração, em que a família, a língua ou a "etnicidade" constituem as principais bases para a formação da "rede" existem evidentes diferenças.

Dickers (1968), referindo-se à importância dos laços de familiaridade<sup>269</sup>, aponta um total de 4 esferas onde estas relações podem ter influência: (i) económica; (ii) social; (iii) doméstica e (iv) afectiva num exemplo de como o “capital social” de base familiar deve ser destacado:

a esfera económica inclui meramente trocas monetárias sob a forma de créditos e trocas de informação relativas a questões económicas, ou seja, informação sobre oportunidades de emprego. A esfera social envolve a troca de bens como

---

<sup>268</sup> Veja-se como a manutenção de contactos com a povoação de origem - presencial ou mediada por cartas- tende a manter-se na primeira geração e a ir desaparecendo com a segunda e terceira geração (Dicker, 1968).

<sup>269</sup> Para Dickers estes laços de familiaridade vão muito para além da formalidade dos laços de parentesco podendo resultar nomeadamente, de laços de amizade, de convivência ou de proximidade (Dicker, 1968).

---

comida, embora a transferência de comida seja secundária e contingente à troca de hospitalidade. A esfera doméstica inclui elementos de troca económica e social, mas é caracterizada essencialmente pela troca de serviços relacionados com questões domésticas e com a educação dos filhos. A esfera afectiva não inclui a troca de coisas concretas; em vez disso, inclui transacções emocionais de amor, compromisso e preocupação. Embora seja menos fácil identificá-los empiricamente, estes “bens” garantem a confirmação final ou motivação subjacente para as trocas em todas as outras esferas (Dicker, 1968: 14).

É no modo como esta rede se organiza estruturalmente e como a estrutura se torna fluida, estabelece pontes entre origem e destino e constrói o que hoje denominaríamos de mecanismos facilitadores de transnacionalismo, que a emigração cabo-verdiana deste período se constituiu, ela própria, como pioneira do transnacionalismo migratório à escala global o que deve ser relevado. *Esta constituirá a nossa trigésima-sexta tese: A estruturação da rede migratória cabo-verdiana para os EUA nos séculos XIX e início do século XX é a causa para um transnacionalismo precoce e atípico que caracteriza a migração cabo-verdiana.*

### **As rotas dos baleeiros transmutadas em rotas migratórias**

Todos estes fluxos migratórios seguiram a corrente migratória iniciada pelos pescadores de baleia<sup>270</sup> ou por marítimos tripulantes de navios e os percursos no interior dos EUA são também, muitas vezes paralelos e comparáveis (Avendano, 1982, D'Eca, 1980 [1939], Pap, 1981, Sanchez, 1998 e 1999, Wolforth, 1978). Como afirma Halter:

sem a baleia, não sou da opinião que tivesse havido uma migração de Cabo Verde para a América. As ilhas de Cabo Verde eram um ponto de paragem para a indústria baleeira. Os navios, maioritariamente oriundos de New Bradford, Massachussets, faziam paragens regulares nas ilhas de Cabo Verde para abastecimento e sal. Quando a indústria baleeira entrou em declínio no final do séc. XIX, os capitães dos navios baleeiros começaram a sentir dificuldades em recrutar tripulação para os seus barcos. Tendiam a contratar grupos diversificados de qualquer das formas, mas os jovens marinheiros ianques já não estavam interessados em servir. Assim, quando paravam nas ilhas cabo-verdianas, os jovens homens das ilhas, ansiosos por encontrar formas de sobrevivência, aproveitavam a oportunidade de trabalhar nestes navios (Halter, 2009).

É no próprio Melville que podemos ver não apenas esta forma indistinta de observar portugueses continentais, madeirenses, açorianos ou cabo-verdianos (Hirsch, 2008):

---

<sup>270</sup> A importância dos cabo-verdianos na pesca da baleia está bem visível no facto do romance “Moby Dick” de Hermann Melville fazer referência aos pescadores cabo-verdianos. O famoso arpoeiro Dago era cabo-verdiano. O navio baleeiro Essex (EUA) foi atacado em 1820 na ilha do Maio por um cachalote enfurecido e afundou-se. Este acontecimento foi tão comentado nos Estados Unidos quanto o naufrágio do Titanic no século XX. Foi este o episódio que inspirou Herman Melville a escrever “Moby Dick”. O historiador Nathaniel Philbrick, por sua vez, reconstituiu a história deste naufrágio na obra “No coração do mar” (Hirsch, 2008).

---

recrutam os marinheiros de Cabo Verde por não exigirem salário, violentos distribuem generosas quantidades de bofetadas, tabefes e socos. Mas é principalmente na acção de recrutar os marinheiros, que em muito lembra um leilão de escravos, que são retratados de modo corrosivo, como se depreende das instruções que o narrador oferece a um capitão inexperiente:

“Fique diante dele a uns três passos para que o olho, como um tiro, possa ver o tuga [gee] de cima a baixo, com um olhar perceber toda a sua forma e estrutura – como ele se parece na cabeça, se a carrega direito; as suas orelhas, são compridas demais? Como são as suas juntas? As suas pernas, o tuga [gee] consegue firmar-se nelas? (...) Qual o estado do seu peito? Etc., etc.. Isto para o esqueleto e para a parte inferior. Para o resto, chegue bem perto, ponha o centro da pupila do seu olho – coloque-a como se fosse dentro do olho do tuga [gee]; mesmo como um olho de gato, suavemente, mas com firmeza, e observe se há uma mancha ou um traço de vício saindo” (Melville e Hayford, 1987: 349)<sup>271</sup>.

Esta associação entre grupos distintos, *de jure* todos portugueses, que partilham características sociais, inserções laborais e destinos migratórios mas que, ao mesmo tempo, possuem particularismos sócio-culturais específicos, que os afastam de uma homogénea definição sociológica, vai manter-se ao longo de uma boa parte do ciclo migratório para os EUA e ter implicações no modo como os emigrantes cabo-verdianos e os seus descendentes<sup>272</sup> vão construir a sua identidade “étnica” colectiva no destino, opondo-se, associando-se ou assimilando-se aos outros grupos de “portugueses de jure”; usando esta identidade para se oporem, associarem ou se assimilarem a outros grupos com os quais contactam na sociedade de destino de que passam a fazer parte. Dedicaremos, mais adiante, espaço a esta discussão.

Por agora dediquemos algumas páginas à descrição da migração cabo-verdiana para os EUA e às consequências desta migração na construção secular de uma “identidade étnica transnacional cabo-verdiana”. A relevância de alguns dos factos aqui descritos é de tal forma explícita que a sua apresentação contribuirá para sedimentar argumentos em torno da influência da emigração cabo-verdiana na construção de uma identidade “étnica” transnacional partilhada por cabo-verdianos e seus descendentes dentro e fora do arquipélago.

---

<sup>271</sup> “Get square before him, at, say three paces, so that the eye, like a shot, may rake the ‘Gee fore and aft, at one glance taking his whole make and build – how he looks about the head, whether he carry it well; his ears, are they over-lengthy? How fares it in the withers? His legs, does the ‘Gee stand strongly on them? His knees, any Belshazzar symptoms there? How stands it in the region of the brisket? etc., etc. Thus far for bone and bottom. For the rest, draw close to, and put the centre of the pupil of your eye – put it, as it were, right into the ‘Gee’s eye; even as an eye-stone, gently, but firmly slip it in there, and then note what peck or beam of viciousness, if any, will be floated out” (Melville e Hayford, 1987: 349).

<sup>272</sup> A questão de como tratar conceptualmente os diferentes grupos de imigrantes e seus descendentes tem constituído uma questão central no plano teórico e analítico das diferentes disciplinas que tomam estes grupos como objecto de estudo. Conceitos síntese como os de: imigrante; segunda geração; descendentes de imigrantes; geração 1.5 ou geração 2.5 têm sido criados ao longo do tempo numa tentativa de reduzir a complexidade e tornar as abordagens teóricas compreensíveis.

---

## **Diversas vagas migratórias: a construção de diversas “comunidades étnicas”**

De acordo com Joe D’Alessandro, a emigração cabo-verdiana para os EUA pode ser dividida, pelo menos, em três vagas distintas:

- (i) a primeira vaga decorreu no século XIX (1850-1899);
- (ii) a segunda vaga no início do século XX (1900-1924); e
- (iii) a terceira vaga na segunda metade do século XX (pós 1957) (D’Alessandro, 1983).

Sem querermos entrar numa controvérsia vã com o autor, parece-nos que podemos propor um faseamento alternativo capaz de melhor explicar as especificidades de diferentes vagas migratórias. Assim, a nosso ver, a primeira e segunda vaga de D’Alessandro devem ser associadas e devemos alargar a sua vigência à grande crise de 1929/1930. A segunda vaga deverá ter início após a II Guerra Mundial e teve o seu término com as alterações políticas de 1975 (independência de Cabo Verde e alteração das leis portuguesa e cabo-verdiana de nacionalidade (esta última alterada ainda em 1981 por Portugal com reflexos retroactivos<sup>273</sup>). A terceira vaga migratória seria aquela que em que ainda decorre o actual fluxo migratório de Cabo Verde para os EUA, mas que deve incluir a migração de cabo-verdianos ou seus descendentes com origem noutros destinos migratórios para os EUA (e.g. de S. Tomé, de Portugal, da Holanda).

Resumindo, teríamos assim como proposta alternativa o seguinte faseamento:

- a) a primeira vaga decorreria até ao final dos anos 30 do século XX e teria início ainda no século XVIII (1750-1930);
- b) a segunda vaga decorreria na segunda metade do século XX até à independência de Cabo Verde (1957-1975);
- c) acrescentaríamos ainda uma terceira vaga que decorreria desde a independência até ao presente (1975-...) e que, uma análise mais fina revelará, certamente, uma segmentação em diferentes sub-vagas. Este faseamento permite-nos integrar dados históricos da presença de cabo-verdianos no início do século XIX na Nova Inglaterra e também integrar a dimensão do pós independência que gera um novo tipo de fluxo migratório conceptualmente distinto dos anteriores.

---

<sup>273</sup> Ver capítulo sobre Portugal neste trabalho (cap. 7).

---

Estas diferentes vagas migratórias podem ser analisadas de acordo com as características dos emigrantes que as constituem e que, de certo modo, lhes conferem características autónomas nas interações que desenvolverão na sociedade de destino. Debrucemo-nos sobre estas especificidades numa tentativa de uma melhor compreensão desta emigração e das especificidades da sua inserção na sociedade norte-americana desde o século XVIII aos nossos dias.

### **A primeira vaga (1750-1930) ou a construção da rede migratória cabo-verdiana**

Os emigrantes cabo-verdianos para os EUA são, no início da primeira vaga migratória, maioritariamente do sexo masculino mas, à medida que ocorre uma sedentarização surge paulatinamente, como seria de esperar, um maior equilíbrio entre géneros. De realçar porém, que, de acordo com as listas de passageiros, consultadas por Deidre Meintel, os registos de mulheres e crianças a bordo dos navios, pelo menos após a guerra civil dos EUA, permite afirmar que uma parte destes migrantes eram já famílias que se propunham fixar nos EUA (Meintel, 2002). Alguns marinheiros ou baleeiros de forma isolada ou em grupo foram, por razões várias, fixando-se em terra e reconstruíram a sua vida no país de destino (Greenfield, 1976). Imediatamente após a sua sedentarização, iniciou-se o processo de reunificação familiar através do usual processo de «carta de chamada» (que permite afirmar o sancionamento político por parte do governo das ilhas ou, pelo menos, uma passividade de acção que não penalizaria esta migração) e/ou da reunificação familiar um dos pilares da estruturação de redes migratórias. Esta constatação está bem documentada através de múltiplos relatos semelhantes aos seguintes:

muitos patrícios usaram a carta de chamada como instrumento para emigrar (...) este documento era obtido através do consulado de Portugal e consistia num termo de responsabilidade pela pessoa que estaria sendo beneficiada pelo documento. Através dele conseguia-se trazer um irmão, a esposa ou até mesmo uma família inteira, deixada para trás, à espera de oportunidade de também emigrar<sup>274</sup>.

Para poupar dinheiro, a maior parte dos homens vivia em pensões geridas por cabo-verdianos que tinham emigrado antes. Habitualmente, optavam por viver em casas geridas por familiares, se estivessem disponíveis. No entanto, muitos dos que não tinham familiares aqui iam para casas nas quais viviam os seus companheiros de trabalho. Uma grande parte destes homens tinham vindo para os Estados Unidos por aqui terem familiares que sabiam poder ajudá-los a começar. Mas mesmo os que não tinham compatriotas não se deparavam com um ambiente hostil. Frequentemente, o facto de haver já em Providence pessoas

---

<sup>274</sup> in [http://www.umassd.edu/SpecialPrograms/CaboVerde/acdb\\_emig.html](http://www.umassd.edu/SpecialPrograms/CaboVerde/acdb_emig.html) consultado a 13.02.2007.



---

da sua ilha era suficiente para garantir que não se sentiriam sozinhos quando chegassem (Dicker, 1968: 11).

### **Reagrupamento familiar: o primeiro passo para a sedentarização**

Em paralelo com a emigração masculina, à medida que mais e mais cabo-verdianos se sedentarizavam e/ou passavam períodos mais longos nos EUA, mais mulheres e crianças passavam a usar o serviço de pacotes transatlânticos e a emigrar numa lógica de reagrupamento familiar (Sanchez, 1999). Marilyn Halter resume esta lógica do seguinte modo: “quando estes jovens decidiam tentar a sua sorte neste lado do Atlântico, observávamos o início da sedentarização de famílias aqui, pois as mulheres e crianças também se mudavam e emigravam” (Halter, 2009).

Estes cabo-verdianos, originários sobretudo da ilha de Brava, num primeiro momento, fixaram-se na Nova Inglaterra, outros procuraram viver o sonho Americano e seguiram a “corrida do ouro” ou a construção das linhas de caminho de ferro na Califórnia (Rogers, 1980: 198)<sup>275</sup> dispersando-se pelo território norte-americano. Outros re-emigraram para destinos como o Havai onde trabalharam como trabalhadores agrícolas e em plantações de cana-de-açúcar em paralelo com madeirenses e portugueses continentais (Fernandes 2004). Alguns outros iniciaram uma migração circular entre Cabo Verde e a América do Norte ou iniciaram uma carreira migratória mais ou menos longa, percorrendo diversas profissões e regiões e regressando a Cabo Verde aquando da velhice (Almeida *et al.*, 1978)<sup>276</sup>. Aos poucos, com a consolidação de uma comunidade cabo-verdiana na costa leste dos EUA, sobretudo no sudeste da região da Nova Inglaterra, a emigração para a América do Norte foi alterando o seu mecanismo de atracção de novos emigrantes que deixam de estar dependentes dos barcos baleeiros ou de “cartas de chamada” para, devido ao aparecimento de carreiras de transporte regulares, ficarem dependentes apenas da “rede migratória” entretanto consolidada. Resumindo, este primeiro fluxo de pioneiros, transforma-se, pouco a pouco, numa corrente migratória que se vai sedentarizando<sup>277</sup> principalmente em cidades ao longo da costa norte-americana da Nova Inglaterra (Boston, Brockton, New Bedford, Providence, Pawtucket, ilha de

---

<sup>275</sup> Os cabo-verdianos da Califórnia trabalharam também na agricultura como rancheiros, jardineiros ou trabalhadores rurais (Rogers, 1980).

<sup>276</sup> Neste, como em vários outros casos, é na literatura cabo-verdiana que encontramos as melhores descrições destes acontecimentos. Veja-se, a propósito, a obra de Henrique Teixeira de Sousa (1987) *Xaguete*, Publicações Europa-América, Mem-Martins.

<sup>277</sup> Como afirma Carreira “as condições a bordo dos baleeiros eram bastante duras. Daí que muitos tripulantes evadiam-se nos portos americanos e procuravam trabalho em terra” (Carreira, 1977b: 163).

---

Nawtucket, etc.), onde ainda hoje permanecem os seus descendentes, mas com núcleos importantes dispersos em outros Estados norte-americanos como o Havai, a Florida ou a Califórnia. Uma das características da emigração cabo-verdiana para os EUA é, no entanto, a sua relativa concentração geográfica nos Estados da Nova Inglaterra (e nestes em específicas localidades e bairros) com implicações importantes no processo de integração e assimilação e/ou na sua identificação transnacional.

### **A emigração para a “América” como a raiz do transnacionalismo cabo-verdiano**

É ao analisar a emigração cabo-verdiana para os EUA, sobretudo na fase de transição entre a primeira e a segunda vaga migratória, isto é *circa* 1900, que encontramos o que Deidre Meintel apelidou de “raízes do transnacionalismo” cabo-verdiano (Meintel, 2002). As consecutivas e regulares ausências, no mar ou na “América”, seguidas de períodos temporários de sedentarização em Cabo Verde implicaram, para estes migrantes cabo-verdianos, o desenvolvimento de estratégias de manutenção de vidas partilhadas entre o país de origem e o país de destino (ou a vida no mar por longos períodos). Na verdade, o facto de deixarem o país de origem para melhorarem as suas possibilidades económicas ou o seu nível de vida<sup>278</sup> não implicava uma quebra total dos laços que os ligavam ao país de origem mas, ao mesmo tempo, estes migrantes, criavam, desenvolviam e mantinham ligações no país de destino<sup>279</sup>. Em muitos casos viviam mesmo entre duas sociedades<sup>280</sup>. Esta dinâmica de multi-polar integração social, vai ser conceptualizada, muitos anos mais tarde, como “transnacionalismo” (Basch *et al.*, 1994, Schiller *et al.*, 1992a e 1992b). Ou seja, embora o conceito de “transnacionalismo” seja de cunhagem recente há razões para acreditarmos que o fenómeno subjacente seja bem mais antigo<sup>281</sup> e, o caso da emigração de cabo-verdianos para os EUA no século XIX-XX, mostra-nos exemplarmente algumas das suas características. De facto, os processos contidos numa partilha de uma vivência social entre duas sociedades diferentes estão, no caso cabo-verdiano, alicerçados num conjunto de pré-condições que foram sendo

---

<sup>278</sup> Como afirmava um dos cabo-verdianos de Brava emigrante nos EUA em 1906 e citado em Meintel: “Não nos faltava comida mas não tínhamos sapatos” (Meintel, 2002).

<sup>279</sup> Em muitos casos mantinham até duas famílias. Uma na origem e outra no país de destino suportando financeiramente ambas o que, necessariamente, contribui para a manutenção de elos transnacionais.

<sup>280</sup> No ano de 1868, foi fundado o Seminário-Liceu de São Nicolau para onde serão enviados os filhos dos emigrantes da América o que como veremos iria influenciar o movimento nativista.

<sup>281</sup> Este é mais um exemplo de que as “categorias de análise” e as “categorias de prática” podem ser descoincidentes temporalmente. De facto, podíamos até ir mais longe e afirmar que o transnacionalismo (antes de ser conceito, tal como hoje epistemologicamente o entendemos) é um fenómeno social que acompanha os fluxos migratórios desde há muitas décadas e que a partilha (pelo menos parcial) entre a origem e o destino sempre existiu.

---

paulatinamente criadas ao longo do século XIX e que encontram as suas raízes nos EUA dos séculos XIX-XX. *Para irmos mais longe gostaríamos de afirmar, na nossa trigésima sétima tese, que não só as raízes do transnacionalismo cabo-verdiano estão já presentes em séculos anteriores como que é nessas raízes que encontramos a base de muitas características actuais deste transnacionalismo e, também, de muitas influências sócio-culturais recíprocas.* Vejamos três exemplos de indicadores deste transnacionalismo: os paquetes-veleiros; a comunicação e os casamentos.

### **A importância dos meios de comunicação: os veleiros como agentes de transnacionalismo**

É fácil de compreender que, no âmbito de uma emigração que se vai estruturar numa rede social, os elos da cadeia migratória ligassem inicialmente específicas ilhas (primeiro a Brava e, posteriormente, o Fogo e Santiago) e específicos destinos (e.g. Bridgeport, Newport, New Bedford). Talvez seja importante, no entanto, sublinhar, desde o início, a importância dos veleiros neste estruturar dos elos da cadeia migratória. O desenvolvimento de “carreiras migratórias regulares” vai constituir mais uma das singularidades da emigração cabo-verdiana para os EUA, a ligação fácil entre origem e destino, que permitia uma fluidez migratória excepcional. Afirmo Luís França que “bastava ter dinheiro para pagar as passagens ou conseguir alguém que ficasse de fiador, para os candidatos seguirem para aquele país nos veleiros que, regularmente, faziam a ligação com as ilhas e, deste modo, a colónia cabo-verdiana ia aumentando” (França *et al.* 1992 : 44).

De acordo com Greenfield (1976) foi o papel desempenhado pelo desenvolvimento da marinha mercante cabo-verdiana, herdeira da marinha baleeira, e que verdadeiramente permitiu aos cabo-verdianos na Nova Inglaterra uma estruturação de redes sociais centradas numa geografia arquipelagária dispersa, o “mundo cabo-verdiano” como lhe chamámos num outro texto (Góis, 2002). O início da construção de uma nova realidade social, que já não assenta na ideia exclusivista e fechada de uma nação e um território, mas numa nova forma de organização social colectiva:

a marinha mercante permitiu aos membros da colónia cabo-verdiana na Nova Inglaterra interagir mais com outros cabo-verdianos, tanto nas ilhas como nas outras cidades portuárias, do que interagiam com os (outros) residentes de Nova Inglaterra. Dessa forma, o seu mundo social continuava a ser cabo-verdiano, separado por oceanos, mas ligado pelos seus barcos. Para a maior parte dos membros da comunidade não era exagero dizer que Nova Inglaterra e as ilhas de Cabo Verde (e talvez outras cidades portuárias na Europa e África para as quais

---

os cabo-verdianos haviam emigrado e nas quais se tinham fixado) eram na realidade os extremos geográficos de um único universo sócio económico. Nesse universo, falavam crioulo, associando-se e interagindo com outros cabo-verdianos. Os seus desejos e aspirações eram cabo-verdianos, assim como a estrutura de apoio institucional para a sua vida emocional. As suas retribuições eram obtidas não da América, das suas gentes ou instituições, mas de outros cabo-verdianos do seu mundo disperso geograficamente, mas muito integrado. Consequentemente, não tinham necessidade de saber, nem se importavam com aquilo que os seus vizinhos não cabo-verdianos pudessem pensar ou dizer sobre eles. Embora vivessem na América não faziam parte dela, não se sentindo incomodados com o que esta pudesse pensar deles (Greenfield, 1976: 6).

Tão cedo no tempo como na segunda metade do século XIX, estava já estabelecida uma rota regular de paquetes, normalmente antigos baleeiros reconvertidos<sup>282</sup>, que faziam a viagem Cabo Verde - Nova Inglaterra - Cabo Verde, geralmente duas vezes por ano, permitindo um comércio regular e uma circulação de bens, mercadorias e pessoas (Cohn e Platzer, 1978). Esta carreira regular dos paquetes, em geral veleiros ou barcos mistos, (conhecida como *PacketTrade* ou *Brava Packet Trade*) continuou de forma saliente até aos anos 30 do século XX tendo oficialmente terminado com a última viagem do *Schooner Ernestina*<sup>283</sup> (apenas) em 1965 (Lobban *et al.*, 1985: 33)<sup>284</sup>. David Tyack caracteriza este processo demonstrando o seu funcionamento enquanto veículo de comunicação transoceânico:

chegavam a Cabo Verde na Primavera carregando consigo uma vasta colecção de bens de comércio, incluindo víveres, roupa, e tudo o que é necessário numa casa - panelas e frigideiras, cadeiras de baloiço, candeeiros a óleo, e por aí fora, muitas famílias. Na viagem de regresso, traziam tantos passageiros quanto possível. Os paquetes (*schooners*) construídos para 50 ou 60 pessoas transportavam cerca de uma centena de passageiros legais e 40 membros da tripulação, acompanhados ainda por passageiros clandestinos destinados aos *cranberry bogs* de Cape Cod, bem como por animais vivos, que seriam mortos e consumidos durante a viagem (Tyack 1952).

Estes paquetes funcionavam verdadeiramente como pontes entre as ilhas da origem, em especial de Brava e do Fogo, e as ilhas de destino na Nova Inglaterra (e.g. Providence, RI, New Bedford, MA, etc.). A vida social nas duas localizações decorria muitas vezes dependente destes barcos e o seu ritmo influenciava os extremos da sua rota. Como sintetiza Marilyn Halter a ligação era verdadeiramente estruturadora de relações sociais:

---

<sup>282</sup> O que em si é também um facto interessante porque demonstra a capacidade adaptativa e a continuidade nos processos utilizados por estes migrantes para encetarem a sua migração.

<sup>283</sup> Cf. <http://www.ernestina.org/>. Este navio é simbolicamente importante para os cabo-verdianos e para os cabo-verdianos-americanos ao ponto de ter sido oferecido pelo Estado de Cabo Verde ao povo dos EUA como agradecimento pelo acolhimento dos emigrantes cabo-verdianos.

<sup>284</sup> As viagens de paquete foram sendo progressivamente substituídas pelas rotas regulares das companhias aéreas, sobretudo após a segunda guerra mundial.

---

a chegada e partida dos navios estabelecia uma ordem temporal na vida das comunidades cabo-verdianas de ambos os lados do Atlântico. Casamentos e batizados eram agendados para depois da sua chegada a Cabo Verde, enquanto a sua chegada a New Bedford e outras cidades portuárias na Primavera era considerada um momento alto do ano, um momento no qual os imigrantes e os cabo-verdianos nascidos na América davam as boas vindas num ambiente festivo aos recém chegados das ilhas. (...) A partida dos barcos no Outono representava novamente uma ocasião para os diversos sectores da comunidade estabelecerem contacto entre si (Halter, 1993: 3).

Alguns destes emigrantes cabo-verdianos, necessariamente uma minoria de entre o universo total, tornar-se-iam emigrantes temporários regulares (no que hoje conceptualizaríamos como migrações sazonais e/ou migrações circulares), e partilhavam, literalmente, a sua vida entre o arquipélago e os Estados Unidos da América ao sabor das necessidades. Halter refere-se ao facto de estes migrantes irem trabalhar para os mesmos patrões em anos sucessivos e retornarem a Cabo Verde já contratados para a época seguinte (Halter, 1993: 75), num claro indício de uma (precoce) sazonalidade migratória ainda hoje presente no sector agrícola de muitos países. Alguns destes cabo-verdianos ficavam (temporária ou permanentemente) nos EUA concentrando-se junto de conterrâneos e formando verdadeiras “comunidades” (no sentido de Tönnies) com fortes ligações transnacionais. Esta ideia está bem expressa em Luíz Silva (2006):

é a partir do século XIX que verdadeiramente começa a emigração livre para a América. Os cabo-verdianos assumem a responsabilidade de organizar as suas próprias viagens, construindo os seus barcos, formando os seus capitães e marinheiros, o que traduz desde já o desejo de autonomia dos cabo-verdianos. Já o facto de partir constituía um acto de libertação. Mas levavam também uma tradição cultural, usos e costumes tão importantes, símbolos também da autonomia cultural, que os ligava umbilicalmente com Cabo Verde e doutro lado servia de elo de afirmação de pertença a um sítio, a um local, a uma ilha, mesmo se a ideia da nação não existisse. São esses elementos culturais que permitiram que os cabo-verdianos sobrevivessem unidos, social e culturalmente, durante dois séculos na América. São os elementos culturais que lhes deram a noção da sua cabo-verdianidade, de terem cultura própria e direitos a nação e a independência (Silva, 2006).

Um outro nível de análise que importa sublinhar. refere-se à existência de diferentes níveis de transnacionalismo<sup>1</sup>, ou se preferirem, de uma necessária segmentação interna do transnacionalismo. Por exemplo, o transnacionalismo pode ser local, regional ou nacional. Períodos longos de residência podem estimular a identificação com comunidades na região de acolhimento sem que essas ligações sejam transferidas (ou transferíveis) para o todo nacional do país de acolhimento. Vários autores referem-se mesmo ao facto de normalmente os laços de identificação mais fortes, os

---

indícios de transnacionalismo e de práticas transnacionais, ocorrerem entre os locais de origem e os seus satélites no país de destino (Levitt, 2001a e 2001b, Smith e Guarnizo, 1998, Smith, 1998b).

A concentração em bairros de grandes cidades ou em vilas e cidades mais pequenas, em bairros cabo-verdianos, verdadeiros bairros “étnicos” (*ethnic neighbourhoods*) contribuindo para a formação de um espírito de grupo e para a manutenção de tradições trazidas ou herdadas da origem. Por sua vez, estas tradições necessitavam de ser alimentadas por produtos, bens e notícias (o que acontecia devido à carreira dos paquetes) o que ajudou à manutenção de um nível de transnacionalismo directamente dependente das comunicações, da sua regularidade e da sua democraticidade.

Este transnacionalismo muito deve ao desenvolvimento da marinha mercante cabo-verdiana (de índole totalmente privada o que é de destacar), herdeira da marinha baleeira norte-americana, fruto de uma capacidade de empreendedorismo e de adaptação dos cabo-verdianos a uma mudança económica estrutural radical. É neste sentido que podemos afirmar que a presença de um transnacionalismo potencial muito deve à existência de uma rota regular entre o arquipélago de Cabo Verde e os locais de destino dos cabo-verdianos nos EUA que permitem manter uma ligação regular ao local de origem. Afirma Leo Pap:

apesar da indústria baleeira ter entrado em declínio no final do século XIX (devido à descoberta do petróleo na Pensilvânia, que substituiu o óleo de baleia como combustível doméstico), os cabo-verdianos mantiveram a indústria até ao início do século XX. Durante a década de 20, os cabo-verdianos compraram e reconverteram a maior parte dos navios baleeiros em “paquetes” ou barcos de passageiros e cargas, o que mais tarde veio a favorecer a entrada de cabo-verdianos no país (Pap, 1981: 83 e 133).

Afirmámos anteriormente que «a circulação migratória acelera necessariamente o potencial de transnacionalidade, aumenta a rede de dependências mútuas entre os que partem e os que ficam, tanto no país de origem como em destinos migratórios divergentes» (Góis, 2006: 254) e que, «para além dos intuitos próprios de uma migração laboral que essa circulação migratória pretende conjunturalmente preencher, existe toda uma outra série de lógicas que lhe estão associadas e que vão muito mais além desta (mera) vertente» (Góis, 2006: 281). A primeira das condições para este transnacionalismo é, portanto, a existência de meios de comunicação ou transporte que tornem possível uma movimentação regular de pessoas, mensagem, bens ou

---

mercadorias entre país de origem e país de destino. A análise de Nancy Foner mostra que na viragem do século XIX para o século XX Nova Iorque era já um dos extremos de uma ligação transnacional para os imigrantes italianos que mantinham uma ligação com o território de origem e que, em muitos casos, para ele retornavam após um período migratório. Também aqui a existência de paquetes regulares tornava esta ligação transnacional possível (Foner, 1997)<sup>285</sup>.

*A existência de rotas ou de vias de transporte de pessoas, bens e informação, é, afirma-se aqui, uma das variáveis determinantes para a existência de transnacionalismo o que constitui a nossa trigésima-oitava tese.*

Numa época em que as comunicações eram ainda rudimentares esta era a forma encontrada para fazer viajar pessoas, bens, mensagens e mercadorias (o célebre *bidon*). Por exemplo, o envio de remessas por intermédio de imigrantes circulares e o fácil acesso ao arquipélago que as carreiras regulares dos veleiros permitiam aumentaram necessariamente os níveis de transnacionalismo potencial que favoreceram a manutenção de laços em sociedades distintas. Com esta regularidade de comunicação e de transporte era possível deixar parte da família na origem e manter o seu sustento regular.

As redes de comunicação actuais são as herdeiras da rota dos paquetes, aviões e internet são, (duas vezes o verbo) no caso cabo-verdiano, uma actualização dos baleeiros reconvertidos executando hoje as funções outrora desempenhadas por aqueles. No caso da migrações para São Tomé e Príncipe, a ausência destes (ou de similares) meios de comunicação desconecta comunidades na origem e comunidades no destino e as suas consequências são múltiplas e complexas, implicando, em última análise, mesmo a perda de elementos identitários ou de ligação social, quebrando a cadeia que liga Origem e Destino (Nascimento, 2003). A comunicação é a Comunicação e sem Comunicação não há comunicação quebrando-se elos sociais, desconstruindo-se a sociedade. Tal como afirmado por Luhmann (2007) a sociedade é pura comunicação e toda a comunicação é sociedade numa metáfora que aqui aplicada e parafraseada se revela pleno de sentido.

---

<sup>285</sup> A comparação entre os fluxos dos cabo-verdianos e o dos italianos através do olhar do transnacionalismo torna-se assim pertinente sendo embora um estudo que está por fazer.

---

A comunicação, em sentido lato, é o principal mecanismo de reprodução social e sociológica. A comunicação na sua forma constitutiva primária, isto é, definida como código ou como sistema de diferenças, é interrompida pela ausência de veículos (da possibilidade de mobilidade) e os grupos que antes dela dependiam para a sua reprodução social vêem-se desta forma isolados (Luhmann 2007), perdendo paulatinamente características comuns por via de evoluções não coincidentes. Nestes contextos, práticas sociais dissemelhantes, sem contacto entre si, só por mera coincidência tenderão a assumir formas sobrepostas. Ao invés, a existência de veículos fiáveis de comunicação (como no caso de EUA - Cabo Verde) mantêm os elos da cadeia activos e a reprodução social, ainda que a longa distância, torna-se possível. Voltaremos a esta ideia.

### **As mensagens escritas e orais como elos de ligação transnacional**

Os paquetes eram utilizados para enviar cartas, mensagens, documentos, e “*mantenhas*” (do português *manter*), votos de saudação ou solidariedade entre famílias e amigos entre os EUA e as ilhas de Cabo Verde (*Deus o mantenha*). Numa época de analfabetismo generalizado, as mensagens, na maioria das vezes não escritas, seguiam (quase) sempre por via de um patrício-portador que as comunicava oralmente ao destinatário, três ou mais meses depois de as ter escutado no outro extremo do atlântico<sup>286</sup>. As cartas eram guardadas para ocasiões ou relatos mais sérios ou de vital importância pois implicavam quase sempre um tradutor/leitor na América e outro tradutor/leitor em Cabo Verde. Tinham ainda a importante função de levar as remessas [ou não contendo dinheiro (a chamada *carta seca*) deixando os receptores contrariados]. Estas mensagens ou cartas demoravam também muito tempo a ir e regressar. Como se depreende as mensagens vinham ao sabor do vento (nos veleiros) mas também, por vezes, se perdiam. Os naufrágios (ou a morte dos portadores) deixava meses ou anos seguidos os receptores sem notícias de cá ou de lá, suspendia as vidas partilhadas na América e em Cabo Verde, cortava laços entre casais, entre estes e os filhos, implicava a pobreza de quem esperava o dinheiro das remessas. As

---

<sup>286</sup> Na falta de trabalhos científicos que retratem esta realidade recomendamos a leitura de Henrique Teixeira de Sousa, escritor cabo-verdiano de referência, que num dos seus romances *Ó mar de tórbidas águas* retrata a emigração cabo-verdiana para os EUA neste tempo de veleiros. Teixeira de Sousa, que viveu a sua infância na América, filho de “capitão de ilhas e costas”, escreve este romance inspirado numa morna de Eugénio Tavares (também ele ex-emigrante nos EUA), para descrever uma viagem de retorno de emigrantes a Cabo Verde. Por seu turno, Baltasar Lopes, no seu romance *Chiquinho*, talvez o romance nacional de Cabo Verde, descreve a vida dos emigrantes em New Bedford, que ele bem conheceu desde a infância através das cartas dos emigrantes. Voltaremos a falar destes autores, destas obras e da sua importância estruturante na ideologia proto e pós-colonial e da identidade colectiva cabo-verdiana.



---

consequências da suspensão das práticas transnacionais eram devastadoras para os indivíduos ou famílias envolvidas. A vantagem de poder usar a língua materna (o crioulo, a língua da intimidade), em vez da utilização de uma língua intermediária (o português, a língua dos contactos formais, nem sempre dominada pelos cabo-verdianos de origens mais rurais), facilitava a comunicação e acentuava a preferência pela oralidade.

As mensagens viajavam ao sabor do vento e demoravam o tempo das viagens dos veleiros, isto é, exactamente o mesmo tempo que demoravam as cartas mas, ao contrário destas, tinham um impacto maior nas relações interpessoais pois permitiam ir além das mensagens e construir uma relação de cumplicidade entre pontos geográficos distantes. A mensagem era o texto e o seu contexto. A definição destas práticas como transnacionais torna-se particularmente evidente se adoptarmos uma definição abrangente de transnacionalismo, tal como sugerida por Grosfoguel e Cordero-Guzmán e que inclua quer os migrantes que mantêm múltiplos relacionamentos através de uma forte circulação física entre o país de origem e de destino, quer os que mantêm estes relacionamentos através de outros meios (envio de remessas, envio de bens, contactos com o país de origem, etc.) (Cordero-Guzmán *et al.*, 2001). Trata-se, no essencial, de um conjunto de actividades assentes na manutenção de contactos mais ou menos regulares entre emigrantes e, sobretudo, os seus locais de origem, neste caso as ilhas ou as ribeiras, facilitados pela rede de comunicação e transportes existente. Marilyn Halter descreve estes processos de um ponto de vista do porto de chegada:

quando os paquetes chegavam ao porto, era sempre um dia de celebração e entusiasmo para aqueles que esperavam os seus entes queridos; se estivesse um dia bonito, as pessoas estariam no convés e os amigos nas docas. Era sempre anunciado no jornal diário de New Bradford o número de barcos a chegar, quem vinha a bordo...criava-se de facto uma atmosfera acolhedora e entusiasmante. Podemos já ter ouvido histórias horríveis de emigrantes que sobrevivem a Ellis Island, entram no centro de reprocessamento, e depois chegam a Manhattan e depararam-se com todos os tipos de pessoas preparadas para os explorar, e ficam sem saber para onde ir. Mas nas pequenas cidades portuárias, existiam comunidades e as pessoas apoiavam-se entre si (Halter, 2009).

Este era, é claro, um transnacionalismo de tempo lento mas, sem dúvida, o tempo de um transnacionalismo personalizado<sup>287</sup>. As vidas destes homens e mulheres eram partilhadas entre dois países (ou dois locais) mas com um desfasamento que as

---

<sup>287</sup> Utilizamos aqui a expressão transnacionalismo de tempo lento por oposição a um transnacionalismo instantâneo que, através do telemóvel, de SMS ou da internet, parece caracterizar o tempo actual (Leung 2005).

---

(lentas) comunicações provocavam mediado, muitas vezes por transmigrantes no *strictu senso* da expressão (Basch *et al.*, 1994, Schiller *et al.*, 1992a e 1992b, Schiller *et al.*, 1992c).

### **Endogamia grupal como uma das causas para o fechamento social**

Um outro exemplo de transnacionalismo precoce pode ser encontrado no modo de vida destes imigrantes nos EUA que, não invulgarmente, partiam jovens e solteiros, regressavam ao fim de uns anos para se casarem e logo re-emigravam deixando a família no arquipélago e mantendo uma vida partilhada (não raras vezes apenas imaginariamente) entre dois países diferentes. Deidre Meintel explicita este transnacionalismo:

nesta altura os imigrantes eram na maior parte camponeses, muitos dos quais perpetuavam o padrão antes estabelecido no qual os homens se ausentavam por longos períodos e as mulheres permaneciam em Cabo Verde. Os jovens do sexo masculino que emigravam pela primeira vez ainda adolescentes reuniam dinheiro suficiente para construírem uma família depois de alguns anos de trabalho no mar ou nos Estados Unidos. A uma breve corte/namoro, e depois casamento, seguir-se-ia o regresso do migrante aos Estados Unidos. Até regressar definitivamente a Cabo Verde, era possível que só visse a esposa e os filhos uma vez a cada dois ou três anos. Muitos homens que passavam 20 ou 30 anos fora, regressavam apenas para viver com as esposas na velhice. (Muitas vezes, mantinham uma segunda família nos Estados Unidos)<sup>288</sup> (...) A emigração começava a ser vista como uma “crise da vida” natural, como o casamento, e, na realidade, emigração e casamento estavam a tornar-se projectos interligados para os jovens nas áreas de grande emigração (Meintel 2002: 33).

Deste último exemplo podemos extrair algumas conclusões importantes para a formação da identidade cabo-verdiana deste grupo migratório e seus descendentes:

(i) Em primeiro lugar a existência de uma forte endogamia grupal ao longo deste período e que, com alterações adaptativas pragmáticas, se manterá constante ao longo do século XX, configura um certo fechamento social (neste caso grupal) que, ao mesmo tempo que contribui para manter fortes os laços internos do grupo (Nos ku Nos), torna mais difícil a promessa da assimilação cultural defendida pelos teóricos da Escola de Chicago (Park e Miller, 1921, Park, 1950. Veja-se a título de exemplo o seguinte extracto de uma entrevista por nós realizada em Boston e como, num país de imigração, a endogamia grupal contribui para o fechamento do próprio grupo:

“A minha mãe é o meu pai são ambos cabo-verdianos. Os meus avós de ambos os lados são cabo-verdianos. O meu avô e avó maternos nasceram

---

<sup>288</sup> Repare-se na indelével ironia aqui contida: ter uma família em cada país como indicador de transnacionalismo. Algo que é raramente referido pelas teorias do transnacionalismo.

---

ambos em Cabo Verde, em Brava. O meu avô paterno nasceu em Cabo Verde, em Fogo. A minha avó paterna já nasceu nos EUA” (in Entrevista #22).

A nossa trigésima-nona tese passa, neste sentido por defender que o caso cabo-verdiano é um bom exemplo para considerar a hipótese da elevada *endogamia grupal* ser um *desacelerador dos processos de integração social dos migrantes no país de destino*.

### **A circulação migratória favorece a manutenção de práticas transnacionais?**

(ii) Em segundo lugar, como demonstrado acima, já nesta época, a circulação migratória favorece a manutenção de práticas transnacionais. Se conjugarmos essa circulação migratória com os contextos de saída e de acolhimento verificamos que são condicionantes à propensão destes para a construção e desenvolvimento de práticas transnacionais (Portes *et al.*, 1999a e 1999c, Smith e Guarnizo, 1998). Em particular, pensamos que a concentração dos cabo-verdianos numa área geográfica delimitada (e.g. Pawtucket, New Bedford, Cape Cod, etc.) e em bairros cabo-verdianos favorecia estas práticas. O aparecimento de pequenas lojas de comércio de produtos de origem, de negócios ligados à cultura de origem (e.g. música, viagens, importação e exportação, frete de barcos, etc.) ou de negócios virados para a própria comunidade (e.g. barbeiros, agentes funerários, merceiros, padeiros, etc.) contribuiu para uma concentração grupal e, em simultâneo, para um certo fechamento sobre si próprios (o “nos ku nos”). Este constituirá a nossa quadragésima tese: *a circulação de pessoas, bens e capitais, isto é, de práticas transnacionais rotineiras, constitui-se como um importante potenciador e/ou indicador de transnacionalismo*.

### **As remessas como factor de integração transnacional**

(iii) Em terceiro lugar, temos que destacar o facto das remessas poderem funcionar como factor de integração transnacional (também) dos que ficaram no país de origem. Por exemplo entre o marido emigrado e a mulher que ficou em Cabo Verde o envio de remessas, de múltiplos tipos<sup>289</sup>, assegurava as ligações entre a “nha terra” e a “terra longe”. Como o casal funcionava como uma única unidade

---

<sup>289</sup> A definição de remessas é múltipla e complexa. Para a Organização Internacional das Migrações (OIM), remessa significa toda a transferência monetária que um emigrante faz para o seu país de origem. Alguns investigadores dão uma definição mais ampla de remessa para incluir todo o tipo de donativos pessoais em dinheiro e em produtos. Quanto ao destino, o valor da remessa pode ser doado, depositado ou investido (Tolentino et al., 2008: 28).

---

económica, a mulher na terra assegurava a criação dos filhos e a manutenção dos bens apesar (ou para além) das longas ausências do companheiro. Esta dupla vida é duplamente vivida entre origem e destino e entre destino e origem. Como afirma um dos nossos entrevistados:

“Nós todos convivemos com as comunidades cabo-verdianas que vivem fora durante a nossa vida. Da infância à juventude. Eu que venho do Fogo desde sempre que nós lá convivemos com a emigração é de todo o tempo. Nós convivemos com as encomendas da América, com os dinheiros da América, com os familiares na América, com os barcos que vêm da América. De certa forma isso dá-nos uma dimensão externa de um outro Cabo Verde” (in Entrevista #24).

Nestes contextos as dependências eram (são), obviamente, mútuas e o transnacionalismo tinha, claro, sentido duplo. Se funcionava em termos monetários da “terra longe” para o arquipélago, funcionava como âncora para o emigrante cabo-verdiano nos EUA que recusava os processos de assimilação e, através de processos de um certo “fechamento social”, no sentido que lhe atribuía Max Weber, pretendia viver a emigração como um processo intervalar da sua vida em Cabo Verde. Com a reforma e o retorno dos *americanos* a família retomaria o seu perfil tradicional (Meintel, 1984). A nossa quadragésima primeira tese passa por defender que: *as remessas (de qualquer tipo) funcionam como factor de integração transnacional (bi direccional) entre os que partiram e os que ficaram no país de origem e vice versa. As remessas são, neste sentido, uma raiz que liga origem e destino.* Consideramos, neste caso, igualmente, as *remessas sociais* definidas por Peggy Levitt (2001) como o conjunto de ideias, práticas, atitudes, visão e capital social que, voluntária e involuntariamente, o migrante (e os seus descendentes) transfere do país de acolhimento para o país de origem. Esta autora entende que as remessas sociais são muito importantes, principalmente porque desempenham um papel crucial na formação da comunidade transnacional, projectam o impacto das migrações nas relações internacionais e estimulam a sinergia das comunidades locais, regionais, nacionais e internacionais (Tolentino *et al.*, 2008: 28).

### **Um transnacionalismo internamente segmentado**

Em quarto lugar este transnacionalismo é internamente segmentado (no tempo e na intensidade). Para alguns migrantes, trata-se de um transnacionalismo provisório (ou de curta duração) que visa manter as ligações ao país de origem no intuito de

---

assegurar o regresso. Nalguns casos este regresso virá a ocorrer, em outros não passará do alimentar do eterno mito do retorno tantas vezes associado à emigração. Para outros segmentos deste grupo trata-se de um transnacionalismo efémero, um transnacionalismo familiar que se esvanece à medida que os laços familiares se vão enfraquecendo, isto é, é também de curto prazo, não sobrevivendo muito além da primeira geração migratória.

Uma ideia estruturante para os autores que teorizam o transnacionalismo advém do facto de não poderem existir comunidades transnacionais sem a existência de uma consistente rede<sup>290</sup> (migratória ou outra) que as alimentem e suportem (Hannerz, 1996, Schiller *et al.*, 1992b, Smith, 1998b, Vertovec e Cohen, 1999) o que parece ser o caso da migração cabo-verdiana.

Segundo o paradigma do transnacionalismo, os imigrantes tendem a redefinir, mas não a abandonar, os laços que os unem ao país de origem, isto é, não existe um processo de assimilação/incorporação total nos países de destino, mas antes uma partilha complexa entre as duas ou mais sociedades, criando, assim, uma multiplicidade de laços que os ligam ao país de origem em diferentes áreas, que transcendem as fronteiras nacionais e complexificam as suas relações sociais com as sociedades de origem e de destino (Góis, 2004: 7). Num contexto de múltipla inserção social, estes (trans)migrantes, aparentemente, tendem a construir múltiplas identidades sociais de referência e, embora possam construir a sua socialização maioritária ou preferentemente dentro dos limites de um espaço nacional, os migrantes e seus descendentes recusam confinar a sua identidade exclusivamente às referências sociais do espaço em que se inserem. As abordagens clássicas das migrações apelidavam estes migrantes e/ou seus descendentes como não assimilados, como nacionais hifenizados (e.g. os cabo-verdianos-americanos) ou através de outras denominações análogas procuravam mostrar que o processo de assimilação não estava ainda concluído.

---

<sup>290</sup> Esta rede é entendida, no sentido que lhe atribui Manuel Castells, (1996) quando afirma que as partes que compõem a rede - conectadas por nódulos e centros - são simultaneamente autónomas e dependentes do seu sistema complexo de relações. Manuel Castells explica o modo como as sociedades têm evoluído ao longo das últimas décadas. Fá-lo assumindo como factor chave as novas tecnologias de informação. Estas tecnologias, segundo o autor, criam ou potenciam uma nova forma de organização social, em torno de redes. Entre os vários conceitos importantes desenvolvidos pelo autor, destaca-se o de “espaços de fluxos”, ou seja, o espaço constituído pelo tráfego de comunicação entre lugares distantes (Castells, 1996).

---

A partir de uma perspectiva transnacional os migrantes ou os seus descendentes já não surgem como desenraizados, mas, ao contrário, parecem mover-se livremente de um lado para o outro através de fronteiras internacionais mas também entre culturas e sistemas sociais diferentes. Estes migrantes e/ou seus descendentes surgem como capazes de influenciar a mudança (em ambas) as comunidades ou locais de pertença, não só através das suas remessas, sociais ou económicas, mas igualmente através de práticas políticas transnacionais, práticas culturais transnacionais, práticas sociais transnacionais, ou, por exemplo, de práticas transnacionais familiares (Bryceson e Vuorela, 2002).

Uma observação atenta dos fenómenos migratórios contemporâneos permite, pelo menos hipoteticamente, defender a hipótese que os imigrantes actuais, ao contrário dos imigrantes do início do século XX, para além poderem tornar-se nacionais hifenizados (e.g. cabo-verdianos-americanos, luso-guineenses; dutch-capverdians, luso-africanos, etc.) ou de alimentarem um mito de retorno que lhes permita uma diferenciação identitária, partilham uma identidade entre vários locais, partilham uma identidade com os que migraram para outros destinos e com muitos dos que não migraram e ficaram no país de origem. Partilham uma identidade com os que pertencem à primeira geração de migrantes, como também com aqueles que já nasceram em países terceiros (Cordero-Guzmán *et al.*, 2001, Foner, 2001)<sup>291</sup>. Todos eles partilham um conjunto de elementos identitários comuns que, não sendo já apenas e só nacionais, serão, muitos deles, em nosso entender, transnacionais. A ser assim, a identidade social transnacional seria um fenómeno comum a vários povos com amplas diásporas e/ou vastos grupos de indivíduos co-étnicos residindo fora do território original do Estado-Nação a que pertencem ou sentem que pertencem (ainda que apenas imaginariamente). Neste caso, estas identidades transnacionais teriam uma óbvia implicação nas relações sociais contemporâneas (o que está ainda longe de ser comprovado empiricamente).

Por outro lado, a capacidade e a facilidade de viajar ou comunicar através de longas distâncias tornou possível (cada vez mais possível), tornou acessível (cada vez mais acessível) aos migrantes preservar a sua cultura e resistir às forças assimilacionistas

---

<sup>291</sup> Esta afirmação levanta, contudo, novas questões a saber: será isto verdade para todos os imigrantes actuais? Não se está a passar de uma simplificação redutora (baseada na noção da assimilação) para outra igualmente redutora (baseada, agora, na noção do transnacionalismo). A realidade parece ser muito mais complexa do que a generalização destes conceitos sugere e a sua adopção deve ser sujeita a um amplo exercício reflexivo por parte da Sociologia.

---

nos locais de destino negando a inevitabilidade do processo assimilacionista na sociedade de acolhimento. Junte-se ainda a continuidade dos movimentos migratórios, os contactos com o país de origem, os contactos inter e intra nódulos migratórios, as práticas transnacionais dos migrantes, a pressão das elites do país de origem para uma perpetuação dos vínculos sociais e daí resultará um retrato nebuloso das fronteiras entre Estado e Nação.

Passar da erosão das fronteiras entre o Estado e a Nação, para a conceptualização de uma “identidade transnacional” não é, contudo, um processo imediato. São vários os exemplos de uma integração abrangente, de uma assimilação em vários dos subsistemas da sociedade, de forma faseada é certo, mas abarcando diferentes gerações de migrantes e seus descendentes (o exemplo de sociedades como a Brasileira, Argentina ou Chilena mostram como se construíram sociedades com imigrantes que ganharam características idiossincráticas). A conclusão a tirar destas últimas ideias é a de que nem todas as identidades que migram se transformam em identidades transnacionais havendo a possibilidade de que tal não aconteça.

O conceito de “transnacional”, no contexto em que agora o utilizamos, refere-se ao modo como a construção de uma identidade cabo-verdiana, no seio do mundo cabo-verdiano, permite aos cabo-verdianos da diáspora sentirem-se cabo-verdianos mas, ao mesmo tempo, distanciam-se dos cabo-verdianos de Cabo Verde. É neste sentido que se vislumbra o aparecimento de uma identidade (*quasi*) nacional mas deslocada das fronteiras da “origem”. Neste sentido, “trans” significa, numa primeira aproximação à definição do conceito, para além das fronteiras do Estado de origem. Dito de um outro modo, “trans” refere-se a uma sobreposição, ruptura ou cruzamento de diferentes fronteiras do Estado, nação, cultura e geografia (Basch *et al.*, 1994: 7).

Este conflito é particularmente visível na noção de “Estado-nação desterritorializado” no qual a definição territorial do estado parece ter sido abalada (Basch *et al.*, 1994: 147). O carácter heterogéneo dos modernos Estados provocou uma erosão nos tradicionais modos de entender a identidade como estando ligada a Estados-nação homogéneos ou a raízes ancoradas nestes Estados. A mudança no modo de entender a identidade vai, a partir destas mudanças, concentrar a sua atenção nos processos envolvidos na construção, na construção imaginária ou na(s) mudança(s) das

---

identidade(s), no plural. Estes processos incluem uma variedade de culturas e identidades articuladas e negociadas com espaços sociais em transformação. A emigração, especialmente em países em que esta assume uma escala tão influente como em Cabo Verde, desde sempre colocou importantes desafios à definição do que é a cultura e identidade nacional (Monteiro, 2003: 29-41). Estas identidades nunca são, não poderiam ser, estáticas ou monolíticas, ao contrário, são iminentemente dinâmicas, complexas e, híbridas.

A literatura sobre o transnacionalismo dá ênfase à perda de estatuto social dos migrantes e à sua “racialização” nos Estados Unidos. Nos países emissores, os migrantes não estão tão sujeitos aos mesmos tipos de preconceito ético-social com que se deparam nos Estados Unidos. As ligações transnacionais, para além das fronteiras territoriais do estado de destino proporcionam aos migrantes uma forma de recuperarem um nível de status reconhecido “lá”, mas não “aqui”. Os migrantes tendem também a uma progressão social em relação aos compatriotas do país de origem que nunca emigraram. Neste sentido, as práticas transnacionais permitem aos migrantes “escapar” ao seu lugar subordinado nos Estados Unidos. (Goldring 1998, Glick Schiller 1999; Levitt 2001). A segmentação do transnacionalismo em diferentes tipos ajuda-nos a desconstruir a sua complexidade. A nossa quadragésima segunda tese defende, neste sentido: *o transnacionalismo cabo-verdiano não é homogéneo mas segmentado e são múltiplas as características que o segmentam destacando-se, nomeadamente, diferentes projectos migratórios individuais, diferentes condições de inserção na(s) sociedade(s) de destinos ou diferentes características contextuais que modificam as perspectivas de integração.*

### **O meio ambiente (environment) como condicionador de uma integração social**

Autores como Linda Basch e colaboradores (mas também Alejandro Portes e Mia Zhou) vão muitos anos mais tarde assinalar o facto de podermos encontrar tanto comunidades altamente concentradas com percepções de um acolhimento hostil por parte da sociedade anfitriã (por ex. percepção de actos de discriminação) que se sentem incentivadas a reforçarem os seus contactos com as comunidades de origem, como grupos mais favorecidos, bem integrados no país de acolhimento, e que, no entanto, também estão empenhados em iniciativas transnacionais. A diferença estará no tipo e duração dessa práticas transnacionais (Basch *et al.*, 1994, Portes *et al.*,



---

2003). Uma das práticas transnacionais de maior relevância, o envio de remessas financeiras, é disso revelador pelo que recuperamos aqui este exemplo.

Tratam-se, neste caso, de remessas financeiras que se destinam ao sustento das famílias (em Cabo Verde trata-se sempre uma noção alargada de família que inclui, pelo menos, os filhos, os companheiros, pais, irmãos e sobrinhos) que permanecem no arquipélago. Como seria de esperar, o envio regular de remessas é uma variável dependente da existência de familiares a cargo, isto é, à medida que ocorre o reagrupamento familiar ou a emigração de outros membros do agregado familiar as remessas tendem a diminuir em periodicidade e montante com o avançar das gerações migratórias. No entanto, na fase inicial de um ciclo migratório, na primeira e segunda geração, uma percentagem elevada das remessas permanece, quase sempre, à margem da formalidade e depende da existência de outros actores transnacionais (o “bom portador” das cartas, o familiar ou o conterrâneo que leva uma encomenda) numa interessante dupla prática transnacional (Meintel 2002: 26).

As respostas obtidas nos nossos inquéritos Quiet-Web (para introduzirmos, pela primeira vez estes dados empíricos na nossa análise) revelam porém, que os receptores podem não ser os parentes de primeiro grau (podem, aliás, ir muito além da família directa) demonstrando uma ligação entre os que partiram e os que ficaram para trás para além da sucessão imediata de gerações. Esta constatação, obtida através de respostas recentes, mais não faz do que espelhar tradições mais antigas que vêm acompanhando as migrações cabo-verdianas. É, aliás, particularmente interessante o facto de muitas vezes as remessas para familiares mais ou menos afastados ser retomada após uma visita dos descendentes de imigrantes a Cabo Verde. Veja-se, como ilustração, uma selecção de comentários obtidas no inquérito realizado a emigrantes cabo-verdianos e seus descendentes. Se é certo que os comentários são recentes (de 2008/2009), os indicadores existentes permitem pensar que sejam a continuação de uma história semelhante que vem desde o início da emigração cabo-verdiana para os EUA (cf. Greenfield, 1976, Halter 1993):

“Sim [envio] pa nha irma mas grande ki tem kuantu fidju;  
Sim [envio] para os irmãos, de vez em quando;  
Sim, [envio] todos os meses para ajudar um irmão desempregado;  
Sim [envio] para os avós;  
Sim [envio] para sobrinhos;  
Sim [envio] de vez em quando. pa nhas primas; avó e primos;

---

Sim [envio] de vez em quando;  
Sim [envio] para uma tia, pelo menos uma vez ao ano;  
Sim [envio] às vezes, para primos;  
Sim [envio] para uma tia, avó, namorado; para o meu pai quase todos os meses” (Quiet Web, #48, 2008/2009) (extractos)

Os indicadores de ligação transnacional parecem, neste caso, poder ser interrompidos e depois retomados e, também, podem ser inter-geracionais ligando elos separados da mesma família num interessante indicador que terá que ser aprofundadamente investigado no futuro. Deixemos por agora o presente e retomemos a história das migrações cabo-verdianas para os EUA nas dimensões constituintes de uma identidade colectiva que permanece para além do momento da chegada dos primeiros imigrantes. Antes porém, deixemos esta nota de que o transnacionalismo parece, a partir do caso dos cabo-verdianos nos EUA dever ter que ser pensado em moldes diferentes do que aqueles em que o temos vindo a fazer. A descontinuidade temporal, intergerações pode ter que ser considerada uma característica do transnacionalismo. Não se trata tanto de saber quanto tempo dura (quantas gerações) mas qual o potencial existente para que práticas transnacionais possam ser (re) activadas e se, neste caso, ainda devemos falar de transnacionalismo migratório ou se devemos conceptualizar um novo tipo de práticas. *Esta constitui a nossa tese quadragésima-terceira.*

### **Qualificar versus quantificar o transnacionalismo cabo-verdiano. Séculos XIX e XX**

A origem antropológica do conceito de transnacionalismo bem como a empírica baseada em estudos de caso desenvolvida, sobretudo, por etnógrafos, apresenta algumas limitações, para além das vantagens que naturalmente, também comporta. De facto, o termo *transnacional* não é recente e é utilizado, por exemplo, no título de um artigo clássico da autoria de Randolph S. Bourne, citado por Portes, publicado em 1916, intitulado “Transnational America”. Após este primeiro momento, o conceito foi utilizado de diversas formas, aludindo, em particular, às actividades das empresas globais (Portes, 2006: 208). Vários autores têm insistido na necessidade de se realizarem mais estudos comparativos e quantitativos sobre o fenómeno e, ao mesmo tempo, se encontrar, nos próximos anos, uma abordagem metodologicamente mais diversificada de modo a, por um lado, enquadrar esta realidade e, por outro, a torná-la comparável no tempo e no espaço. O somatório das características gerais da migração

---

cabo-verdiana para os EUA acima apresentadas, permitem caracterizar, desde logo, a primeira vaga migratória como um exemplo prematuro de transnacionalismo<sup>292</sup>.

Deidre Meintel, por exemplo, qualifica este transnacionalismo entre um “transnacionalismo inicial” (*circa* 1800 a *circa* 1865) e um “transnacionalismo intensivo” (até aos anos 20 do século XX). Na verdade, pensamos, a intensidade deste segundo nível de transnacionalismo era mais de um “estilo” intensivo do que de um volume intensivo (Góis, 2006) o que não retira a pertinência da graduação estabelecida por Meintel. Por outro lado, o facto de as práticas transnacionais serem, de acordo com a maioria dos estudos citados, sobretudo um fenómeno da primeira geração de imigrantes e de diminuírem ao longo das gerações seguintes tornaria, aparentemente, este transnacionalismo uma etapa intermédia do processo de assimilação dos cabo-verdianos nos EUA o que conceptualmente aparenta não ser correcto. Por último, só uma minoria dos imigrantes e seus descendentes se caracterizaria por um envolvimento regular em actividades transnacionais e o próprio envolvimento ocasional não constituiria uma prática universal pelo que falar de “comunidade transnacional” cabo-verdiana nos EUA seria abusivo. O exemplo, tipificado num conjunto de conceitos, de uma minoria de cabo-verdianos e seus descendentes que se tornariam transnacionais não nos deve, contudo, fazer pensar que a árvore é uma floresta, isto é, não devemos cair numa tentação metonímica de confundir actores isolados com um efeito da estrutura, de confundir alguns indivíduos com a totalidade dos grupos a que estes actores sociais pertencem. A nossa tese quadragésima-quarta pode, neste contexto, ser enunciada do seguinte modo: *o transnacionalismo como fenómeno conceptualmente relevante não tem uma relação directa com um elevado volume de relações transnacionais ou de actores transnacionais envolvidos. O sublinhar de fenómenos sociais contra-hegemónicos permite, porém, compreender o modo como evoluem as relações sociais. Classificar categorias de prática transformando-as em categorias de análise faz parte do trabalho de desocultamento sociológico.*

---

<sup>292</sup> O transnacionalismo cabo-verdiano do século XIX e início do século XX sendo precoce não é o único do género. Existem referências a outros casos semelhantes como o dos chineses e o dos italianos cf. Iorizzo, L. J. (1980). Italian immigration and the impact of the padrone system. New York: Arno Press. Iorizzo, L. J., & Mondello, S. (1971). The Italian-Americans. New York,: Twayne Publishers. Ong, A., & Nonini, D. M. (1997). Ungrounded empires: the cultural politics of modern Chinese transnationalism. New York ; London: Routledge.

---

O modelo teórico em que se baseia o transnacionalismo obriga a uma mudança de uma lógica de análise de relações unidireccionais simples (origem-destino, migração de retorno, (re)agrupamento familiar, migrações temporárias ou definitivas, etc.) para uma outra mais complexa que envolve migrações circulares, re-emigração, transmigrações, migrações transfronteiriças, comunidades transnacionais, práticas transnacionais, etc.. Segundo este paradigma, os imigrantes redefinem, mas não abandonam, os laços que os unem ao país de origem, isto é, não existe um processo de assimilação/incorporação total nos países de destino, mas antes uma partilha complexa entre as duas ou mais sociedades, criando, assim, uma multiplicidade de laços que os ligam ao país de origem em diferentes áreas, que transcendem as fronteiras nacionais e complexificam as suas relações sociais com as sociedades de origem e de destino.

O exemplo cabo-verdiano, desde os finais do século XIX desafia, como vimos, já estas conceptualizações. Estabelecidos estão os alicerces para uma conceptualização do transnacionalismo cabo-verdiano nas suas diversas manifestações e, também, para o início da construção de uma identidade/identificação plurilocalizada, uma identidade “étnica” transnacional em que os emigrantes cabo-verdianos nos EUA influenciam a origem do mesmo modo que são influenciados pelo que acontece no arquipélago. A presença de práticas transnacionais na 3.<sup>a</sup> ou 4.<sup>a</sup> geração é, contudo, um dado novo, conceptualmente desafiador que, no limite, nos obriga a repensar o par assimilação / transnacionalismo num tempo longo, bem como a pôr em causa a sua inevitabilidade ou a sua obrigatoriedade. Ensaieemos, dando um passo atrás, esclarecer a lógica do processo que nos conduziu a esta sequência.

### **A inserção laboral da primeira vaga migratória como estrutura estruturante**

Como vimos anteriormente, a maioria dos cabo-verdianos emigrantes pioneiros, isto é, as primeiras gerações a chegarem aos EUA no final do século XIX ao longo do século XX, vão inserir-se em sectores para os quais detinham algumas (parcas) qualificações ou experiência como as indústrias ligadas ao mar (e.g. pesca, reparação naval, indústria conserveira, etc.), a agricultura, ou o sector têxtil. A inserção laboral destes pioneiros determinará a inserção económica, geográfica e social de várias gerações que lhes sucederam, influenciando, neste caso como em casos similares, os

---

seus perfis de identificação social e constituirá uma dimensão essencial na construção da “identidade étnica” cabo-verdiana nos EUA. Como descreve António Carreira:

no final do século XVIII ou princípio do XIX, encontramos cabo-verdianos nos Estados Unidos ocupados nos mais diferentes tipos de actividade: na corrida ao ouro, na Califórnia; como tripulantes de veleiros da polícia costeira ou na cabotagem em Fall River; como fogueiros [e chegadores] nos comboios do Pacífico; como agricultores de conta própria, designadamente no cultivo de morangos e em trabalhos agrícolas de conta de outrem nas áreas pantanosas de Cape Cod e nas plantações de algodão; como trabalhadores da indústria de tecelagem em New Bedford – aqui contando-se, a partir da segunda metade do século passado e primeiras décadas do actual, por alguns milhares de indivíduos (Carreira 1983b: 82).

Este excesso de oferta de mão-de-obra na origem, isto é, em Cabo Verde, (uma parte do processo de repulsão [*push effect*]) foi coincidente com uma carência de mão-de-obra na Nova Inglaterra, sobretudo para a execução de trabalhos agrícolas (que funcionou como factor de atracção [*pull effect*]). A substituição, numa primeira fase de uma mão-de-obra local e, numa segunda fase, de finlandeses, polacos ou italianos (os primeiros imigrantes a serem usados como mão-de-obra de substituição) obrigou os agricultores da Nova Inglaterra a olhar para Cabo Verde e para os paquetes cabo-verdianos como uma solução para os seus problemas (Bannick, 1917: 65). Como afirma Greenfield (1976):

em resposta à necessidade de trabalho nos cranberry bogs, os capitães que navegavam para as ilhas de Cabo Verde traziam os seus barcos cheios de habitantes das ilhas na sua viagem de regresso na Primavera. Os nativos afectados pela pobreza, pela seca e outras dificuldades, eram os trabalhadores ideais para a indústria de cranberries. Habitados a muito pouco materialmente, trabalhavam muito e bem, e aceitavam com gratidão o pouco que recebiam como salário. Além disso, trabalhavam de boa vontade como assalariados sazonais, regressando às suas ilhas de origem no Inverno (Bannick 1917: 65). Os cabo-verdianos eram a solução ideal para as necessidades dos plantadores de amoras, que acabaram por vir a depender deles (Greenfield, 1976: 7).

Esta migração circular foi, como referido anteriormente, também ela precoce em relação à própria enunciação conceptual desta realidade e terá contribuído para fomentar as rotinas de viagens entre as duas regiões (Agunias e Newland, 2007, Constant *et al.*, 2007a).

### **A polarização rural – urbana nas migrações cabo-verdianas nos EUA**

Marilyn Halter, por seu turno, numa análise do mesmo período, vai destacar outras dimensões desta questão. Na sua análise separa a imigração cabo-verdiana desta época (início do século XX) em duas partes, uma marcadamente mais urbana e outra

---

mais rural dando como exemplo os grupos de Cape Cod e de New Bedford (1993: 19). Esta segmentação do grupo de cabo-verdianos no destino deve se relevada porque é um primeiro sinal de uma heterogeneidade interna e da existência potencial de várias “comunidades” cabo-verdianas nos EUA, tão cedo como as primeiras décadas do século XX. Este exemplo permite contextualizar especificamente o conceito de *habitus* de Bourdieu tal como a ele nos referimos em capítulo anterior, isto é, enquanto instrumento conceptual que auxilia a pensar a relação e/ou a mediação entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjetividade dos sujeitos (agentes). Estes migrantes com uma mesma origem territorial acabam por formar *habitus* distintos que separam, segmentam e tornam diferenciados os grupos no destino migratório (Hillier e Rooksby 2002). Estes grupos, na continuidade dos processos sociais que ocorrem em diferentes espaços sociais, vão constituir-se como segmentos de um mesmo grupo original com percursos e vivências sociais distintas e, até, com exteriorizações da cultura de origem que tendem a ser distintas.

Para esta autora, esta distinção não implica uma segregação uma vez que existiam vários pontos de contacto entre os dois tipos, mas implica uma certa segmentação da ideia de “comunidade” como uma realidade homogénea (Ahmed, 2003, Ahmed e Fortier, 2003). Por exemplo, muitos cabo-verdianos trabalhavam como assalariados (duplamente) sazonais, isto é, como agricultores nos campos no fim do Verão e Outono<sup>293</sup>, e como operários nas fábricas da cidade no Inverno o que os faria pertencer aos dois segmentos e seriam intermediários entre os dois grupos. Estes mediadores de *habitus* colectivos com uma mesma origem (ou de *habitus* segmentados) resultam como entidades de muito interesse porque actuam, no interior do grupo, como *midlemen* intermediando realidades distintas. Fazem-no através da sua inserção no mercado de trabalho o que também não deixa de ser uma importante dimensão de caracterização. Voltemos a esta inserção laboral como mecanismo de caracterização.

### **A importância da inserção laboral no conjunto da inserção social**

Sobre a inserção laboral das diferentes gerações de cabo-verdianos nos EUA é possível encontrar muitas memórias que marcaram a construção da identidade

---

<sup>293</sup> Alguns cabo-verdianos em Cape Cod vão, curiosamente, tornar-se criadores de ostras. Cf. Halter, 1993.

---

sociocultural dos cabo-verdianos neste país. Marilyn Halter resume esta inserção laboral destacando outros aspectos relevantes:

os homens trabalhavam como estivadores, nas docas, nos cranberry bogs, e as mulheres como empregadas domésticas nas casas mais ricas da zona de New Bedford. A apanha de cranberries era um negócio de família, que incluía as crianças mais novas. Na realidade, Luís Hine, o conhecido fotógrafo e activista progressista, ao tentar lutar contra o trabalho infantil tirou as fotografias ícone das crianças cabo-verdianas a trabalhar nas plantações de cranberries na década de 20. (...) De qualquer forma, era este o tipo de trabalho que faziam. Na maior parte das vezes era sazonal, o que se revelava uma desvantagem, naturalmente, porque tornava mais difícil sobreviver economicamente. Mas a vantagem era que, muitos cabo-verdianos, porque tinham fácil acesso aos barcos paquete, podiam regressar às ilhas de Cabo Verde no Inverno, quando não havia trabalho na apanha de cranberries ou nas docas (Halter, 2009).

Para além da referência ao projecto migratório familiar cabo-verdiano e ao trabalho infantil como “normal” na época, destaca-se, de entre todas as memórias sociais do trabalho (Halbwachs, 1994 [1925]), a memória do trabalho agrícola que, como vimos, aparentemente, persiste de forma mais intensa nas recordações dos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes dos EUA (cf. Góis, 2006). Como afirma Halbwachs a memória individual não está isolada. Frequentemente, toma como referência pontos externos ao sujeito. O suporte em que se apoia a memória individual encontra-se relacionado às percepções produzidas pela memória colectiva e pela memória histórica (Halbwachs 2004: 57-9). Gina E. Sanchez, antropóloga (ela própria descendente de cabo-verdianos), retrata esta inserção laboral com minúcia possibilitando uma compreensão destes processos sociais:

além da caça à baleia, muitos cabo-verdianos eram contratados para trabalho sazonal como apanhadores de cranberries nos pântanos de Harwich e nas zonas de Falmouth-Mashpee de Cape Cod, Massachusetts. A apanha de cranberries nos Estados Unidos teve início na década de 50 do século XIX, com uma mão-de-obra composta por finlandeses, polacos e italianos. Em 1910, os imigrantes cabo-verdianos dominavam esta indústria, particularmente os da ilha de Fogo, uma vez que estes tinham maior experiência numa economia baseada na agricultura. As mulheres e as crianças desempenhavam um papel essencial na sustentação da indústria de cranberries; tendo mãos consideravelmente mais pequenas do que os homens, conseguiam apanhar amoras de forma mais rápida e eficiente. A experiência da minha avó, mãe e tia confirma este fenómeno das mulheres a subir pelas traseiras de carrinhas pick-up com os seus filhos, preparadas para iniciar o esgotante trabalho nos pântanos, entre as décadas de 20 e 50. (...) Os imigrantes cabo-verdianos e os seus descendentes também iam como trabalhadores sazonais na indústria da apanha do morango e de cranberries na Nova Inglaterra. (...) As indústrias baleeira e de cranberries, além das indústrias têxtil e piscatória, encorajaram uma forte vaga de emigração entre as ilhas de Cabo Verde e o sudeste de Nova Inglaterra (Sanchez, 1997: 57).

---

A diversificação das inserções laborais e profissionais dos cabo-verdianos<sup>294</sup> foi ocorrendo, como é normal, seguindo uma lógica de evolução individual das carreiras de cada um dos imigrantes, mas também decorrente da evolução da especialização sectorial das áreas de inserção destes imigrantes e da sua importância nos contextos locais. Ainda assim, no interior do grupo de cabo-verdianos e seus descendentes nos EUA, vão surgir estratégias de defesa da sua empregabilidade e que visam contribuir para a competitividade dos cabo-verdianos face a outros grupos de imigrantes. Um exemplo ilustra esta ideia: a lógica endo-étnica de transmissão de emprego com uma circulação entre sectores produtivos que analisaremos de seguida. Esta estratégia é um reflexo da criação e sustentação de redes sociais ou, dito de outro modo, da criação de um capital social étnico que pode ser mobilizável na sociedade de destino; e, por outro lado, é uma estratégia adaptativa a novas realidades sociais que implicam uma muito maior capacidade de adaptação e competitividade face a outros grupos sociais ditos “não cabo-verdianos”. As perspectivas actuais enfatizam a natureza dinâmica e fluida da identidade étnica (Nagel, 1994), e, tal como um dos autores desta linha de pensamento defendeu, os grupos étnicos são mantidos “não apenas por um recrutamento definitivo”, mas por uma expressão e validação contínuas através de formas de sinalização de pertença e de exclusão (Barth, 1969: 15). Desta forma se vão construindo fronteiras (Barth) que o tempo se encarregará depois de consolidar e, em alguns casos, de cristalizar.

### **A lógica endo-étnica de transmissão de emprego**

Nos EUA do século XIX e início do século XX existia já uma nítida segmentação do mercado de trabalho, sendo o mercado secundário de trabalho já ocupado por imigrantes de múltiplas proveniências (Piore, 1979). Esta segmentação tinha em conta múltiplos aspectos (e.g. proveniência geográfica dos imigrantes, antiguidade no país, sexo, fenotipo, etc.). Queremos destacar, por agora, a “cor da pele” como um desses aspectos, que, no contexto dos EUA, acabaria transformado em critério de segregação racial e não apenas de segmentação laboral.

Neste mercado de trabalho, existiam desde as primeiras décadas após o ciclo de migrações cabo-verdianas, emprego para indivíduos de cor, um eufemismo para

---

<sup>294</sup> Sobre esta problemática ver também os textos de Bigman, 1993, Halter, 1993, Meintel, 1984 e Pires-Hester, 1984.



---

negros, normalmente os empregos menos qualificados e pior pagos. Como exemplo temos trabalhos de cozinheiro, mordomos ou criados, moços de recados, etc., ou profissões similares a bordo dos navios mercantes, dos navios baleeiros ou dos paquetes de passageiros. São estes os lugares que os cabo-verdianos vão ocupar no início dos seus projectos migratórios na primeira vaga migratória. Deidre Meintel, mostra que, apesar da relativa desqualificação destas profissões, os cabo-verdianos viam nestas ocupações possibilidades de ascensão profissional com a respectiva remuneração a fazer a diferença em relação ao país de origem em que o dinheiro circulava ainda nas mãos de poucos indivíduos (Meintel 1984)<sup>295</sup>.

A possibilidade de obter uma remuneração constituía, aliás, o principal atractivo da emigração aliado, claro, à possibilidade de fugir a factores de repulsão climática que geravam fome e doenças. Por esse facto, sempre que mudavam de emprego os cabo-verdianos tentavam preencher a vaga com outro cabo-verdiano promovendo, deste modo, uma lógica endo-étnica de transmissão de emprego. Esta lógica mostra duas realidades: por um lado, um certo grau de coesão grupal, que permite esta transmissão de emprego e a existência de mecanismos de confiança (*trust*) intergruppal (Luhmann e Flores, 1996) capazes de gerarem e reproduzirem capital social (Bourdieu), por outro, a noção de grupo e de competição face a outros grupos, uma das premissas de acção social tal como referida por Max Weber e apresentada em capítulos anteriores.

De facto, como a mobilidade social e laboral dos cabo-verdianos se fazia ao longo do tempo e implicava que as mudanças de emprego, para empregos mais qualificados, gerassem oportunidades para novos imigrantes para ocuparem essas vagas, a reprodução de oportunidades para recém chegados estava assegurada ao longo de vários anos. Aliando uma rede migratória forte a um capital social étnico bem consolidado a rede de empregabilidade tornava-se autopoética (Luhmann).

Afirma Dickers:

os familiares são também uma valiosa fonte de informação sobre oportunidades de emprego. Muitos dos homens trabalham como estivadores, sendo muito comum terem os seus irmãos, filhos e pais, tios e sobrinhos a trabalhar nas mesmas docas e nas mesmas equipas. Embora a distribuição dos empregos fosse amplamente controlada pelo sindicato, a informação sobre oportunidades disponíveis era transmitida frequentemente boca a boca. Da mesma forma, as mulheres que trabalham nas fábricas à volta de Providence tinham grande

---

<sup>295</sup> Ver também Carreira, 1972, Davidson, 1989, Foy, 1988, Lobban, 1979 e 1995.

---

probabilidades de saber de oportunidades de emprego antes de os anúncios aparecerem nos jornais. Não só transmitiam as notícias aos seus familiares, como também intercediam por eles junto do empregador (Dicker, 1968: 18).

Compreende-se que, uma vez despoletado e alimentado, um fluxo migratório deste tipo, seria de esperar que ele se mantivesse por largas décadas. De facto assim foi. A primeira vaga migratória (1850-1930) decorre da aplicação destas lógicas de relacionamento social e a sua continuidade temporal é de assinalar. Como afirma Deidre Meintel (2002):

este foi, até à Independência [1975], o período de contacto mais intenso entre os Estados Unidos e Cabo Verde. A maior parte dos paquetes fazia duas ou três viagens de ida e volta para os EUA por ano (...) Um em cada três cabo-verdianos, a maior parte homens na casa dos vinte anos, que chegaram a New Bedford, Massachusetts entre 1900 e 1920 tinham estado antes nos Estados Unidos. (...) Um estudo sobre trabalhadores dos pântanos no Massachusetts publicado em 1911 dá conta de cerca de 1500 cabo-verdianos a entrar em Nova Inglaterra e cerca de 500 a regressar às Ilhas todos os anos. (...) existia aparentemente um grupo, a maioria jovens do sexo masculino, a viver entre as duas margens. (...) muitos camponeses iam ano após ano, juntando-se aos amigos e familiares, o que tornava não só o trabalho mais agradável, mas também promovia a solidariedade entre os trabalhadores (Meintel, 2002: 32).

O número de cabo-verdianos e seus descendentes nos EUA vai, paulatinamente, ser expandido por via tanto da chegada de mais imigrantes como das elevadas taxas de fecundidade do grupo até ao final dos anos 20 do século XX altura em que o número de entradas diminui abruptamente pelo que o crescimento passa a ser maioritariamente endógeno. O sancionamento político dos Estados envolvidos, isto é, dos EUA e de Portugal, (com a ajuda do governo colonial em Cabo Verde) encarregou-se de pôr um termo a esta vaga migratória, interrompendo o fluxo de cabo-verdianos para os EUA. Vejamos como e quais as suas consequências.

### **A construção de uma descontinuidade migratória: os “immigration act” e as suas consequências sociológicas**

Em 1917, o Congresso dos Estados Unidos publica, como é sabido, um ‘immigration act’ que torna a admissibilidade de novos imigrantes dependentes da literacia e, neste sentido, impede a entrada de estrangeiros analfabetos (Baganha, 1990: 68). Como afirma António Carreira:

os EUA em 1917, promulgaram uma Lei pela qual se proibiu a entrada de analfabetos de raça preta com idade superior a 16 anos. Esta Lei começou a vigorar em 1918 e foi o primeiro travão à entrada de cabo-verdianos, provocando um substancial decréscimo nesta corrente migratória. Este entrave passou a ser contornado por processos habilidosos de entrada clandestina o que, obviamente,

---

encareceu muito as viagens, levando a que só indivíduos com recursos pudessem tentar esta solução. Posteriormente, em 1921, a implementação da «Lei das Quotas», reforçada por medidas ainda mais restritivas em 1924, vai igualmente contribuir para uma redução significativa do número de emigrantes cabo-verdianos para os EUA. O governo português, ao regulamentar a aplicação do acordo das quotas, tornou, no caso dos cabo-verdianos, a emigração para os EUA ainda mais restrita que o exigido pela Lei americana. Esta regulamentação restringiu fortemente este fluxo migratório levando ao seu adormecimento (Carreira, 1984: 164).

Esta dupla restrição, que não é apenas do Estado de destino mas imposta simultaneamente pelos governos dos EUA e português, levou, na prática, ao encerramento desta primeira fase do ciclo migratório para os EUA, que se havia iniciado mais de um século antes, originando a procura por parte dos cabo-verdianos de destinos migratórios alternativos. Por esta época, a 1ª guerra mundial decorria ainda (e as suas consequências far-se-iam sentir por alguns anos mais), Cabo Verde sofria uma das suas grandes secas cíclicas, originando escassez de produtos alimentares nas principais ilhas e Portugal-metrópole atravessava um conjunto de crises políticas em que Cabo Verde não era uma prioridade. Daí que, como afirma Carreira, os factores de repulsão obrigassem à procura de novos destinos migratórios que pudessem colmatar o encerramento das fronteiras dos EUA (Carreira 1982: 68)<sup>296</sup>. Aliando (a falta de) sancionamento político com factores de repulsão acentuados conjuntamente, a migração cabo-verdiana torna-se mais habilidosa e artilosa (mais cara nas palavras de Carreira) e, obviamente, o número dos imigrantes decresce rapidamente sem que, contudo, a emigração desapareça.

Como consequência, por altura dos anos 20 do século passado, de forma progressiva entre o início e o fim da década, a diminuição do fluxo da emigração cabo-verdiana (que se manterá entre os anos 20 e os anos 50/60), devido às restrições impostas pelos diversos *'immigration acts'*<sup>297</sup>, gerou uma descontinuidade migratória no interior da *comunidade* cabo-verdiana nos EUA. Durante os cinquenta anos que mediam entre a promulgação da (ainda mais) restritiva Lei de Controlo da Imigração de 1924 nos Estados Unidos e a Independência de Cabo Verde em 1975, a imigração cabo-verdiana nos EUA entrou em declínio profundo. Mesmo depois de 1965 (e até à independência do país), quando a nova legislação dos Estados Unidos abriu

---

<sup>296</sup> Para uma análise detalhada da emigração cabo-verdiana para os EUA ver, de forma complementar, os trabalhos de Almeida et al., 1978, Carreira, 1982, Dicker, 1968, Halter, 1993 e 2000, Lobban, 1995, Lobban et al., 1985, Lobban e Forrest, 1988, Tyack, 1952.

<sup>297</sup> Ver também Lemay e Elliott, 1999.

---

novamente portas à imigração em larga escala, os cabo-verdianos não conseguiram tirar proveito desta política liberal, uma vez que era muito difícil ultrapassar a burocracia colonial portuguesa ou mesmo chegar a um posto diplomático para fazer uma simples candidatura. Marilyn Halter afirma:

as portas à imigração abriram-se novamente nos Estados Unidos em 1965, o que significou que os cabo-verdianos podiam começar a voltar a entrar. No entanto, e como nessa altura se encontravam no meio de uma luta prolongada pela sua independência de Portugal, não houve muitos cabo-verdianos a chegar antes de 1975, altura em que as ilhas de Cabo Verde se tornaram independentes. Tornou-se mais fácil para os cabo-verdianos emigrarem, por não estarem sujeitos à burocracia portuguesa, tendo estabelecido os seus próprios gabinetes de emigração. A partir dos anos 80, vemos uma segunda vaga de imigrantes, alguns ainda oriundos das ilhas de Brava e Fogo, as principais ilhas de origem da primeira vaga, mas vemos também imigrantes de outras ilhas de Cabo Verde, de São Vicente, Santiago; esta última vaga é mais diversificada em termos das ilhas de origem. Esta população estabeleceu-se não tanto na área de New Bradford e em Cape Cod, mas mais na cidade de Brockton, MA, em Pawtucket, RI, e nos bairros de Boston, como Dorchester e Roxbury (Halter, 2009).

Mais uma vez o sancionamento político (Zolberg, 1983) joga o seu papel. Neste caso foi o regime do Portugal colonial que impediu a emigração livre a partir dos territórios ultramarinos. A sujeição ao sancionamento político afirma-se, assim, como uma das características estruturais da migração cabo-verdiana fazendo-a depender, em diferentes momentos, das estratégias e políticas migratórias de Estados terceiros. Este é, portanto, um dos campos de maior estratégia que a diplomacia cabo-verdiana se encarregará de assumir como primordial.

Com o retomar da emigração cabo-verdiana nos anos 70 este hiato temporal de migração em larga escala, dará origem a dois “subgrupos” diferentes com implicações significantes na construção da identidade “étnica” cabo-verdiana nos EUA e nas restantes ilhas do mundo cabo-verdiano. Como afirma Raymond Almeida:

em 1922, o Governo americano restringiu a imigração dos povos de côr, reduzindo grandemente a imigração de cabo-verdianos. Os novos regulamentos impediam igualmente que os cabo-verdianos-americanos visitassem as Ilhas por receio de que lhes fosse negada a reentrada nos Estados Unidos. As duas comunidades estiveram assim relativamente isoladas uma da outra durante aproximadamente 40 anos (Almeida s/d).

A rede migratória cabo-verdiana, neste seu vértice norte-americano, consolida-se neste primeiro ciclo migratório e desenvolve características que se manterão ao longo de décadas e que serão exportadas para outras redes na Europa, na América do Sul ou em África (Góis, 2006). A ligação inquebrada ao país de origem, o envio de remessas,

---

a endogamia grupal, o desejo de retorno, a ajuda (directa e indirecta) aos patrícios que vão chegando constituem algumas das características deste fluxo migratório desde as primeiras vagas migratórias e um dos alicerces para a sua continuidade. De entre estes vínculos destacam-se, como é empiricamente comprovado também noutros fluxos migratórios, as remessas materiais. Como afirmam França e colaboradores, explicando a influência dos diferentes elos que formam a corrente migratória:

as remessas que, tradicionalmente, os emigrantes para determinado destino passam a enviar regularmente aos seus familiares, têm o efeito de atrair grande número de patrícios para aquelas paragens, dando, assim, origem a novas correntes migratórias. Estas são ainda alimentadas pela conhecida cadeia de solidariedade cabo-verdiana, através da qual os primeiros enviam *cartas de chamada* e dinheiro para as despesas das viagens de parentes e amigos (França *et al.* 1992 : 40).

Este renovar da “comunidade” através do chamamento de parentes, amigos e vizinhos, referido por França e colegas, ao contrário do que se poderia supor, longe de quebrar os laços que uniam sociedade de destino e grupos de migrantes e seus descendentes na sociedade de origem, permitia manter vivas tradições e formas culturais alimentadas por uma fonte desde a origem. Com os que chegavam vinham novas histórias, novas melodias e novas formas de expressar a sua identidade. A ajuda aos “patrícios” que vão chegando, característica basilar de qualquer rede migratória, é, desde o início, garantia de riscos mínimos aos que se aventuram nesta linha do processo migratório (Góis, 2006, Meintel, 1984) e o destino América começa a ser o mais popular e desejado destino emigratório nas ilhas de Cabo Verde o que ainda hoje se mantém.

### **A migração para os EUA como padrão**

Na verdade, foram as lógicas de vai-e-vem migratório, que as migrações para os EUA permitiam, que construíram uma base sobre a qual se edificou muito do que são hoje as características da identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana. A migração para os EUA constituiu como que o padrão a partir do qual se medirão todos os outros fluxos migratórios cabo-verdianos em direcção a outros destinos. Como resultado da emigração cabo-verdiana para os EUA, de uma migração com mais de um século, existe nos EUA, actualmente, não uma única comunidade mas um grupo multi-segmentado, ou, em alternativa, vários grupos inter-relacionados derivados, por um

---

lado, de várias vagas migratórias e, por outro, da interacção contextualmente diferenciada (no Tempo e no Espaço) com outros grupos no território de acolhimento.

Em consequência da história migratória dos cabo-verdianos para os EUA acima descrita, persistem, em simultâneo, várias gerações de migrantes cabo-verdianos (ou de origem cabo-verdiana) e seus descendentes nos Estados Unidos. Se pensarmos apenas nos imigrantes chegados desde o início do século XX, (e, portanto, omitirmos mais de um século de migrações) estaremos em presença de, pelo menos, quatro a cinco gerações diferentes resultantes de dois ciclos migratórios distintos: uma segunda, terceira e quarta gerações com origem numa emigração do início do século; uma primeira, segunda e, em alguns casos, terceira geração resultante de uma emigração do pós-segunda guerra mundial (Dicker 1968; Halter 1993) (cf. Figura 5.1). Ou seja, entre a 1.<sup>a</sup> geração chegada no primeiro quartel do século passado, (e que hoje é necessariamente idosa, como uma memória mítica de um Cabo Verde há muito desaparecido), e uma primeira geração de recém-chegados (e.g. em 2010), há mais diferenças do que semelhanças<sup>298</sup>. A percepção da memória colectiva, a história, a cultura ou a tradição serão certamente diferentes. Vejamos alguns exemplos que permitem uma melhor contextualização.

### **Kriolus e Merkanus: uma tipologia segmentadora?**

São já várias as análises existentes sobre os cabo-verdianos nos EUA. Por exemplo, Gina Sánchez, numa análise antropológica dos cabo-verdianos nos EUA, vai distinguir e tipificar estes dois grupos como o grupo dos *Kriolu*, composto pelos mais recentes emigrantes, e o grupo dos *Merkanu*, o das gerações descendentes dos emigrantes mais antigos numa primeira aproximação do que assumiremos ser a uma fragmentação ou hierarquização de uma identidade social, ou de uma identificação étnica num mesmo contexto (Sanchez, 1998 e 1999, Sanchez, 1997). Estes diferentes grupos, *Merkanu* e *Kriolu*, têm, como seria de esperar, ligações distintas ao arquipélago de Cabo Verde e formam, no interior dos EUA, em locais e contextos de interacção diferentes, grupos internamente diferenciados. Afirma Halter:

uma das maiores diferenças entre aquilo a que eu chamo agora a vaga clássica de imigrantes cabo-verdianos, os que chegaram há um século atrás, e a nova vaga, a vaga contemporânea de chegadas das duas últimas décadas, uma das maiores diferenças é que os recém chegados chegam hoje a uma sociedade muito mais

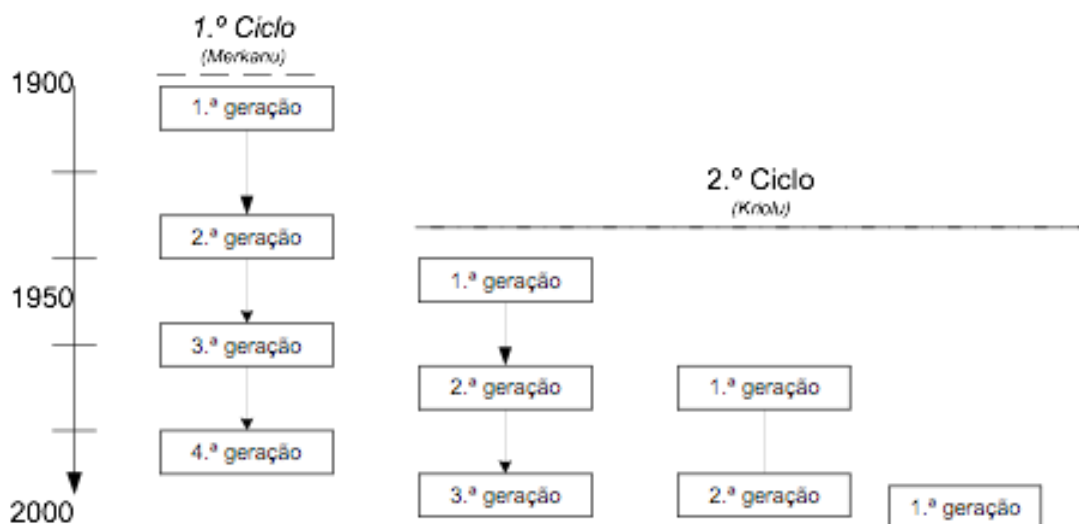
---

<sup>298</sup> Para Goffman se queremos salientar a diferença não devemos olhar para a diferença mas para o que é ordinário, normal. É em função da norma que se compreende a distância à norma (Goffman, 1963).

consciente e aberta a populações multi raciais e multi étnicas. A forma como o cenário étnico-racial dos Estados Unidos – um cenário cada vez mais mestiço ou mixed – permeou a cultura popular, as pessoas estão muito mais habituadas a encontrar pessoas que não se enquadram nas categorias rígidas e puras de preto e branco (Halter, 2009).

A sua importância e o seu papel no agenciamento da rede de solidariedade no seio da emigração cabo-verdiana nos EUA é também desigual, apresentando, como seria de esperar, uma maior ligação ao país de origem, o grupo de migrantes que integram o 3.º ciclo migratório cabo-verdiano (pós II guerra mundial) por contraponto com aqueles cujos ancestrais migraram há mais de um século. *Esta segmentação percorre outras linhas de identificação em relação à tipologia proposta por Greenfield (1976) que será apresentada posteriormente. As suas principais virtudes são as de assumir a não homogeneidade do grupo de cabo-verdianos e descendentes dos EUA; de promover a ideia de que o primeiro grupo se encontra num processo mais adiantado de integração social e/ou de assimilação do que o segundo, isto é, que o factor tempo joga um papel; de assumir a existência não de uma comunidade mas de um grupo diverso. Esta constituirá a nossa tese quadragésima-quinta.*

**Figura 5.2: Diferentes gerações de cabo-verdianos e seus descendentes actualmente existentes nos EUA de acordo com diferentes ciclos migratórios (inspirada na versão Sánchez)**



---

## **Merkanus e Kriolus: grupos étnicos distintos ou (apenas) uma segmentação da etnicidade?**

Estas diferentes gerações de cabo-verdianos e/ou de cabo-verdianos-americanos (e.g. de *Merkanus* e de *Kriolus* na expressão de Sánchez) e a sua coexistência contemporânea são facilmente identificáveis em *chatrooms* ou *sites* na Internet onde, ao seu modo, se (re)constrói uma identidade cabo-verdiana transnacional (ver caixa 5.1). De facto, esta forma de (re)construção identitária, através do uso de novos meios de comunicação como a internet ou o telemóvel constituem uma das características inovadoras dos processos de identificação “étnica” na contemporaneidade que importará no futuro investigar em profundidade (Castells, 2004a e 2006 e 2007 e 2009 e 2010a e 2010b e 2010c, Leung, 2005).

Na verdade, uma análise dos *sites*, *web pages*, *chatrooms*, *discussion groups*, etc., na Internet torna possível defender que, graças às novas tecnologias de informação, os imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes nos EUA vêm (re) construindo a sua identidade étnica/social/cultural e realinhando distintos elementos componentes do arquipélago migratório cabo-verdiano (Malheiros, 2001), potenciando as suas vantagens distintivas no seio da sua sociedade de acolhimento, ao mesmo tempo que (re)criam ou influenciam uma transformação da sua identidade para que possa emergir como ‘identidade transnacional’. Neste sentido, em ambos os extremos da cadeia migratória, vem sendo apoiado o contacto entre os diferentes grupos quer no interior dos EUA, quer na Europa, quer em Cabo Verde, aproveitando o potencial estratégico da existência de um largo grupo de emigrantes e da sua potencial transnacionalidade<sup>299</sup>. A construção desta ‘identidade transnacional’, de que um dos mais proeminentes vértices é (são) os cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes nos EUA, teve início com este primeiro ciclo migratório transatlântico.

É, aliás, aproveitando esta rede social de cabo-verdianos, o mundo cabo verdiano na rede global de computadores que se torna possível realizar o nosso inquérito Quiet-Web com uma ampla difusão, um interessante número de visualizações do inquérito um elevado número de respostas nos EUA a virem quer de *Merkanus*, quer de *Kriolus*. Voltemos, por agora à caracterização dos cabo-verdianos nos EUA, da sua

---

<sup>299</sup> São disto exemplo os diferentes congressos de quadros cabo-verdianos na diáspora o penúltimo dos quais realizado em Abril de 2006 e no qual tivemos oportunidade de participar.



---

história e das suas formas de integração antes de avançarmos para uma caracterização a partir dos inquéritos realizados.

### **Uma elevada concentração geográfica e uma reduzida expressão social pública**

As diferentes vagas migratórias cabo-verdianas para os EUA deram lugar, na actualidade, a um volume acumulado de algumas centenas de milhares de indivíduos com uma origem “étnica” cabo-verdiana, distribuídos ao longo de todo o país. A estimativa do ex-Instituto de Apoio ao Emigrante (IAPE), actual Instituto das Comunidades (IC), a estimativa de referência disponível em Cabo Verde, que considera o número potencial dos indivíduos naturais de Cabo Verde e dos seus descendentes, aponta para um volume total de 264.900 cabo-verdianos e descendentes nos EUA, com especial incidência em três Estados norte-americanos: Massachusetts, Rhode Island e Califórnia. Não sendo este número possível de detectar a partir das estatísticas do país de destino, como veremos, é no entanto tanto uma estimativa com um significado político (porque visa aumentar a importância estratégica da população cabo-verdiana) e um significado sociológico, porque considera como sendo cabo-verdiano todo e qualquer descendente de um cabo-verdiano emigrado livremente para os EUA. Já voltaremos a esta questão.

No interior dos Estados de Massachusetts, Rhode Island e Califórnia, os cabo-verdianos concentram-se em algumas cidades e dentro delas em alguns bairros. Como afirmam James Allen e Eugene Turner e confirma Halter:

nos anos 50 os cabo-verdianos começaram a estabelecer-se em áreas maioritariamente negras de Boston-Roxbury, Mattapan, e Dorchester. À semelhança dos haitianos, os cabo-verdianos têm as suas próprias identidades étnicas nacionais e católicas, no entanto, também se identificam com os negros americanos, pois partilham uma herança cultural comum. Estas características são evidentes quando vistas geograficamente, na medida em que cabo-verdianos, haitianos, e dominicanos, todos têm os seus bairros separados e enclaves dentro das secções mais negras e/ou latinas de Boston, entre Dorchester e Hyde Park<sup>300</sup>.

a população cabo-verdiana vive ainda esmagadoramente na área de New Bedford. Até hoje, 87% da população cabo-verdiana-americana vive em Southeastern New England (Halter, 2009).

---

<sup>300</sup> Boston's Emerging Ethnic Quilt: A Geographic Perspective by James P. Allen and Eugene Turner <http://tinyurl.com/64xh8f2>.

## Caixa 5.2 Reconstrução identitária: a importância da Internet

Através de alguns exemplos retirados de um local de convívio, é possível demonstrar que a pertença ou a identificação co-étnica ultrapassa a geração imigrante e que, deste modo, os vínculos que permitem a manutenção da rede migratória se mantêm activos:

“I was born in New Bedford, my father was from the Island DjaFogo, my mother was born in Wareham but my grandparents on both side came to this country perhaps 115 years ago. Mateus or better known in the USA as Matthews. My grandfather was called Nho Manne Fakinu meanin (Manny little Knife) He was married to Nha Julia Barboza Gomes (Matthews also from Dja Fogo that is my father side. My mother side is from the Island of Dja Brava. My mother was Anna Rose married to Charlie Barboza Matthews (Macelino B. Mateus) They lived in Wareham. Until he went to the World War II. My grandmother from Dja Brava her name is Caroline Rainey a Beautiful women with red hair and green eyes married to Aurelio Rose (Rosa) also from Dja Brava. My grandfather was called Harry Rose they lived in Marion. Cranberry pickers, farmers and gardeners. I was born Milton Charles Matthews raised between the twin towns Wareham and Marion mostly by my grandparents from DjaBrava. My first language is my mother tongue Criolu. Thanks to my grandparents, may their souls rest in peace at the Wareham cemetery.”

(Mateus in <http://tinyurl.com/6exea44>).

“My great grandmother (Joaninya Deyha Rosa Dominga) is from Sao Nicolau, she gave birth to 8 daughters. My grandmother Joanna Britto is one of the youngest of the daughters - born January 1, 1894 in the village of Calijone (I do not have the proper spelling-it is pronounced: Kaaleejone). She came to the USA by way of Ellis Island in New York. She settled in Marion, MASS (the Cape Cod area) with other relatives and friends working the cranberry fields. She then went and stayed in Newport, Rhode Island until her death January 20, 1967. She was married to Simplicio Lopes Moreino (born in Praia on March 2, 1888 and died in Newport, RI, November 19, 1960). Joanna had 10 children (her first son John Fontino was born in the Cape Verde and she sent for him when he was 8 years old). My mother Maria de Gracia Moreino was born in Newport, RI in November 1930 she is the youngest of the ten children. She was about 10 years old when John Fontino gave her a hug and left home for good - he did not get along with his step father Simplicio) John never returned or kept in touch with the family” (Kanuteh. in <http://tinyurl.com/64zpxxv>).

“I'm from Cape Cod. (...) My grandfather Anibal J. Lopes came from Cape Verde in the 1800's and settled on the Cape. He worked with the railroad and later owned and harvested various cranberry bogs” (Lopes in <http://tinyurl.com/6l8cnc2>).

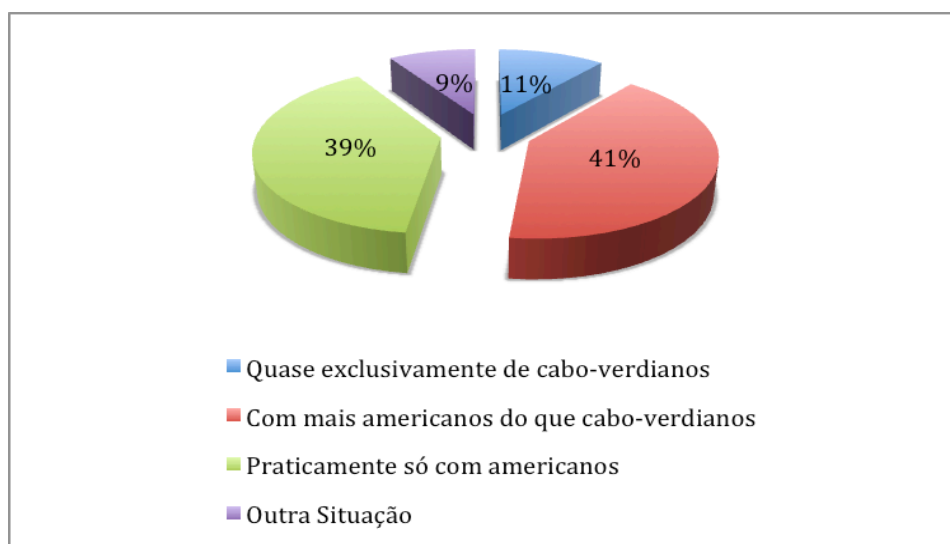
“I was born in Praia Santiago in 1978. My parents and two brothers migrated to the States in 1984, when I was five years old. I've been living in Boston ever since. I have a huge family. My grandparents on my mother's side had 13 kids, 12 of which have at least on child or more. I want to know other places where there are other Cape Verdeans located. Boston, New Bedford, and other New England areas are the only places where I've seen Cape Verdeans. Creolos nos eh tudo bunito. Du tenh ki junta pah nu mostra tudo mundo intero...”

(Andrade in <http://tinyurl.com/4jkcytv>).

“My Grandfather, my Fathers Father, was originally from Cabo Verde. His last name was Figueira. He came to the United States some 80-100 or more years ago, and settled in Woonsocket, Rhode Island. If anyone is familiar with my family background or family name, please contact me” (Silva in <http://tinyurl.com/6647nmg>).

No entanto, este não parece ser o caso dos nossos inquiridos no inquérito Quiet-Web (cf. Figura 5.3). Quando questionados sobre se viviam numa área onde os cabo-verdianos estavam maioritariamente presentes apenas 11% do total afirmaram ser esse o seu caso. Uma percentagem elevada (41%) vive numa área onde os cabo-verdianos são minoritários e 39% numa área onde os cabo-verdianos são praticamente inexistentes sendo que 9% dos respondentes referiram que viviam em zonas multiculturais, ou zonas onde os “latinos” são maioritários. Neste inquérito 46% dos respondentes são homens e 54% são mulheres não havendo uma diferença estatisticamente significativa na resposta a esta questão em função do género. De realçar que 71% dos inquiridos nasceram em Cabo Verde e são, por isso, imigrantes de primeira geração. Tal facto parece indiciar uma maior dispersão dos recém chegados e permite formular a hipótese de actualmente várias outras condições locais (rendas das habitações, proximidade do local de emprego, etc.) poderem jogar um papel principal na distribuição geográfica ao nível local dos recém chegados. O que não se terá alterado são as macro-regiões de acolhimento que permanecem no caso da Nova Inglaterra tendo entretanto sido criados alguns núcleos na Califórnia, Florida e tendo alguns indivíduos se dispersado por outros Estados dos EUA.

**Figura 5. 3: Vive numa zona?**



Fonte: Quiet-web (sub-amostra EUA n=124)

Os cabo-verdianos nos Estados Unidos estão maioritariamente concentrados na região de Nova Inglaterra, particularmente nos Estados de Massachusetts e Rhode Island, mas existem igualmente pequenas comunidades em Connecticut. A cidade de New Bedford, Massachusetts, mantém-se o centro histórico da comunidade cabo-verdiana

---

americana, enquanto que em algumas zonas de cidades mais pequenas da zona alta de Cape Cod reside igualmente um significativo número de indivíduos de ascendência cabo-verdiana. Os cabo-verdianos que chegaram depois de 1975 (na que considerámos ser a terceira vaga migratória) começaram a dirigir-se para a cidade de Boston, Massachusetts, particularmente para os bairros de Dorchester e Roxbury – áreas metropolitanas nas quais se concentram populações minoritárias (negros e latinos) e de baixo rendimento. Os cabo-verdianos desta terceira vaga migratória começaram também a estabelecer-se em na cidade de Brockton, a sudeste de Boston, bem como em Pawtucket, Rhode Island devido à existência de alojamento disponível a preços acessíveis.

desde o aumento das quotas de imigração dos EUA na década de 1960, os cabo-verdianos começaram a afluir em número crescente a Pawtucket, atraídos por empregos na indústria e por rendas baratas. A maioria dos cabo-verdianos em Pawtucket trabalha em fábricas instaladas em unidades têxteis do século XIX e vive nas redondezas em casas pré-fabricadas construídas para gerações anteriores de imigrantes, cultivando jardins e hortas em memória dos terrenos da família que ficaram para trás (Lange 2004: 116).

De acordo com os dados dos censos de 2000, 87% dos cabo-verdianos-americanos viviam na Nova Inglaterra. Fora desta região, o estado da Califórnia regista um número assinalável de cabo-verdianos nas áreas metropolitanas de Sacramento, San Francisco e Los Angeles. Muitos cabo-verdianos e descendentes de Nova Inglaterra têm-se vindo a deslocar nos últimos anos para a Florida central, especialmente para as cidades de Orlando e Kissimmee.

### **Ser e aparecer como cabo-verdiano nos Censos dos EUA**

Voltemos à questão da quantificação do número de cabo-verdianos e seus descendentes nos EUA. Em primeiro lugar não há uma fonte que possa ser considerada segura e, neste sentido, o que temos são estimativas promovidas por entidades diferentes. Vimos já, nas palavras de Halter (1993), como no caso dos cabo-verdianos nos EUA, a inexistência de uma categoria para resposta “cabo-verdiano” na identificação do grupo de pertença nos censos, impossibilita qualquer possibilidade de mensuração correcta do número de cabo-verdianos até 1980. Deste modo, antes de 1980, os cabo-verdianos e descendentes diluem-se num complexo conjunto de possibilidades mais ou menos colaterais à categoria a que pertenciam.

---

Para além da estimativa do Instituto das Comunidades de Cabo Verde (ICCV) acima referida, o Censos dos EUA em dois distintos momentos permite iniciar uma avaliação sobre esta questão. O último censo dos EUA realizado em 2000<sup>301</sup>, baixa, em muito os valores de referência do Instituto das Comunidades embora ocorra uma variação positiva em relação a 1990 pois considera a existência de 77.103 indivíduos com ancestralidade cabo verdiana<sup>302</sup> (5.287 indivíduos declararam uma ancestralidade cabo-verdiana secundária<sup>303</sup>) por comparação com um número de 46.552 em 1990 dos quais 28.9% nascidos fora dos EUA<sup>304</sup> (dados obtidos em resposta enunciada no quadro supra). Se tomarmos em conta as projecções para 2006 efectuadas pelo organismo responsável pelo Censos norte-americano o número seria nesta data de 80.128<sup>305</sup>.

As questões relativas à “raça” e/ou à “etnicidade” estão incluídas nos novos questionários do censos (2000), e “cabo-verdiano” aparece como categoria passível de ser escolhida (ver figura 5.4). No entanto, apesar dos números obtidos e da sua disparidade face à estimativa do Instituto das Comunidades, parece-nos importante referir que o censos não pode ser levado à letra, porque em “etnicidades” híbridas e identidades hifenizadas há (sempre) que escolher apenas uma opção, porque as opções de resposta nem sempre são as perfeitas (ou porque simplesmente não é fácil optar), e, por outro lado, não podemos deixar de referir que as questões colocadas no Censos e, concomitantemente a forma como são respondidas, influem na contabilidade geral das populações que apreendem.

---

<sup>301</sup> A questão incluída nos censos com referência a Abril de 2000 era “What is this person’s ancestry or ethnic origin?”, nos exemplos de resposta era referido explicitamente o caso cabo verdiano “(For example: Italian, Jamaican, African Am., Cambodian, Cape Verdean, Norwegian, Dominican, French Canadian, Haitian, Korean, Lebanese, Polish, Nigerian, Mexican, Taiwanese, Ukrainian, and so on.)”

<sup>302</sup> Dados obtidos em <http://tinyurl.com/4srjxx6> (consultado em 2.12.2008).

<sup>303</sup> Dados obtidos em <http://tinyurl.com/5upx3ba> (consultado em 2.12.2008).

<sup>304</sup> A título comparativo referam-se os 1.177.112 que, no mesmo Censos, declararam possuir uma ancestralidade portuguesa. Dados obtidos em <http://tinyurl.com/4srjxx6> (consultado em 2.12.2008).

<sup>305</sup> in U.S. Census Bureau, 2006 American Community Survey. Dados obtidos em <http://tinyurl.com/46m8x48> (consultado em 2.12.2008).

## Caixa 5.3: Cabo-verdianos no Censos de 1990

CPH-L-149 Selected Characteristics for Persons of Cape Verdean Ancestry: 1990

Source: U.S. Bureau of the Census  
Internet Release date: February 18, 1998

<b>AGE AND SEX</b>			<b>LABOR FORCE STATUS</b>		
All persons	46,552		Persons 16 years and over	33,976	100.0
Females	24,361		In labor force	22,838	67.2
Males	22,191		Civilian labor force	22,469	66.1
Median age	29.2		Employed	19,956	
Sex ratio	91.1		Unemployed	2,513	11.2
			Not in labor force	11,138	
<b>NATIVITY AND YEAR OF ENTRY</b>			<b>OCCUPATION</b>		
All persons	46,552		Employed persons 16 years and over	19,956	100.0
Native born	33,096	71.1	Managerial and professional	3,413	17.1
Foreign born	13,456	28.9	Technical, sales, and administrative	5,124	25.7
Entered 1980 to 1990	6,601	49.1	Service	3,759	18.8
Entered before 1980	6,855	50.9	Farming, forestry, and fishing	169	0.8
Naturalized citizen	5,021	37.3	Production, craft, and repair	2,122	10.6
Not a citizen	8,435	62.7	Operators, fabricators, and laborers	5,369	26.9
<b>MARITAL STATUS</b>			<b>CLASS OF WORKER</b>		
Persons 15 years and over	34,763	100.0	Employed persons 16 years and over	19,956	100.0
Never married	13,081	37.6	Private wage and salary	15,967	80.0
Now married	14,648	42.1	Local government	1,487	7.5
Separated	1,425	4.1	State government	1,192	6.0
Widowed	1,938	5.6	Federal government	649	3.3
Divorced	3,671	10.6	Self-employed	655	3.3
			Unpaid family worker	6	0.0
<b>FERTILITY</b>			<b>WORKERS IN FAMILY</b>		
Women 35 to 44 years	2,926		Families	11,964	100.0
Children ever born per 1000 women	2,307		No workers	1,479	12.4
			1 worker	3,656	30.6
			2 workers	4,897	40.9
			3 or more workers	1,932	16.1
<b>HOUSEHOLD TYPE AND RELATIONSHIP</b>			<b>INCOME IN 1989</b>		
All persons	46,552		Households		
In households	45,087	96.9	Median income (dollars)	\$26,516	
In group quarters	1,465	3.2	Mean income (dollars)	\$31,921	
			Families		
			Median income (dollars)	\$30,028	
			Mean income (dollars)	\$35,278	
			Per capita income (dollars)	\$10,836	
<b>HOUSEHOLD SIZE</b>			<b>INCOME IN 1989 BELOW POVERTY LEVEL</b>		
Households	16,274	100.0	Families	16.2	
1 person	3,667	22.5	Unrelated individuals	26.1	
2 persons	3,928	24.1	Persons	18.0	
3 persons	3,057	18.8			
4 persons	2,729	16.8			
5 or more persons	2,893	17.8			
<b>SCHOOL ENROLLMENT AND TYPE OF SCHOOL</b>			<b>PLUMBING AND KITCHEN FACILITIES</b>		
Persons 3 years and over enrolled	13,549	100.0	Occupied housing units	16,286	100.0
Preprimary school	743	5.5	Lacking complete plumbing facilities	147	0.9
Elementary or high school	9,614	71.0	Lacking complete kitchen facilities	148	0.9
College	3,192	23.6			
<b>EDUCATIONAL ATTAINMENT</b>			<b>MORTGAGE STATUS AND GROSS RENT</b>		
Persons 25 years and over	27,203	100.0	Specified owner-occupied housing units	4,247	100.0
High school graduate or higher	15,961	58.7	With a mortgage	3,085	72.6
Bachelor's degree or higher	2,514	9.2	Not mortgaged	1,162	27.4
Graduate degree or higher	767	2.8	Median mortgage (dollars)	\$263	
			Specified renter-occupied housing units		
			Median rent (dollars)	\$511	
<b>ABILITY TO SPEAK ENGLISH</b>					
Persons 5 years old and over	42,282	100.0			
Speak a language other than English	20,472	48.4			
Do not speak English "very well"	9,663	22.9			
Persons 5 years and over in households	40,817	100.0			
In linguistically isolated households	5,772	14.1			

**Figura 5.4: Questão sobre ancestralidade no Censos dos EUA de 2000**

**Reproduction of the Question on Ancestry From Census 2000**

**10** What is this person's ancestry or ethnic origin?

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

(For example: Italian, Jamaican, African Am., Cambodian, Cape Verdean, Norwegian, Dominican, French Canadian, Haitian, Korean, Lebanese, Polish, Nigerian, Mexican, Taiwanese, Ukrainian, and so on.)

Source: U.S. Census Bureau, Census 2000 questionnaire.

Repare-se nos seguintes extractos de um relato ocorrido numa sessão de preparação para o censo de 2000:

Benjamin Silva, um cabo-verdiano-americano de Brockton, questionou a forma como o censo pensa lidar com o grande número de cabo-verdianos que não falam bem inglês. Disseram-lhe que haverá tradutores para ajudar as pessoas que têm dificuldades no preenchimento do censo. Outros levantaram a questão da dificuldade de identificar alguns cabo-verdianos que se vêm a si mesmos como membros de outras “raças” (“etnicidades”). Rep Frank respondeu que a determinação da “raça” (“etnicidade”) de alguém é apenas fruto da decisão dessa pessoa. Aquilo que o censo tenta fazer é apenas contar as pessoas<sup>306</sup>.

durante o censo de 1990, os cabo-verdianos locais quiseram ter a sua própria categoria na questão sobre “raça” (“etnicidade”), não querendo ser identificados como afro-americanos. Eddie Johnson, um activista da comunidade de há muito e afro-americano, foi questionado sobre o passo a dar para se distinguir entre cabo-verdiano e afro-americano.

“Desejo-lhes boa sorte. Existem cerca de 35-40 milhões de afro-americanos neste país. Porque haveriam os afro-americanos de querer subscrever outros grupos? Percorremos um longo e poderoso caminho desde o fim da escravatura”, disse.

“Cabo Verde ainda faz parte de África, ponto final. Não podemos alterar a localização geográfica... Mas ninguém, que tenha cabelo claro, pele negra clara, quer ser negro... Tem a ver com a côr: “Não sou um deles”. Mas por mim tudo bem. Não vou mudar a minha relação com a comunidade cabo-verdiana<sup>307</sup>.

No caso dos cabo-verdianos nos EUA esta categoria existe nos censos explicitamente desde 2000 e não é utilizada em todos os questionários mas, apenas, numa sub amostra (“long form” census). No censo de 1990, a maior parte das pessoas nos EUA recebeu aquilo a que se chamou a “versão curta/abreviada” (*short form*) do questionário, que incluía apenas cinco opções relativamente à etnia: “branco”,

<sup>306</sup> In <http://tinyurl.com/5sbq8kz> consultado a 30 de Agosto de 2009.

<sup>307</sup> In <http://tinyurl.com/5sbq8kz> consultado a 30 de Agosto de 2009.

---

“negro”, “Índio americano ou Nativo do Alasca”, “Asiático ou habitante das ilhas do pacífico”, e “outros”. Menos de 20 por cento da população recebeu a “versão longa”, que continha uma questão que convidava as pessoas a descrever a sua ascendência. Ainda assim, neste ano, mais de 46 mil indivíduos declararam que a sua “etnicidade” de pertença era a cabo-verdiana. Em 2000 o número foi bastante superior (77.103 indivíduos). Ou seja, num processo deste tipo a auto-identificação como parte do processo de auto-definição é parte integrante do censo, contando-se apenas os que se auto-definem explicita e exclusivamente como integrantes de uma categoria predeterminada. Estes valores reflectem pois estas condições contextuais.

De acordo com a distribuição geográfica destas respostas no censo de 2000 (figura 5.5) as cidades onde a presença cabo-verdiana situam-se no estado de Rhode Island ou de Massachussets sendo Brockton e New Bedford (MA) e Pawtucket (RI) as cidades onde os cabo-verdianos representam uma maior percentagem da população total. Caracterizada que está a história migratória para os EUA, concentremo-nos agora nos processos de construção de uma identidade colectiva singular.



Figura 5.5: Cidades de acolhimento de “cabo-verdianos” nos EUA<sup>308</sup> de acordo com a ancestralidade declarada no Censos de 2000

Community	Place type	% Cape Verdean
Brockton, MA	city	9.0
Pawtucket, RI	city	7.8
New Bedford, MA	city	7.6
Wareham, MA	town	6.6
Central Falls, RI	city	5.4
East Providence, RI	city	4.3
Marion, MA	town	4.2
Taunton, MA	city	2.2
Falmouth, MA	town	2.2
East Falmouth, MA	populated place	2.1
Providence, RI	city	2.1
Dartmouth, MA	town	2.0
Freetown, MA	town	1.9
Mashpee, MA	town	1.9
Boston, MA	city	1.9
Carver, MA	town	1.8
Plympton, MA	town	1.7
Kingston, MA	town	1.6
Mattapoisett, MA	town	1.6
Scituate, MA	town	1.5
Barnstable, MA	city	1.5
East Bridgewater, MA	town	1.5
Buzzards Bay, MA	populated place	1.4
Harwich, MA	town	1.4
Randolph, MA	town	1.4
Rochester, MA	town	1.3
Dennis Port, MA	populated place	1.1
Fairhaven, MA	town	1.1
Reed, ND	township	1.1
Oak Bluffs, MA	town	1.0

Sources: 2000 Census, U.S. Census Bureau; Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups, ed. Stephan Themstrom; Ancestry: 2000, U.S. Census Bureau (June 2004); ePodunk

<sup>308</sup> A lista mostra comunidades nas quais 1.000 ou mais indivíduos listaram um grupo de ascendência, a em que pelo menos 1 por cento destes indivíduos afirmaram ter ascendência cabo-verdiana.

---

### ***Uma análise da construção sociológica da identidade étnica cabo-verdiana nos EUA: recuperar a actualidade, resgatar a história***

A identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana é, como temos vindo a defender, uma construção social. É processo social (inacabado), que decorre num contínuo temporal com mais de um século e em várias ilhas do arquipélago de Cabo Verde e ilhas do arquipélago migratório, como temos vindo a descobrir ao longo deste trabalho. Esta “etnicidade” vai construir-se, historicamente nos EUA, numa ligação bipolar entre o arquipélago de Cabo Verde e os locais de residência (sobretudo na Nova Inglaterra) e em oposição a dois grupos em particular: os “outros” portugueses e os “outros” afro-americanos e não tanto em relação à maioria branca WASP. Greenfield refere-se a esta construção identitária como sendo “o resultado de uma interacção contínua entre membros de um determinado grupo decidido a desenvolver uma identidade e outros grupos na sociedade” (Greenfield, 1976: 4).

Marilyn Halter (2009) sublinha o facto de esta procura por uma definição identitária partir, ela própria de uma paradoxal trans-identificação na origem (entre uma identidade portuguesa e uma identidade africana) resultado já de uma miscigenação sociocultural na origem e de laços coloniais que tornavam os cabo-verdianos categorias híbridas. A classificação no destino decorria, por seu turno, do modo como eram observados muito mais do que do modo como se auto-percebiam. Trata-se de uma hetero-classificação, de uma classificação socialmente construída num contexto diverso do contexto de origem.

trouxeram consigo uma identidade cultural distinta. Ao emigrarem livremente para Nova Inglaterra como portugueses das colónias, definiram-se a si mesmos inicialmente em termos de etnicidade – eram portugueses – mas por causa da sua ascendência afro-europeia, eram vistos e tratados como um grupo racial inferior. E apesar de os cabo-verdianos procurarem inicialmente reconhecimento como Luso-americanos, em termos da sociedade branca, eles eram excluídos das associações sociais e religiosas portuguesas, sofrendo também uma discriminação semelhante no que diz respeito a alojamento e emprego (Halter, 2009).

A “etnicidade” ou a “etnia” podem ser utilizadas para descrever grupos ou relações entre diferentes grupos, e, porque a discriminação é sobre relações entre diferentes grupos preferimos aqui (usando a prerrogativa deste ser um conceito multifacetado) utilizar o conceito que entende a “etnicidade” sempre em termos relacionais. Como afirma Bauman, “todas as sociedades produzem estranhos. Mas cada espécie de

---

sociedade produz a sua própria espécie de estranhos e produ-los à sua própria e inimitável maneira” (Bauman, 1989: 27). No caso dos cabo-verdianos nos EUA, desde o início do fluxo migratório, parecem emergir complexas dinâmicas de relacionamento social que se polarizam numa relação de diferenciação com dois grupos de “outros”, distintos e dissociáveis. Não se trata de tanto de “estranhos” mas de “outros” que se distanciam, que se tornam dissemelhantes. Na verdade, este facto é facilmente explicável porque, tal como afirma Pierre Bourdieu, a identidade social encontra-se na diferença, e a diferença é afirmada por oposição ao que está mais próximo, que representa a grande ameaça (Bourdieu, 1977a). Neste caso a polarização ocorre tanto:

- a) com os “outros” portugueses (açorianos, madeirenses e continentais);
- b) com os “outros” descendentes de escravos africanos negros e/ou afro-americanos.

Obviamente que as relações sociais dos cabo-verdianos se enquadram, num conjunto de relações mais amplas com uma pluralidade de outros grupos de imigrantes numa sociedade de imigração como a norte-americana, mas a polarização identitária com os dois grupos atrás referidos construirá as fronteiras do grupo e constituirá a maior contribuição para o carácter distintivo dos cabo-verdianos e descendentes no século XIX, XX e início do século XXI nos EUA.

A perspectiva teórica que assumimos baseia-se na ideia de que os indivíduos que se relacionam entre si constroem o seu mundo social em conjunto, ou seja, modelam-no, fazendo, desta forma, parte da mesma “realidade” (Berger e Luckmann, 1966, Goffman, 1982). Isto significa que nem as coisas nem os fenómenos por si só têm um significado natural, imanente ou inerente. O sentido é moldado pelos indivíduos através dos significados que criam em conjunto e imprimem às coisas e aos fenómenos (sempre e apenas) na sua interacção uns com os outros. Numa simplificação poderíamos afirmar que isto significa que algumas destas construções significantes tendem a ser transmitidas de geração em geração, enquanto outras são obtidas pelas experiências individuais ou em conjunto com outros em grupo através de processos de interacção contextual. O significado na construção social da identidade é partilhado com outros, mas, na verdade, nem sempre se trata do mesmo

---

significado pois este varia em função das situações sociais, do tempo e do espaço (Berger e Luckmann, 1966).

No caso dos emigrantes cabo-verdianos para os EUA podemos delimitar a construção da sua identidade “étnica”, para além da sua história migratória referida acima, em algumas condições sociológicas ambientais específicas na sociedade norte-americana desde o século XIX, de que destacamos, nomeadamente:

- (i) a evolução do modo como é compreendida a construção social da “raça”;<sup>309</sup>
- (ii) o processo de racialização da sociedade norte-americana;
- (iii) o racismo ou a construção social do racismo na sociedade norte-americana do século XX;
- (iv) a dualidade entre raízes e opções na construção de uma “etnicidade” singular;
- (v) a diferença no enquadramento “étnico” entre as gerações de cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes;
- (vi) a questão fenotípica específica cabo-verdiana;
- (vii) o estatuto social e o estatuto económico dos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes;
- (viii) as diferenças de género de cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes com a consequente especificidade de inserção na sociedade norte-americana no último século; a adscrição oficial (e.g. via censos) (ver caixa 5.2) e a evolução da percepção da existência de um grupo social/grupo “étnico” distinto;
- (ix) a evolução da construção política da “etnicidade ao longo do século XX;
- (x) a construção social e contextual do “outro” e/ou a acção social de um grupo social/grupo “étnico” distinto.

---

<sup>309</sup> Para Giddens “o conceito de raça é um dos mais complexos da sociologia, principalmente devido à contradição entre o seu uso quotidiano e a sua base científica (ou a inexistência desta)” (2005: 205).

#### **Caixa 5.4: Podem os Censos contar os cabo-verdianos?**

PROVIDENCE – Os grupos cabo-verdianos estão a pressionar os seus compatriotas para identificarem os seus antepassados nos censos de 2000. Dizem que os censos deste ano são a melhor oportunidade para uma contagem rigorosa da população cabo-verdiana. O orgulho nacional tem ajudado a inflamar o movimento.

Mas uma contagem mais elevada pode também querer dizer maior influência política em estados onde residem grandes populações cabo-verdianas, tal como Rhode Island e Massachusetts. Pode também traduzir-se em mais dinheiro para instituições sociais locais ou instituições culturais. “Queremos aquilo que os outros americanos querem”, disse George S. Lima, 81 anos, que organizou recentemente uma reunião sobre censos em East Providence, depois de saber que a cidade não tinha estatísticas sobre a população cabo-verdiana. “Queremos poder económico, uma boa educação, boa saúde”, disse ao The Providence Journal.

Pela primeira vez este ano, o census permita às pessoas escolher mais do que uma “raça” (“etnicidade”). Numa questão distinta sobre ascendência, o Census Bureau apresentou a categoria de “cabo-verdiano” como exemplo.

Além das reuniões da comunidade, os líderes cabo-verdianos falaram sobre a importância dos censos em programas de rádio e televisão por cabo falados em português. O Cônsul honorário para Rhode Island, Francisco Feijoo Barbosa, 69 anos, utilizou o escritório da sua loja de móveis em Pawtucket para ajudar as pessoas a preencherem os seus formulários dos censos.

(...) Em 1980, apenas cinco anos depois da independência de Cabo-Verde, os habitantes de Rhode Island identificaram a sua ascendência no censos como, pelo menos em parte, sendo cabo-verdiana. Em 1990, fizeram-no 10.080, o que o maior valor se exceptuarmos os de Massachusetts; os líderes cabo-verdianos acreditam que o número real em Rhode Island é bastante maior.

"Muitos cabo-verdianos continuam a identificar-se como portugueses, como americanos negros, como espanhóis", disse Luís Rosário, um engenheiro electrónico, presidente da Cape Verdean American Community Development Inc., uma agência de serviço social em Pawtucket. "Vai dar um bocado de trabalho conseguir que se identifiquem como cabo-verdianos", disse.

John Reed, um demógrafo do Census Bureau responsável pela questão da ascendência, disse que os cabo-verdianos “pensam que o grupo é muito maior do que realmente é. Apostaria o meu ordenado em como os números não vão aumentar exponencialmente."

Pelo menos um membro da minoria local está preocupado que o esforço para identificar mais cabo-verdianos no censos prejudique os esforços para utilizar a contagem para servir as minorias.

“Eu não nego a minha ascendência cabo-verdiana, mas não sei se o Census Bureau sabe o que é ser cabo-verdiano e como classificá-lo”, disse Clifford Monteiro, o presidente do NAACP de Providence. "Estou bastante preocupado que, com tantas subdivisões, fiquemos confusos em relação à verdadeira agenda”, disse. “O problema que eu enfrento na América é a cor da minha pele”.

In <http://tinyurl.com/49v7vke> consultado a 1 de Setembro 2009

---

Todas estas condições influíram na construção da “identidade étnica” cabo-verdiana nos EUA (Espiritu, 1999) com amplos reflexos na construção da “identidade étnica” transnacional cabo-verdiana. Também aqui a inspiração teórica tem origem na Sociologia do Conhecimento baseada na ideia de que as pessoas criam o seu mundo social através das construções que dele fazem (Berger e Luckmann, 1966). Num grupo social, os indivíduos actuam com base em experiências partilhadas, experiências essas que desenvolveram ao longo do tempo e que resultam numa espécie de habitus colectivo, uma certa forma de pensar e de agir, ou seja, de experiências que se encontram institucionalizadas. Este habitus colectivo está disponível (e.g. através de processos de socialização primários via família) para os actores de um grupo social e a institucionalização leva a uma (potencial) interacção social repetida, de certa forma, uma interacção previsível (interacção positiva ou interacção negativa), entre membros dos mesmos grupos sociais. Por esta razão, as identidades de grupo desenvolvem-se a partir de experiências comuns que salientam a singularidade de um grupo, particularmente quando são de grande intensidade e duração longa. Os actores desenvolvem um conjunto de práticas e normas que facilitam a sua interacção continuada. Até ao ponto em que os participantes vêm a sua relação como distinta e exclusiva, estas práticas tornam-se adjacentes às suas identidades de grupo. Neste sentido, os actores socializam uns com os outros. Nestas condições, as interacções sustentáveis tendem, com o tempo, a tornar-se institucionalizadas (Parsons, 1979) e a parecer identidades fixas. Vejamos através de alguns exemplos como podemos enquadrar esta questão.

### ***Cabo-verdianos versus afro-americanos: a segmentação do grupo na construção da identidade***

Deve ser sublinhado que a emigração para os Estados Unidos da América apresenta características diferentes das exibidas, até, pelo menos, aos anos 60 do século XX<sup>310</sup>, aos fluxos migratórios de outros países da África Ocidental<sup>311</sup>. Nestes últimos países

---

<sup>310</sup> Entre outros grupos africanos a migrarem de forma espontânea para os EUA no século XX, podem ser citados os originários do Gana, Nigéria, Etiópia, Eritreia e de estados insulares, descendentes de africanos, como da Jamaica, do Haiti ou da República Dominicana.

<sup>311</sup> A África Ocidental é uma região que se estende por 6.618 km<sup>2</sup> e inclui 16 países: Benin, Burkina Fasso, Cabo Verde, Gâmbia, Gana, Guiné-Conakri, Guiné-Bissau, Costa do Marfim, Libéria, Mali, Mauritânia, Niger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo, cuja população em conjunto se estimava em 1992 em 180 milhões. Sete destes países são classificados como pouco desenvolvidos pelas Nações Unidas, três não têm fronteiras marítimas (Burkina Fasso, Mali e Nigéria) e sete, situados no Sahel uma zona de chuvas escassas e incertas, foram seriamente afectados por secas nos últimos anos. Todos os países da África Ocidental têm taxas de crescimento populacional anuais elevadas e baixos rendimentos per capita. O nível de industrialização é baixo e a agricultura o principal sector empregador de mão-de-obra in (Makinwa-Adebusoye, 1992).

---

predomina, sobretudo, uma emigração Sul-Sul<sup>312</sup> por oposição à emigração cabo-verdiana para os EUA que decorre no eixo Sul-Norte<sup>313</sup>. Por outro lado, a sobreposição das estratégias e lógicas migratórias de forma livre e espontânea não encontram, nas duas primeiras vagas da emigração cabo-verdiana, paralelo em nenhum outro país africano, o que conferirá uma certa diferenciação aos cabo-verdianos emigrantes nos EUA, que se autodefinirão (e farão disso parte relevante da sua construção identitária) como o único grupo de origem africana a ter migrado de forma livre para os EUA, até meados do século XX. Esta característica constituirá um dos argumentos basilares para a sua autoidentificação, confronto e distinção face aos afro-americanos. Como afirma Marilyn Halter:

os cabo-verdianos foram o primeiro grupo de imigrantes africanos a fazer a viagem transatlântica de forma voluntária para os Estados Unidos. Ainda que naquela época eles não se identificassem como africanos porque as ilhas de Cabo Verde foram colonizadas por Portugal, chegaram aos Estados Unidos se identificando, em termos de nacionalidade e etnicidade, como portugueses. Mas, como não eram considerados brancos pelos membros da sociedade hospedeira, foram tratados como uma minoria racial e passaram a sofrer o mesmo tipo de discriminação que os afro-americanos enfrentavam. (...) Por terem essas origens afro-portuguesas, ao chegarem ao final do século XIX e início do século XX, eles formaram a “primeira onda” de pioneiros imigrantes não-brancos nos Estados Unidos (Halter, 2006).

Para sermos rigorosos, torna-se necessário afirmar que a emigração cabo-verdiana para os EUA até ao início do século XX só pode ser directamente comparada com a emigração Europeia para os EUA, nomeadamente, da Europa do Sul (e.g. portuguesa ou italiana), do mesmo período (Sánchez 1999: 28) algo raramente referido. A sequência de inserção laboral, a inserção espacial e a utilização de meios semelhantes para realizar a migração é muito idêntica, senão sobreponível, à dos portugueses, de espanhóis, de muitos dos italianos do sul, etc., mas contém uma diferença substancial: muitos dos (mas não todos) cabo-verdianos eram fenotipicamente negros e subjectivamente conotados como sendo africanos.

No caso da imigração cabo-verdiana torna-se, sempre e a todo o tempo, necessário assinalar a distinta composição deste fluxo migratório, composto simultaneamente

---

<sup>312</sup> De uma maneira geral a migração africana não estava ainda numa fase de migração transatlântica, muito devido à lógica das políticas migratórias dos EUA.

<sup>313</sup> “As diferentes sub-regiões do continente africano caracterizam-se por apresentarem formas distintas de migração internacional: a emigração das regiões da África ocidental, central e do norte para os países do “Norte” – a chamada “migração Sul-Norte” - e para os países do Golfo; fluxos persistentes de refugiados na África oriental em consequência de condições ambientais, económicas e políticas adversas; migração de trabalhadores de alguns países da África oriental, mas sobretudo da África austral, para a República Sul-Africana; e a emigração clandestina, principalmente de grupos étnicos divididos por fronteiras internacionais e de nómadas, no Sahel e na África oriental” in (Adepoju, s.d.).

---

tanto por indivíduos negros como por brancos em que (também por esse facto) distintos modos de identificação vão ter lugar (Meintel, 2002: 31) apesar da cor da pele mas também devido à cor da pele. Os cabo-verdianos brancos não viam tanto na emigração um modo de ascensão social (em comparação com os cabo-verdianos negros) mas a única alternativa para fugir a situações de secas e/ou fomes (Meintel, 2002) ou, em alguns casos, a situações de conflito com as autoridades coloniais. Sobre esta questão um bom exemplo pode ser encontrado na história da emigração de Eugénio Tavares para os EUA<sup>314</sup> cuja influência na construção da identidade “étnica” transnacional cabo-verdiana apresentamos no capítulo 8 deste trabalho.

Esta característica da população cabo-verdiana, portadora de uma verdadeira e completa paleta fenotípica, contribuirá para construir uma segmentação interna no próprio grupo nos EUA, que só muito recentemente (pós anos 60) viria a ser (ainda que parcialmente) superada. *Daqui decorre a nossa quadragésima-sexta tese onde afirmamos que, no caso dos EUA, a construção identitária cabo-verdiana se faz por oposição, estabelecendo fronteiras com os diversos “outros” que não necessariamente a maioria étnica, neste caso com os “outros” africanos ou afro-americanos.*

### **Uma realidade a preto, a branco (e a preto e branco) em terras de WASP**

As principais regiões de destino da migração cabo-verdiana, nomeadamente a Nova Inglaterra, no norte da costa leste dos EUA, não eram ainda, à época da chegada dos cabo-verdianos pioneiros, regiões de grandes concentrações de afro-americanos mas eram crescentemente procuradas por estes em razão das oportunidades laborais aí existentes. Na verdade, as grandes concentrações de afro-americanos até meados do século XIX eram as regiões de latifúndio do sudeste do país nomeadamente da Virgínia, Carolina do Norte e do Sul e Geórgia. Cerca de 92 por cento do total de afro-americanos vivia, em 1860, nestas regiões.

A breve história americana continha, contudo, já períodos de discriminação racial e o fim da escravatura em território americano não implicara a supressão destas discriminações. Como se sabe, por norma à libertação dos escravos não sucedia de imediato uma integração plena na sociedade norte-americana e mesmo a opção da

---

<sup>314</sup> Cf. <http://tinyurl.com/4os8dmh> consultada a 30 de Agosto de 2008.



---

mobilidade interna estava condicionada pelos diferentes contextos dos estados dos EUA. Apenas por altura da primeira Guerra Mundial (1914-1918) ocorre uma migração Sul-Norte, com origem nos antigos estados escravagistas do Sul e com um aumento da concentração nos estados do Nordeste atlântico. Após os anos 20 do passado século, com a crise económica e a desaceleração das migrações internacionais este movimento acentuou-se de forma marcada. Sidney Greenfield refere-se ao facto dos cabo-verdianos pioneiros fazerem parte de uma minoria racial no norte da costa leste norte-americana quando afirma:

as únicas outras pessoas de ascendência africana na costa leste dos Estados Unidos eram, naquela altura, os cabo-verdianos, quando começaram a chegar os descendentes de escravos do sul dos EUA. Estes americanos negros, ou Negroes, como eram conhecidos na altura, tinham um estatuto distinto na sociedade Americana que, na maioria, não só os estigmatizava, mas também limitava a sua capacidade de participar nos sistemas económicos e sociais em expansão de uma nação em desenvolvimento (Greenfield, 1976: 3).

Este contexto de inserção dos pioneiros cabo-verdianos, ser negro ou ser mestiço, num ambiente social dominado por uma maioria branca de origem anglo-saxónica (os denominados *WASP*) e com uma minoria negra com um estatuto social desvalorizado, irá ter amplas consequências na autoidentificação e na sua categorização social (ou na ausência de uma específica categorização social) enquanto “cabo-verdianos” e na sua inserção nos específicos contextos locais de destino (Jackson, 2002).

À assimilação, proposta pela racializada sociedade norte-americana, com uma sujeição ao estatuto desfavorável de “negros” (Du Bois, 1968 e 1970, Du Bois *et al.*, 1996), responderam os cabo-verdianos com a afirmação (ou construção) de um processo identitário singular e a construção secular, num tempo lento, de uma identidade “étnica” transnacional. Para Halter (2005) devemos distinguir a primeira das restantes vagas migratórias cabo-verdianas neste processo, distinguindo assim o seu peso:

os cabo-verdianos da primeira vaga chegaram definindo-se pela sua identidade étnica (e.g. maioritariamente como portugueses), mas assim que entraram nos Estados Unidos passaram a ser tratados como uma categoria racial. Os cabo-verdianos trouxeram consigo uma identidade cultural distinta, emigrando livremente para Nova Inglaterra como portugueses das colónias, dessa forma vendo-se a eles mesmos inicialmente em termos de etnicidade, eram portugueses. No entanto, emigraram para os Estados Unidos na viragem do século passado, para uma sociedade enraizada em noções estáticas de preto e branco, e, por causa da sua origem afro-europeia, eram vistos como um grupo racial inferior. Ao longo desta fase de adaptação, a estratégia de serem reconhecidos como um grupo cultural distinto – cabo-verdianos americanos,

---

enfrentou uma forte resistência por coincidir com um período na história da América no qual a segregação racial estava ao rubro. Os emigrantes contemporâneos, por seu turno, estão a estabelecer-se numa sociedade cujo clima cultural tem uma melhor aceitação da hibridez cultural, tornando muito mais viável, hoje em dia, a possibilidade da preservação de uma identidade unicamente cabo verdiana (Halter, 2005: 3-4).

Os cabo-verdianos recém chegados na viragem do século XIX-XX vieram, numa altura em que se esperava dos que nasciam no exterior dos EUA que reprimissem a sua individualidade cultural e abandonassem os seus velhos hábitos, de uma das seguintes formas: ou estando em conformidade com o estilo de vida anglo-saxónico, ou misturando e fundindo essas diferenças numa personalidade americana única. Ambas as doutrinas, anglo-conformidade ou o ideal do *Melting Pot*, apelavam à renúncia das línguas e culturas dos recém chegados, em troca de uma total integração (na verdade uma assimilação) na sociedade americana.

Alguns (num número indefinível) cabo-verdianos responderam a esta estratégia de forma passiva e foram assimilados, desaparecendo enquanto componentes de grupo colectivo identificável. Outros porém, responderam contudo, quer num quer no outro caso (anglo-conformidade ou o ideal do *Melting Pot*), com a construção de uma identidade social de grupo, baseada numa “identidade étnica” transgeracional e transnacional, isto é, da “cabo-verdianidade” através de um conjunto diferenciado de construção e implementação de estratégias identitárias confirmando a existência do grupo muito para além do que seria expectável. A construção de fronteiras far-se-ia através da música, da religião, da língua, da literatura, de outros atributos culturais e, também, através da construção e acção política.

### **Um mesmo contexto de interacção mas vários “outros”: uma tipologia identitária ou vários perfis de identificação**

Normalmente cada indivíduo sabe o que esperar do outro em determinadas circunstâncias, porque aprende e compreende que vários tipos de indivíduos têm comportamentos típicos em circunstâncias específicas. Neste contexto, as identidades, os modos de identificação, são “situadas” em contextos específicos, isto é, têm uma validade local e não uma validade universal. Quando passamos de uma identidade situada num determinado contexto para outra, num contexto distinto, tendemos a desenvolver um sentido de associação em relação aos outros que são importantes para nós, ou seja, desenvolvemos uma perspectiva de comunhão de forma positiva ou

---

negativa. Em sociologia referimo-nos a estes “outros” como “outros de referência” ou, se incluírem categorias conceptuais, como “grupos de referência”. Os “outros de referência” ajudam os indivíduos (cada indivíduo) a formar juízos sobre si próprios, ao servir de termo de comparação ou padrões de sentido, facilitando assim o processo de auto-definição e, em última análise, a formação da própria identidade. Daqui se conclui que, sem referências não há “nós” nem “outros” e de que se não pode entender a formação de identidades separadas do contexto histórico no qual esta interacção ocorre. Tal como no caso dos indivíduos, uma determinada característica de uma sociedade pode ser considerada significativa ou irrelevante, dependendo do contexto de interacção, do tempo de interacção e dos “outros” em interacção.

Sidney Greenfield (1976), um dos precursores da análise da construção da identidade “étnica” cabo-verdiana nos EUA, vai complexificar as diferentes opções identitárias assumidas pelos cabo-verdianos nos EUA em quatro tipos diferentes, verdadeiros tipos ideais em sentido weberiano, que, ainda hoje, mais de três décadas depois parecem manter alguma actualidade sociológica<sup>315</sup>. Para Greenfield (1976: 10), autor cuja tipologia ensaiamos adaptar, os tipos identitários<sup>316</sup> diferentes assumidos pelos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes ao longo da sua história migratória nos EUA seriam:

- (i) cabo-verdianos portugueses;
- (ii) cabo-verdianos negros;
- (iii) cabo-verdianos africanos;
- (iv) cabo-verdianos-americanos.

As relações sociais dos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes constroem-se, nos EUA, desde o início, sempre no contexto das relações concretas com os “outros” portugueses (que os rejeitam enquanto portugueses), mas com os quais constroem identidades de semelhanças e identidades de rejeição e, em simultâneo, com os “outros” afro-americanos de quem se aproximam nas (suas) reivindicações

---

<sup>315</sup> A adaptação dos programas de “conformidade anglo-saxónica” ou ao “*melting pot*” deu entretanto lugar ao “pluralismo cultural” mas a capacidade adaptativa dos cabo-verdianos imigrantes permaneceu intacta cf. Halter, 2005.

<sup>316</sup> Convém aqui sublinharmos que as tipologias, tal como as entendemos, são nada mais do que processos para redução da complexidade e que permitem construir um sentido nas múltiplas formas que a realidade social assume. Enquanto modelo abstracto, uma tipologia é, antes de mais, um meio para captar as relações entre fenómenos concretos, a sua causalidade e o seu significado. Não podemos esquecer, no entanto, que o conceito de tipo-ideal, tal como o compreendemos a partir da sua fundação por Max Weber, é um conceito heurístico e, enquanto tal, o único critério que permite julgar do fundamento da sua construção e do seu uso é a sua eficácia metodológica para uma compreensão analítica da realidade

---

sociológicas em momentos particulares e de quem se afastam noutros momentos procurando evitar a rejeição da sociedade *main stream*.

Ao mesmo tempo que a construção da sua identidade singular os aproxima dos “outros” portugueses (com quem partilham um passado e uma relação colonial e, muitas vezes, uma língua de proximidade) esta identidade é construída por oposição e afastamento aos “outros” “afro-americanos”. Mas a proximidade construída com os “outros” “afro-americanos” implica, por seu turno, um afastamento das suas identidades de semelhança com os “outros” portugueses. Esta paradoxal circunstância torna-os invisíveis socialmente (*hidden minority*) (Rollins, 1981), por estarem entre (*in between*) estão na verdade em zona de fronteira não reivindicada por qualquer dos grupos. Uma análise da actualidade das quatro possibilidades identitárias enunciadas acima ajuda-nos a compreender a complexidade da formação desta identidade colectiva. Começemos, na análise desta realidade, pela descrição da construção sociológica das relações sociais com os “outros” portugueses na estratégia identitária que dará lugar ao tipo “cabo-verdianos portugueses”.

### ***(1) Ser ou não ser “eticamente” português: a evolução e as razões de uma escolha***

Numa lógica de formação da sua identidade “étnica” em confronto com a dos afro-americanos e dos portugueses (continentais, açorianos e madeirenses), os cabo-verdianos nos EUA recorrem, ao longo das diferentes fases migratórias, simultânea e paralelamente, a processos sociais de construção de semelhanças (*sameness*) e a processos sociais de construção de diferenças (*distinctiveness*). Alicerçados numa lógica que promove a ideia de pertença a uma cultura original distinta (que é o resultado de um composto de Europa e de África) a diferença face aos grupos presentes na sociedade de acolhimento é enfatizada, no entanto, o modo como esta identidade é construída local e contextualmente, num confronto com alguns dos grupos autóctones presentes nos locais de acolhimento permite, paradoxalmente, relevar semelhanças com ambos os grupos: os “outros” portugueses e os “outros” outros. O modelar confronto com os portugueses continentais e com os açorianos ao longo do século XX nos estados da Nova Inglaterra é ilustrativo desta ideia (Baganha 1990).

---

Embora tendo emigrado em paralelo com emigrantes portugueses continentais e com Madeirenses, mas, sobretudo, com Açorianos, como referimos anteriormente, ocorre no destino uma diferenciação (por vezes até uma segregação) entre estes grupos<sup>317</sup>. Esta separação é (mutuamente) construída desde o início do fluxo migratório e da sua inserção na sociedade norte-americana e reflecte tanto condições prévias à emigração, como condições existentes na sociedade de acolhimento. Greenfield (1976) refere-se a esta construção da identidade, mostrando como, da parte dos cabo-verdianos, esta opção é colectiva e socialmente construída:

as gerações mais velhas, recuando até aos primeiros imigrantes, quando ocasionalmente confrontadas com o problema nas suas interações limitadas com não cabo-verdianos em Nova Inglaterra, identificavam-se geralmente como portuguesas, procurando partilhar a identidade estabelecida pelos imigrantes dos Açores, da Madeira e do Continente, muito numerosos nesta região. Para isso falavam português em vez de crioulo em contextos públicos, reconheciam a bandeira e o hino portugueses, e tentavam pertencer e participar nos clubes açorianos, madeirenses e continentais portugueses. Evitavam também, escrupulosamente e sempre que possível, relações sociais com americanos de cor (Greenfield, 1976: 8).

Esta relação tende a ser, histórica e persistentemente, competitiva e conflitual. Os “outros” portugueses, isto é, os portugueses brancos, continentais e/ou açorianos, não aceitam esta interacção, com indivíduos vindos das “colónias”, de bom grado. A percepção colonizador – colonizado joga aqui o seu papel e, sempre que possível, os portugueses procuram segregar os cabo-verdianos das suas organizações, construindo em torno desta segregação a sua distinção, a sua diferença (*distinctiveness*), num processo paralelo de construção de uma identidade grupal ou, numa formulação alternativa, no seu processo de integração na sociedade americana (Bloemraad, 1999, Bloemraad, 2006, Holton e Klimt, 2009). Marilyn Halter, numa entrevista em 2006, resume bem as questões colocadas por esta relação:

existe um antigo conflito entre portugueses (sobretudo açorianos) e cabo-verdianos. Os cabo-verdianos foram para os Estados Unidos ao mesmo tempo que os portugueses e estes tentaram dissociar-se dos cabo-verdianos adoptando para isso a “raça” como critério de diferenciação. Os portugueses não os consideravam bem-vindos nas igrejas, associações comunitárias, clubes de desporto e na vida social açorianas. Por isso, os cabo-verdianos tiveram que fundar a sua própria comunidade. Esse legado, baseado na cor e origem, foi marcante no início do século passado, quando a primeira onda de imigrantes aportou. É interessante observar que outra diferença importante foi a língua, pois os cabo-verdianos tinham a sua própria língua portuguesa (crioula). Com o passar

---

<sup>317</sup> Esta é bem visível desde o momento da chegada a “Ellis island” através da classificação e registo diferenciadora e segmentadora: “Bravas”, “Black Portuguese”, “Portuguese”, “Gees”, “Black Whalers”, “Cabo Verdeans”, “Cape Verdeans” ou “Criolos”.

---

do tempo, na segunda e terceira gerações de açorianos e cabo-verdianos, passou a existir maior integração, até alguns casamentos, e algumas pessoas começaram a trabalhar juntas (Halter, 2006).

Este processo de afastamento social, na prática um processo de segregação dos cabo-verdianos por parte dos portugueses, faz parte, simultaneamente, da construção social da “etnicidade” portuguesa e cabo-verdiana nos EUA e deve ser compreendido nesta lógica. Na verdade, (ao mesmo tempo) decorrem dois processos em paralelo, o da construção social da “etnicidade” cabo-verdiana e o da construção social da “etnicidade” portuguesa e, as lógicas de relacionamento social com a sociedade majoritária, impõem esta segregação. David Tyack (1952), num dos primeiros trabalhos sobre a imigração cabo-verdiana nos EUA reconhece esta clivagem e mostra que os portugueses se sentiam postos em causa com a tentativa de partilha identitária cabo-verdiana:

os portugueses dos Açores, da Madeira e do Continente viram-se numa espécie de competição com os cabo-verdianos pelos empregos, e outros benefícios; dissociaram-se destes intrusos de pele escura que tentavam partilhar o espaço que eles tão arduamente tentavam criar para si mesmos. Os cabo-verdianos depressa se sentiram indesejados nos círculos portugueses. Eram excluídos dos clubes sociais dos portugueses brancos (Tyack, 1952: 33 apud Greenfield 1976).

Também Marilyn Halter, numa entrevista recente, reconhece esta realidade quando fala da distinção entre cabo-verdianos e portugueses em algumas das regiões de acolhimento na Nova Inglaterra:

assim que os recém chegados cabo-verdianos chegavam a New Bedford e outras áreas na proximidade, fixavam-se em bairros onde já viviam outros cabo-verdianos, que eram bairros muito próximos dos locais onde portugueses dos Açores se haviam fixado. Mantinham-se juntos por uma questão de sobrevivência. E, além de criarem as suas próprias organizações comunitárias, também casavam dentro da comunidade cabo-verdiana. Rapidamente formavam uma forte vida associativa como forma de apoio mútuo. Por vezes, estas associações eram constituídas por membros de uma determinada ilha: havia o clube social de Brava, e o clube social de São Vicente, mas uma das dinâmicas que mais contribuiu para o seu padrão de sedentarização foram os chamados portugueses “brancos”, os originários dos Açores e de Portugal, que não queriam de todo associar-se à população cabo-verdiana (Halter, 2009).

Uma hipótese associada a este trabalho deriva precisamente desta separação entre cabo-verdianos e portugueses no destino migratório e pode ser enunciada do seguinte modo, enquanto quadragésima-sétima tese: *a consciência da diferença (distinctiveness) dos cabo-verdianos em relação aos “outros” portugueses contribuiu para a afirmação de uma identidade singular nos EUA que, por seu turno, influiu de*

---

*forma significativa na construção da diferença expressa na noção de “cabo-verdianidade”.*

### **A religião (prática religiosa) como local de luta simbólica**

Uma das arenas em que decorre esta luta pela hegemonia identitária exclusivista, por parte dos portugueses, ou a luta por uma inclusão numa identidade, nesta época, genericamente vista como mais benéfica, por parte dos cabo-verdianos, é a arena da religião<sup>318</sup>. A religião, o acesso à prática da religião, o poder de acesso aos templos e igrejas, a língua utilizada nos cultos religiosos, constituem-se como um espaço de eleição para lutas de poder mais vastas e, no caso da luta simbólica entre imigrantes portugueses e imigrantes cabo-verdianos no século XIX-XX ou nas últimas décadas este foi uma arena de interacção simbólica muito forte. Greenfield sinaliza de modo particularmente simples esta luta:

eram também cada vez mais indesejados noutras áreas sociais dominadas pelos portugueses brancos, como a igreja católica local. Tendo consciência disso, por exemplo, o Bispo da diocese de Fall River consagrou a Igreja da Nossa Senhora da Assunção (Our Lady of Assumption Church), fundada por uma ordem religiosa belga em 1905. A Nossa Senhora da Assunção começou rapidamente a ser frequentada por cabo-verdianos (Greenfield, 1976: 8).

Em 1905, como resultado da forte religiosidade dos imigrantes, predominantemente católicos, foi erigida a “Our Lady of Assumption” (Nossa Senhora da Assunção), a primeira igreja cabo-verdiana nos EUA, localizada na Water Street em New Bedford, a tal “Rua d’Água” onde a maioria dos “Bravas” morava<sup>319</sup>. Como afirmou um entrevistado:

“Nós tínhamos uma mistura. Um bom exemplo era o grupo coral que cantava em português e em crioulo de Cabo Verde. Mas as missas eram celebradas em português com uma achega em crioulo” (in Entrevista #31).

Sendo ambos os grupos maioritariamente católicos, tratava-se sobretudo de uma luta na esfera simbólica mais importante, a da definição de fronteiras do grupo e de decidir quem tinha o poder por definir essas fronteiras (Barth, 1969). Esta construção de fronteiras era (é) particularmente importante para ambos os grupos numa sociedade maioritariamente protestante a construção de uma excepção cultural (*cultural*

---

<sup>318</sup> O que ocorreria também noutros locais de concorrência entre cabo-verdianos e portugueses como foi, por exemplo, Roterdão após 1970 ou as cidades de maior concentração cabo-verdiana em Portugal nas últimas décadas. Cf. Góis, 2002.

<sup>319</sup> Localiza-se actualmente em South Street onde continua a desempenhar um papel relevante na vida dos imigrantes cabo-verdianos.

---

*distinctiveness*) de base católica era crucial (Halter, 1993: 147) numa plêiade de outras características como a música, gastronomia ou língua igualmente (potencialmente) distintivas que, a seu tempo, igualmente analisaremos.

De acordo com vários autores, a actividade religiosa é o processo através do qual um referente comum para a interacção social é estabelecido sendo o espaço social emblemático onde se jogam lutas simbólicas importantes para os agentes sociais (Bourdieu, 1989, Luhmann *et al.*, 2007, Murphy, 1987) e também neste caso assim foi. Alguns nomes célebres desta luta simbólica, nomes referência para a comunidade cabo-verdiana nos EUA, emergiram nesta construção identitária influenciada pela dimensão religiosa. Um dos líderes da negritude cabo-verdiana nos EUA, Marcelino Manuel da Graça, (também conhecido como Manuel "Sweet Daddy" ou Father Grace), deverá a esta cisma o seu afastamento da comunidade portuguesa e ruptura grupal com os imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes que se definiam como portugueses ou como cabo-verdiano-portugueses. Luíz Silva (2006), refere-se a este facto quando relata que:

o cabo-verdiano Father Grace, nascido na Ilha da Brava emigrou com a idade de quinze anos para a América. Grace, ao chegar à América, teria ido a uma igreja portuguesa e as pessoas riram-se do seu português de Cabo Verde e ficou profundamente humilhado, e então decide integrar o movimento negro, criar o seu próprio movimento e afastar-se dos cabo-verdianos que não queriam integrar a luta dos negros da América. (...) Vários estudos foram consagrados a Father Grace e às suas instituições em favor dos cidadãos negros de terceira idade que se estendiam de New Bedford a Filadélfia (Silva, 2006: 24).

A religião, enquanto espaço de luta simbólica, assumiu aqui, como noutros casos, um raro papel de diferenciação entre os cabo-verdianos imigrantes e os seus descendentes e os “outros” com quem se confrontavam quotidianamente (Góis, 2006). Esta luta simbólica, importante na construção de uma imagem social, ajudou a construir um dos principais indicadores de definição de um dos quatro tipos de estratégia seguidos pelos cabo-verdianos nos EUA ao longo dos vários ciclos migratórios, neste caso, o que Greenfield chamou de estratégia adaptativa “cabo-verdiana-portuguesa”. Nos locais onde os cabo-verdianos partilharam os templos religiosos com os portugueses a fusão entre os dois grupos foi facilitada e a identificação cabo-verdiana-portuguesa foi social e positivamente valorizada<sup>320</sup>. Tal aconteceu, sobretudo, nos casos em que a

---

<sup>320</sup> O conflito entre protestantes e católicos nos EUA (mas também na Holanda), gerador de clivagens nas ilhas do arquipélago de Cabo Verde e nas ilhas do arquipélago migratório, deu origem a fenómenos de impacto social como a formação e, posterior, exportação para Cabo Verde e para os outros locais de fixação de imigrantes cabo-verdianos, da Igreja dos Nazarenos que hoje faz parte da paisagem social cabo-verdiana (Stensvold, 1999, Tracy, 1958). Este contágio torna-se também importante pela



---

classe social de origem, o estatuto social e a cor da pele eram coincidentes nos grupos ou indivíduos que partilhavam os mesmos contextos de interacção. Já nos casos em que estas características eram descoincidentes, com particular destaque para a cor da pele, o afastamento entre os dois grupos foi inelutável.

**Caixa 5.5: “Etnicidade” como um constructo entre a (crença) numa ascendência e a crença numa partilha de uma cultura comum**

Autores como Milton Gordon, Walker Connor ou Abner Cohen, Poutignat e Jocelyne mostram como o conceito de “etnicidade” evidencia imprecisão e heterogeneidade de conteúdo (Cohen, 1974, Connor, 1978, Gordon, 1964, Poutignat e Streiff-Fenart, 1998). Para Poutignat e Jocelyne a “etnicidade” é construída tanto a partir da percepção de lógicas e práticas sociais diversas, como um conjunto de traços distintivos baseados na diferença, na língua, na religião, nos costumes, o que a aproxima a “etnicidade” da noção de cultura, mas também é construída através de um sentido de pertença colectiva (*collective belonging*) (Connor, 1978) e em paralelo com uma associação à ascendência comum presumida dos membros, o que tornaria a “etnicidade” muito próxima da noção de “raça” (Poutignat and Streiff-Fenart 1998). No caso dos cabo-verdianos e seus descendentes nos EUA são todas estas dimensões que, conjuntamente, permitem definir a distinção face ao “outro” e, neste âmbito, afirmar-se como um grupo social distinto. A religião, na sua vertente de prática do culto ou na sua dimensão de afirmação da diferença pela construção de alternativas religiosas foi, neste processo, de importância vital. Por um lado estabeleceu uma distinção entre “cabo-verdianos” e “portugueses” e, por outro, uma distinção entre “cabo-verdianos” e “outros” afro-americanos ou “outros” africanos negros. Esta arena religiosa possibilitou a construção de uma linha de fronteira e afastar a identificação entre cabo-verdianos e outros “negros” norte-americanos. Esta separação foi realizada em função de uma linha que delimitava os católicos dos outros cristãos (protestantes) sendo uma das lutas simbólicas de afirmação da singularidade (uniqueness) cabo-verdiana. Esta questão simbólica, construída a partir da religião, envolve igualmente uma certa dominação, ou intimidação, quando o que está em jogo não é a conquista nem a re-conquista de uma identidade, mas a re-apropriação colectiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação de sua própria identidade (Bourdieu, 1989). Tal como referido noutros momentos neste trabalho, também aqui se verifica que a construção da identidade *in situ* depende tanto da matéria prima proveniente da cultura do grupo, como do modo como esta é processada e organizada de acordo com a sociedade de acolhimento, tendo como referência ambas as sociedades de forma concertada. Já voltaremos a esta ideia.

Ao mesmo tempo esta estratégia de construção de uma identidade distinta baseada numa língua e em práticas religiosas próprias, consubstanciadas na utilização da sua língua nacional (crioulo cabo-verdiano) no culto religioso, permitiu aos cabo-verdianos estabelecerem-se como comunidade enclave no seio da racializada comunidade negra (composta por afro-americana ou imigrantes africanos) onde existia uma animosidade profundamente arraigada entre os dois grupos [africanos e cabo-verdianos], com uma incompreensão mútua que continua até ao presente (Gibau, 2005). Esta (pequena) diferenciação permite alicerçar a “etnicidade” cabo-verdiana nos EUA numa base cultural fugindo à inevitabilidade da associação “étnica” ser derivada de uma ascendência comum presumida dos membros (Poutignat e Streiff-

---

influência que provocou entre os cabo-verdianos nos EUA e pela forma como essa influência se fez sentir, posteriormente, em Cabo Verde (Monteiro, 1997c)

---

Fenart, 1998: 86) e é de crucial importância para a manutenção de uma “etnicidade” nas segundas gerações pós-imigração já que as razões da oposição ao “outro” se mantêm. Esta constituirá mais uma das nossas teses, a quadragésima-oitava: *embora, por vezes, a religião desempenhe um papel importante na construção da diferença (distinctiveness) entre grupos “étnicos”, a cabo-verdianidade constrói-se numa lógica secular, isto é, para além da religião.*

## **(2) Ser ou não ser Negro: as políticas da “etnicidade”**

Outro dos tipos de identificação dos cabo-verdianos nos EUA, reconhecido por Greenfield, foi o da construção de uma estratégia adaptativa enquanto “cabo-verdianos negros” (Greenfield, 1976) que explicitaremos agora. Estas características devem ser aqui analisadas sob uma perspectiva sociológica indo embora ao encontro da abordagem da psicologia social em que a identificação racial é geralmente entendida como um caso particular de identificação social (Deaux, 1996). Assim, a identificação racial tem sido frequentemente analisada sob a perspectiva da teoria da identidade social e da teoria da auto categorização (Tajfel, 1978 e 1982 e 1996), sendo que ambas se baseiam na noção de que a pertença a um grupo pode ser incorporada no auto conceito individual.

De acordo com Marilyn Halter (1993) a consciência da racialização da sociedade americana e a percepção da raça como uma característica essencial na construção do seu processo de integração social nos EUA, o chamado “facto de negritude” (*fact of blackness*) foi, desde o início vivido pelos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes mas foi, em particular, com a implementação da chamada legislação de Jim Crow e com os diversos “immigration acts” das primeiras décadas do século XX (Finkelman, 1992, Haggard, 2010) que “ser negro” se tornou omnipresente, para parafrasear Erving Goffmann, na apresentação do eu na vida quotidiana dos cabo-verdianos nos EUA, (Goffman, 1969). Por outro lado, neste como noutros contextos semelhantes a importância com que a “raça” se torna a base da associação do grupo e da identidade como consequência da categorização racial imposta é historicamente variável e levanta a questão da relação entre categorias impostas, a identidade dos categorizados e as formas de grupismo experienciado (Jenkins, 2004 e 2008). Esta

---

consciência da negritude cabo-verdiana<sup>321</sup> implicou opções, alianças e alguns conflitos latentes ou manifestos entre “cabo-verdianos” e outros negros norte-americanos ou outros imigrantes africanos nos EUA. A identidade colectiva ou “étnica”, neste como noutros casos, é vista como um processo de negociação ou, como Richard Jenkins (2004) afirma, a identidade social é produto de concordância ou discordância e é negociável:

uma outra faceta desta estrutura complicada de identidade é o facto de os cabo-verdianos optarem por não se identificar com a população afro-americana que já estava na zona de New Bradford. Rapidamente se aperceberam dos efeitos adversos do racismo na escala social dos que eram considerados não brancos neste país. Os cabo-verdianos, imediatamente a partir do momento em que pisaram solo americano foram categorizados como afro-americanos, o que não ia, no entanto, ao encontro da sua própria experiência. Eles consideravam-se cabo-verdianos (Halter, 2009).

Esta auto-classificação em termos de “etnicidade” e a recusa da racialização do seu enquadramento grupal releva-se particularmente acutilante em termos de definição do seu estatuto social e, ao mesmo tempo, precursor de uma “luta simbólica” por uma “etnicidade” distintiva o que nos permite abordar, num exemplo contextualizado, a noção de “etnicidade” e os problemas que uma definição objectiva nos levanta. Para Tarik Modood e colegas:

em princípio, um grupo étnico seria definido como uma comunidade cuja herança oferece características importantes em comum entre os seus membros e que os torna distintos de outras comunidades. Existe uma fronteira que “nos” separa “deles”, e essa distinção seria provavelmente reconhecida dos dois lados da fronteira. A etnicidade é um fenómeno multi facetado baseado na aparência física, identificação subjectiva, afiliação religiosa e cultural, estereótipos e exclusão social. Mas não é possível prever antecipadamente quais serão as características distintivas (...) Por isso, é necessário adoptar uma abordagem flexível e prática na escolha dos critérios específicos para identificar fronteiras étnicas importantes em qualquer sociedade (Modood *et al.*, 1997: 13).

Perante esta definição, duas críticas surgem como inevitáveis: a primeira tem a ver com o uso de características físicas como critério definidor da ‘etnicidade’ (que no caso cabo-verdiano seriam de difícil estabelecimento); a segunda crítica tem a ver com os critérios admissíveis para o estabelecimento de fronteiras inter grupos (Smith, 2002: 7). Kenneth Smith dá-nos o exemplo da definição de fronteiras entre grupos étnicos a partir de características físicas:

a variedade de características físicas (ou outras) dentro de um grupo particular será certamente maior do que a variância entre este “grupo” e grupos contíguos a

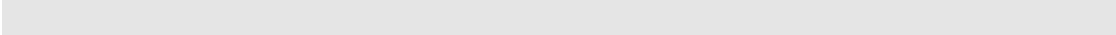
---

<sup>321</sup> Salvaguarda-se a ideia de que a paleta fenotípica criou, desde o início, múltiplos segmentos no interior de um mesmo grupo de origem pelo que esta consciência é mitigada.

---

si, de tal forma que parece sermos aqui confrontados com um simples problema de lógica categórica (Smith, 2002: 7).

Se é certo que necessitamos de categorias para uma análise eficaz da realidade social, usar categorias sem sentido não faz sentido nenhum (Mason, 1990) e, no caso dos cabo-verdianos nos EUA a cor da pele como sinónimo de “raça” tanto podia provocar a associação aos brancos (em alguns casos) como aos negros (em outros) como a várias categorias intermédias (cf. caixa 5.6). *Daqui nasce a nossa quadragésima-nona tese: a definição de fronteiras numa lógica de fora para dentro (através do recurso a uma paleta de cores) conduzirá inevitavelmente a uma armadilha conceptual em que a probabilidade de se ficar prisioneiro de um erro de paralaxe é muito grande. Ou os cabo-verdianos são brancos ou são negros, numa lógica de bipolarização, (ou então são ambos o que os torna de difícil categorização). Esta definição objectiva perde a sua essência porque nenhuma qualidade é necessária e suficiente e não há uma qualidade que seja comum a todos os indivíduos e só a eles enquanto grupo.*



### Caixa 5.6 A quarta geração: “a minha etnicidade”

Esta é quase sempre uma das primeiras questões que me colocam quando me conhecem: “De onde és?” (“Massachusetts,” respondo).

Mas muitas vezes o que querem saber é de onde-onde és. Quais são as tuas raízes? Qual é a tua etnicidade? Que raio és tu?

Não me importo de todo com a pergunta – não gostamos todos de falar sobre nós próprios? – mas demora sempre um bocado a explicar.

O lado da minha mãe é muito fácil. É da Nova Zelândia, penso que terceira geração, com antepassados escoceses.

O lado do meu pai é que é mais complicado. O pai dele, Mario Rose, era de primeira geração americana, nascido em New Bedford, Mass, em 1916. Os pais de Mario emigraram para aqui em 1901 (o pai) e em 1912 (a mãe), ambos das ilhas de Cabo Verde. Marty, Mario Rose, era um jogador de futebol destacado e está no NBHS Hall of Fame

Vê isto: o meu avô, na altura com quatro anos, estava registado como negro nos census de 1920 (“B”), juntamente com o resto da família.

Opas, Manuel	Head	R	m	B
Ida	wife		F	B
Mario	son		m	B
Albert	son		m	B
Manuel	son		m	B

Em 1930, há um “W” perto dos seus nomes. São brancos (white)! Estranho, não? Não me venham dizer que a raça não é parcialmente uma construção social...

Rose Manuel	Head	R	12	9/0	M	W	4
— Mario	son			v	M	W	1
— Albert	son			v	M	W	1
— Manuel Jr.	son			v	M	W	1

Na Segunda Grande Guerra o meu avô alistou-se no exército. Pediram a todos os “homens de cor” para darem um passo em frente. Ele disse para si mesmo, “já que eles não conseguem distinguir um homem de cor de um homem branco, vou ficar no mesmo sítio”. E assim o fez.

A mãe da minha avó materna era da Alemanha (Prússia), e o pai dos Açores, outro arquipélago de ilhas portuguesas no meio do Atlântico.

Em ambos os censos de 1920 e 1930 a minha avó paterna, Evelina Gomes, foi registada como negra (ou “Neg.” para Negro). Mas a mãe dela, da Alemanha, estava classificada como branca.

Gomes, Michael	Head	R	23		M	B
— Sophie	Wife				F	W
— Michael	Son				M	B
— Evelyn	Daughter				F	B
— Raymond	Daughter				M	B
Gomes, Michael R.	Head	R	22	1/0	M	Neg.
— Sophie	Wife-H			v	F	W
— Michael R. Jr.	Son			v	M	Neg.
— Evelina	Daughter			v	F	Neg.

(in <http://derekrose.com/wp/?p=1023> consultado a 18.01.2010)

---

Mais forte do que a construção objectiva é, no entanto, a construção subjectiva do grupo enquanto tal, sobretudo a construção que advém do exterior. Tal como referem Phillippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fénart “a definição exógena cobre todos os processos de etiquetagem e de rotulagem através dos quais um grupo vê atribuir-se-lhe, do exterior, uma identidade étnica (Poutignat e Streiff-Fénart, 1998). A rotulagem pela exclusão ou pela não aceitação é, nestes casos, verdadeiramente poderosa. Na verdade, no caso dos cabo-verdianos nos EUA, trata-se, historicamente, de uma situação em que a etiquetagem (*labelling*) tem implicações nas relações sociais e na integração do indivíduo na sociedade (Becker, 1985). As “raças” são socialmente construídas, e por isso o significado e a posição atribuída às raças na estrutura racial são sempre contestados (Du Bois *et al.*, 1996). Esta ideia, bem expressa em muitas das entrevistas realizadas é uma característica basilar da construção da identidade cabo-verdiana: ser uma coisa ou outra implica escolhas e ambiguidades na representação perante o “outro”. Por definição, a “raça” (mesmo enquanto construção social) existe enquanto actor colectivo num sistema social racializado (Hall e Livingston, 2003)). A discórdia surge devido ao significado (estereótipos positivos ou negativos) e por causa da posição (subordinada/subordinadora) das diferentes “raças”, não por causa da existência ou funcionamento das fronteiras raciais em si mesmas (Barth 1969). Veja-se o seguinte exemplo (contemporâneo) mas revelador de toda uma tradição:

“Os meus pais são ambos cabo-verdianos. Quando vivia na zona de New Bradford, não tinha problemas com a identidade. Os cabo-verdianos sabiam quem eram. Mas quando me mudei para Ohio passei a ter problemas. As pessoas achavam que eu era uma rapariga negra de pele clara ou mista. Nunca fui educada para ser considerada negra, por isso sempre disse às pessoas que era portuguesa/cabo-verdiana. Claro que, porque a maioria das pessoas não faz ideia o que é um cabo-verdiano, dou comigo a explicar e as pessoas a quererem ainda ver-me como negra. Lá bem no fundo não me considero negra. Como pode alguém ser um (negro) e não o outro (branco) a menos que ambos os pais sejam de ascendência africana? Eu tenho muito orgulho de ser cabo-verdiana e não hesito em manifestá-lo. Deixo que sejam eles a escolher a forma como me querem ver” (in Entrevista #31).

A pertença a um colectivo (como o cabo-verdiano) evoca sempre a construção de fronteiras “nós-outros”, “eles-nós” e, quase sempre, uma lógica de conflito e contenção, de estabelecimento e implementação de relações de poder. Esta obrigatoriedade de escolha, ser ou não ser negro, foi (é?) colocada a muitos cabo-

---

verdianos, individualmente, no seu quotidiano e o tom da pele mais ou menos escuro permitia considerar explícita ou implicitamente esta opção (Clarke e Thomas, 2006, Naro *et al.*, 2007, Nwankwo, 2005, Pieterse, 2005). Veja-se o relato seguinte:

ao longo dos seus 68 anos, Donald Lobo considerou sempre a sua ascendência cabo-verdiana. Nem negra, nem portuguesa. Mas o governo federal ainda tem muito que fazer. Desde que o Sr. Lobo, e milhares de americanos de ascendência cabo-verdiana preenchem formulários dos censos, que hesitam na alínea “raça”. A escolha mais aproximada que alguma vez tiveram foi “outros”. Antone Monteiro nunca gostou disso. Nasceu neste país, filho de um baleeiro cabo-verdiano chegado em 1910. “Gosto de ser cabo-verdiano”, disse o homem de Dartmouth. “Quando chegava àquela alínea punha a cruz em “outros”, e escrevia “cabo-verdiano”. Não faço ideia se eles chegavam a saber, mas era o que eu fazia.”, disse o Sr. Monteiro. Em 1990, quando Bert Barbosa estava a preencher o seu formulário, ficou perplexo com a questão que pedia que indicasse a sua raça. As suas opções eram “branco”, “negro”, “Índio Americano ou nativo do Alasca”, “asiático ou habitante das ilhas do pacífico” e “outros”. Indignou-o, mas acabou por preencher “outros”. Os seus antepassados eram de Cabo Verde. “Os nossos tons de pele variam, mas somos um grupo de pessoas distinto. Não somos portugueses, não somos negros, não somos hispânicos - mas não somos definitivamente “outros”, disse o Sr. Barbosa, um homem de negócios de 45 anos que vive em Pawtucket, R.I. “A nossa cultura e os nossos hábitos são diferentes dos outros grupos. Queremos ser identificados como aquilo que somos”. Os cabo-verdianos-americanos são um dos muitos grupos neste país, cada vez mais diversificado, descontentes com as opções existentes para descrever a sua raça ou referências étnicas no formulário dos censos. Dizem que é uma questão de influência política para as suas comunidades. “Há aqueles que o sentem de forma mais intensa”, disse o Sr. Lobo, que disse ser chamado “cabo-verdiano branco”, enquanto cresceu em New Bedford. Mas tudo mudou em 1947, quando embarcou num comboio militar para treino de guarda costeira na Florida. “Estava na Florida para formação básica, e de repente passei a ser negro. Ao sair do comboio, fui posto num carro à parte. Nesse momento, percebi que havia uma distinção”. “Enquanto jovens, nunca nos vimos como negros”, disse. “Mas a nossa herança é também Africana, e não devemos negá-lo. É claro que alguns o sentem mais do que outros. Se é para termos um rótulo, disse, que seja cabo-verdianos. Muita gente chamaria a isso orgulho tolo. Mas o que é realmente é reconhecimento, que é aquilo que tem faltado. Um registo dos censos poderia ajudar os outros a identificar a herança cabo-verdiana como algo a ter em conta e a respeitar, sugeriu o Sr. Lobo. “Ajudaria as pessoas que não são cabo-verdianas a identificarem-nos. “Nós queremos ser únicos”. Por outro lado, disse o Sr. Lobo, existem milhões de americanos únicos com heranças étnicas mistas, e as pessoas devem ser cuidadosas na forma como delinham essas linhas de distinção. “Gostaria que eles dissessem que somos todos americanos”. Mas nunca vou chegar a ver isso<sup>322</sup>.

Em termos sociológicos um dos primeiros contactos que os cabo-verdianos, enquanto grupo social, tiveram que enfrentar nos EUA foi o da incorporação militar por altura da I Guerra Mundial (1914-1918) e que se repetiria nas incorporações militares durante as décadas seguintes. Para Greenfield é, precisamente, neste episódio que

---

<sup>322</sup> In <http://boards.mulatto.org/post?id=1041218> consultado a 1 de Setembro 2009.

---

podemos encontrar um dos primeiros momentos do posicionamento identitário cabo-verdiano face aos “negros” norte-americanos (Banks e Grambs, 1972). O mecanismo de assimilação, através da socialização autoritária, contido numa incorporação militar não desejada, despoletou reacções inesperadas nos cabo-verdianos nos EUA. Como explica Greenfield:

a primeira experiência directa que os membros da comunidade cabo-verdiana em Nova Inglaterra tinham com a comunidade americana mais vasta era quando os jovens homens, juntamente com outros jovens fisicamente capazes eram chamados para o serviço militar. Para seu choque e preocupação, em contraste com a sua própria visão de si como cabo-verdianos, Bravas, ou, no pior dos casos “Portugueses negros”, para a sociedade Americana, pelo menos a representada pelos seus militares, eles eram “pretos”, ou de cor, para não serem diferenciados no tratamento em relação a outros de ascendência africana. Deste modo, os cabo-verdianos serviam em unidades segregadas, aprendendo em primeira-mão e energicamente o que representava ser um homem negro num mundo de homens brancos (Greenfield, 1976: 7-8).

Por outro lado, face a uma visível discriminação sentida pelos afro-americanos, descendentes de escravos, vai emergir uma identificação diferenciadora em que os cabo-verdianos procuram construir uma fronteira com este grupo social indiferenciado<sup>323</sup> (Horowitz, 1985) desligando-se deles para a obtenção de uma distinção social que os tornasse menos vulneráveis. Este caso surge como um bom exemplo de que “a etnicidade não é uma mera projecção ou um renascimento de ligações tradicionais, mas um constructo social contemporâneo que é usado como um recurso organizacional em conflitos sobre a repartição de recursos e poder” (Zolberg, 1989: 417)<sup>324</sup>. Tal facto ocorre, porque como bem defende, Mary Waters numa sociedade consciente da raça os indivíduos são definidos racialmente pelos outros, que lhes tentam impor uma identidade (Waters, 1999: 6).

Tão cedo como na década de 30 do século passado estas questões eram já analisadas na literatura científica norte-americana ficando bem marcadas as questões conceptuais que tal inserção implicava:

tal como vimos, os cabo-verdianos são em parte de ascendência africana. Quando vieram para os Estados Unidos, a primeira tendência dos membros da sociedade dominante - ou daqueles já localizados nas zonas onde os cabo-verdianos se fixaram - foi classifica-los como negros e tratá-los de acordo com essa classificação. Os cabo-verdianos, no entanto, tinham consciência da história de escravatura e da associação negativa entre as características físicas africanas e

---

<sup>323</sup> <http://stream.buffalo.edu/shared/apy/pmaw-pa/Gibau512K.mov> consultado em 14.02.2008.

<sup>324</sup> Esta situação que configura um reconhecimento do poder de diferenciação dos grupos de status tal como entendidos por Weber vai ao encontro da afirmação de Tariq Modood quando este afirma: “o trabalho de Weber sobre “grupos de status” é relevante para a investigação contemporânea sobre etnicidade, mas não podemos aceitar que seja a única forma legítima de estudar o fenómeno em questão” (Modood et al., 2002: 419).



---

o estatuto e oportunidades existentes na América. Aceitar a atribuição de estatuto e consequente identidade social de negro implicava que as oportunidades disponíveis para eles nos Estados Unidos seriam limitadas, tal como seriam as hipóteses de obter recursos e recompensas. Por isso, logo desde o início, sempre que possível, os cabo-verdianos optaram por não serem Negros (Holmes, Jr. 1937: 399; Tyack 1952: 48 citados em Greenfield, 1976: 5).

Esta identidade vai ser, portanto, construída mantendo em paralelo as raízes africanas e europeias e o processo de diferenciação será, na maioria das vezes, contextual e contingente. Nas entrevistas realizadas esta é uma regularidade que surge tanto nos entrevistados que imigraram nas últimas décadas (ou nos seus descendentes directos), como nos descendentes dos cabo-verdianos imigrantes do século XIX-XX. Vejamos alguns exemplos:

“Eu sou de quarta geração cabo-verdiana. Os meus bisavós são de Brava e Fogo, mas a realidade é esta: nós somos africanos. Não existe nada de mal nisso, os nossos antepassados remontam à Guiné Bissau. As nossas ilhas são ao largo da costa ocidental de África. Temos mesmo que aceitar esta ideia, ou não estaremos a ser verdadeiros connosco mesmos. Estamos em negação. A maior parte dos portugueses não te reconhecem como um dos deles. Sim, somos um povo orgulhoso, mas temos de despertar com ódio. não, não somos “negros”, somos africanos e portugueses” (in Entrevista #32).

“Eu já ouvi tanta coisa a respeito disso. Eu acho que eu propriamente nunca tive uma cultura muito africana. A minha mãe é filha de português directo. O meu avô materno era português directo [isto é, nascido em Portugal Continental] e eu nunca, até aos 15 ou 16 anos, eu nunca senti que tinha a ver com a cultura africana... porque antes nós éramos país colónia e não havia muita abertura para a cultura africana, foi só depois de 74 que começámos a ouvir alguma coisa e, realmente, depois da independência. Eu acho que a nossa cultura tem muito a ver com a cultura africana, com África. as nossas danças os nossos ritmos, a cozinha... Entretanto eu também acho que é muito europeia” (in Entrevista #45).

“Sou um cabo-verdiano de 37 anos de 3ª geração americana nascido cabo-verdiano. Nasci e fui criado em Boston/Brockton, MA. Tenho orgulho da minha herança cabo-verdiana-africana. A minha mãe é cabo-verdiana e o meu pai é afro-americano. Não devemos ter medo de abraçar o lado africano da nossa ascendência. Falamos crioulo, que é constituído por línguas africanas misturadas com português. Muitos de nós, cabo-verdianos, têm Wolof, Bijago, Balanta, Manjaco e muitas outras misturas tribais africanas, muitos portugueses têm algumas destas mesmas misturas juntamente com a genealogia europeia. Também somos afro-portugueses, judeus e várias outras misturas de outros viajantes que possam ter interagido com as nossas famílias. Temos uma cultura rica e diversificada. Porém, devemos abraçar verdadeiramente a nossa ascendência africana. Sou um americano orgulhoso nascido em Cabo Verde.” (in Entrevista #48).

---

O mecanismo para estabelecer uma ascendência comum entre os que afirmam ter uma mesma identidade “étnica” pode ocorrer, como se depreende dos extractos acima, entre grupos de parentesco, através de uma genealogia que estabelece vínculos com um antepassado comum. Em muitos casos, porém, as ligações com os antepassados de um “grupo étnico” estabelecem-se através de narrativas<sup>325</sup> da (sobre a) origem ou de narrativas de (ou sobre) migrações passadas. Essas narrativas são, depois, reconstruídas dia-a-dia, através de inúmeras práticas, entre elas performances de expressões culturais consideradas idiossincráticas. *Na nossa tese quinquagésima afirmamos que: no caso dos cabo-verdianos imigrantes nos EUA e dos seus descendentes estes múltiplos processos de diferenciação, face a um “outro” também plural, implicou a construção de uma nova forma de identificação que vai conter as raízes para a construção de uma identidade partilhada entre as especificidades das mestiçagens da origem e das especificidades das relações sociais do destino* (Lahire, 1998).

A síntese realizada, ser ou estar algures “entre” (*in between*), ser como em tantos outros locais um *middlemen* é tanta o resultado de uma escolha como de ter sido escolhido (Waters, 1990 e 1999b), tanto o resultado dos habitus colectivos transmitidos inter-geracionalmente (Bourdieu, 2002), como das condições de inserção na sociedade de destino (Halter, 1993 e 2000 e 2005). daqui resulta que, ocupam uma posição de fronteira que, ultrapassando o campo próprio de produção simbólica, cria novos espaços sociais (espaços na fronteira ou espaços de *entre-lugar*). O posicionamento nesses espaços requer a execução de “forma[s] dialógica[s] em vez de (formas) estritamente de oposição” (Hall, 2003: 329). Este posicionamento contém um potencial de acumulação de capital social muito grande mas, até ao momento, não mobilizável (ou não mobilizado) por estes actores sociais.

### ***(3) Os Cabo-verdianos-africanos***

O terceiro dos tipos identitários identificados por Greenfield foi o dos cabo-verdianos enquanto possuidores de uma identidade, também hifenizada, mas diferenciadora face aos afro-americanos: a identidade cabo-verdiana-africana. Neste caso, estaríamos

---

<sup>325</sup> A narrativa não é mais do que um “texto em que se expõe um universo constituído por personagens e eventos reais ou imaginários situados no tempo e no espaço” (Dicionário da Língua Portuguesa, Porto Editora). Como reconhece a psicologia social e cultural, a narrativa pode ser entendida como um “instrumento de produção de significado” (Bruner, 1990: 98).

---

perante um posicionamento que busca as raízes africanas da identidade cabo-verdiana e as transfere, transmutando-as para a realidade vivida no ambiente do destino migratório. Ser cabo-verdiano-africano, ter esta dupla hifenização, é ter a noção de que há vários processos de hibridização que fazem parte da identidade crioula/cabo-verdiana nos EUA. Talvez o momento mais marcante da construção deste tipo identitário possa ser identificado entre os anos 60 e o período imediatamente após a independência de Cabo Verde. Aliam-se aqui as influências internas à condição de luta pela independência e/ou de luta anti-colonial (contra Portugal) com a luta pela emancipação racial nos EUA. Para Marilyn Halter (2009) esta consciencialização do ser diferentes no interior de um grupo de semelhantes (os negros nos EUA) afirma-se através da participação hesitante ou difusa em vários movimentos:

um dos períodos verdadeiramente marcantes para os cabo-verdiano-americanos foram os anos 60. Foi naturalmente o movimento dos Direitos Civis, mas também o movimento do Orgulho Negro (Black Pride). Foi também a era da consciência pan-africana, de tal forma que diferentes colónias de África se estavam a organizar para conseguir a sua independência, e o que começou a acontecer foi que os jovens cabo-verdianos - segunda geração – começaram a desenvolver uma consciência de negritude (blackness) e a participar em actividades dos Direitos Civis. Tinham sido educados para pensar em si mesmos como portugueses, mas começaram a identificar-se muito mais com os africanos, o que deu origem a uma dinâmica intergeracional muito interessante, na qual os pais continuavam a manter o seu lado português (a sua portugalidade), enquanto os jovens continuavam a explorar e enfatizar o seu lado africano (africanidade) (Halter, 2009)<sup>326</sup>.

O período que vai dos anos 60 à independência de Cabo Verde é, igualmente, o período de emergência da “etnicidade” como substituto da “raça” em que várias outras características (para além da cor da pele) passam a ser encaradas como importantes e, neste sentido, em que se torna possível segmentar o grupo denominado de “negros” norte-americanos em vários outros grupos o que vai ao encontro das aspirações de muitos cabo-verdianos.

Para autores como Gordon (1964), Connor (1978) ou Cohen (1974) a “etnicidade” era vista como um conjunto de traços característicos, tais como a língua, a religião ou os costumes. Neste sentido “etnicidade” estava ainda muito próxima da noção de cultura, ou da noção de “ascendência comum presumida dos membros” de um dado grupo social, ou, ainda, de características que a tornaria próxima da noção de “raça” (Cohen,

---

<sup>326</sup> Sobre a identidade negra (*black identity model*) ver também Helms 1990, 1996 e Pieterse 2005. Estas obras ajudam a compreender as modificações identitárias no seio do grupo de afro-americanos nomeadamente através da influência dos movimentos sociais dos anos 60 e 70 (*Black Social Movement*).

---

1974, Connor, 1978, Gordon, 1964, Morgan, 1981, Poutignat e Streiff-Fenart, 1998)<sup>327</sup>.

Vimos anteriormente como a partir da noção de “fronteira” em Frederik Barth a opção de auto-atribuição de uma “etnicidade”, a adesão a uma opção, é realizadas através de uma escolha (racional na maioria dos casos) (Barth, 1969). Poderíamos alargar aqui esta opção e falar de uma opção realizada a partir da base, em que o indivíduo efectua uma adesão a um grupo, neste caso a um grupo “étnico”, após verificar as vantagens e inconvenientes desta pertença. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart, a obra de Barth permite, no entanto, uma dupla leitura que se adequa muito bem a este caso. Se, por um lado, existe esta perspectiva interaccionista, por outro, existe uma leitura centrada na acção individual que pode ser vista como uma leitura instrumentalista da “etnicidade” (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998: 113). Esta duplicidade das raízes e opções é uma constante ao longo de diferentes trabalhos sobre “etnicidade” e, também no caso cabo-verdiano, está bem presente (Halter, 2000). Hargreaves (1995) notava já a importante distinção entre a mobilização para a “etnicidade” e a mobilização através da “etnicidade” para se referir ao modo como os colectivos (mas também os indivíduos) se apropriavam da “etnicidade” e a instrumentalizavam no seu próprio interesse ou estratégia (Halter, 1993 e 2000). Voltando um pouco atrás, é, nos anos 60-70 que emerge um conjunto de políticas que permitem que esta opção por ser, neste caso, cabo-verdiano africano, se torna estrategicamente interessante.

### **As políticas da identidade**

O conceito “política da identidade” nasce nos Estados Unidos nos anos 70 do século XX e refere-se inicialmente ao ambiente jurídico-político daquele país, marcado pela ideologia do multiculturalismo. Diz respeito à afirmação de grupos e pessoas que, por pertencerem a categorias e movimentos sociais definidos nomeadamente por género, raça, etnia, orientação sexual etc., fazem parte de movimentos, participam em lutas sociais e promovem manifestações para obter benefícios ou reconhecimento e estabelecer os seus direitos legais em função de situações de discriminação. O conceito de “etnicidade”, constituído no interior do contexto americano e por ele influenciado, evoca um comunitarismo étnico está carregado de sentidos simbólicos

---

<sup>327</sup> Autores como Poutignat e Streiff-Fenart vão retomar, na última década, o conceito de “etnicidade” dos autores das décadas de 60 e 70 do século XX demonstrando de forma como este conceito evidenciava imprecisão e heterogeneidade de conteúdo.

---

ou políticos. Não é apenas uma luta contra a discriminação é uma luta pela emancipação que se socorre da “etnicidade” como veículo (Halter, 1993 e 2000).

Este debate, ser cabo-verdiano como africano, prossegue ainda hoje, é um assunto que não está definitivamente resolvido e a sua importância é também ela fundadora da própria discussão identitária em curso. É possível ilustrar esta ideia com um debate prosseguido num sitio da internet dedicado à identidade cabo-verdiana e onde estas dimensões são verbalizadas:

mas ainda no que diz respeito à comunidade imigrante cabo-verdiana nos Estados Unidos há, quanto a mim, um outro equívoco cuja ressonância se vem fazendo sentir ultimamente em jornais (digitais e outros) lá editados. Trata-se da tentação de negar a sua própria identidade cultural (e étnica) em nome de uma pretensa classificação dos cabo-verdianos da América como afro-americanos, renunciando à sua designação de origem. Segundo esse ponto de vista, os cabo-verdianos nos Estados Unidos deviam deixar (“essa mania”) de se chamarem cabo-verdianos, para passarem a assumir-se como afro-americanos. Quem defende essa posição considera que aqueles que se identificam como cabo-verdianos, no fundo estão a utilizar um estratagema para fugir à classificação como afro-americanos, que na realidade são. O que, por outras palavras se propõe aqui é que os cabo-verdianos deixem pura e simplesmente de existir como tal nos Estados Unidos e se integrem na comunidade global afro-americana à qual verdadeiramente pertencem. Ou seja, não se reconhece aos cabo-verdianos o direito à sua identidade própria como tal...<sup>328 329</sup>.

Estes debates mostram a segmentação dos posicionamentos individuais face a estas questões demonstrando que, nem na divisão “étnica” do mundo, na auto-identificação “étnica”, existe apenas o “preto” e “branco”. Numa das entrevistas realizadas (por mail neste caso) foram colocadas algumas questões que nos permitem compreender melhor este debate.

**P: O que é um cabo-verdiano nos EUA de hoje?**

Um cabo-verdiano de hoje é uma pessoa que vive em qualquer parte dos EUA. Ele/ela pode ter um ou dois pais cabo-verdianos, avós ou bisavós e, independentemente do número de antepassados, identifica-se com a raça e cultura cabo-verdianas. O indivíduo ou família cabo-verdiana-americana pode viver num bairro cabo-verdiano ou trazer no coração a etnicidade e o amor pela raça e pela cultura. Temos orgulho de dizer que somos de descendência cabo-verdiana. Alguns de nós sentem vergonha de não falar nem ler a língua e sentem muita mágoa de nunca terem estado em Cabo Verde. No entanto, sentimos que a iliteracia da língua não significa que não sejamos cabo-verdianos. Pessoalmente, esforço-me por me manter ligado, cozinhando comida tradicional, falando com os meus primos e com a minha mãe, ouvindo música cabo-verdiana e sonhando com a minha visita a Cabo Verde.

**2. O que quer dizer quando afirma “Sou cabo-verdiano”?**

---

<sup>328</sup> in <http://tinyurl.com/5vrs6jx> consultado em 1.03.2009.

<sup>329</sup> Ver também: <http://forev.forumup.org/about537-forev.html> consultado em 30.10.2008.

---

Quando digo que sou cabo-verdiano quero dizer que a minha alma é tanto Africana como portuguesa, e que os meus antepassados são pessoas nascidas em Cabo Verde.

**3. Consegue resumir em poucas palavras o que é a cabo-verdianidade?**

Cabo-verdianidade é a maravilhosa sensação de ser a combinação de ser africano e português num país chamado Cabo Verde. O país é vida em si mesmo. Cabo-verdianidade é identificar-me como uma mistura da minha vida e da minha cultura que une a minha alma a um grupo de pessoas maravilhosas.

**4. Já alguma vez esteve em Cabo Verde?**

Não, nunca estive em Cabo Verde...mas sonho com isso. Tenho medo de ir e de não saber falar a língua, e ficar destroçado.

**5. Como se define em termos de descendência?**

Os meus antecedentes são uma mistura de africano, português e americano. Quando eu morrer tocarão música crioula no meu velório e funeral, embora seja enterrado nos Estados Unidos. Vou ser enterrado em Cape Cod ao pé do local onde a maior parte dos meus familiares e amigos cabo-verdianos estão enterrados. Os meus filhos são mistos e identificam-se como cabo-verdianos, e afro americanos e brancos. Sabem que são responsáveis por partilhar a sua cultura com a família e os amigos. A minha filha criou uma árvore genealógica para partilhar. (Obrigada, Valetta)” (in Entrevista #46)<sup>330</sup>.

Esta entrevista ilustra bem porque é que, tal como nos recorda Stuart Hall a modernidade é caracterizada por um interminável processo de diferença, rupturas, desvios, e onde o sujeito (cada sujeito) é um produto de identidades plurais, não fixas nem permanentes, isto é, como as identidades são plásticas não sendo necessariamente coerentes (Hall, 1997: 13). A ideia de criouliização múltipla, uma hibridização no sentido que lhe atribui Ulf Hannerz, é aqui valorizada porque vale a pena, compensa, (em termos sociais e em termos políticos) ser “eticamente” diferente e porque neste caso são as múltiplas raízes que constroem essa diferença, resultando em processos variados de criouliização, transferências nos dois sentidos, influências mútuas, novas contestações, negociações e transformações constantes (Appadurai, 1990, Hannerz, 1992). *Daqui resulta a nossa quinquagésima-primeira tese onde expressamos a ideia que, na interacção entre grupos sociais, a coesão e reprodução social diferenciada é um resultado espectável.*

### **A identidade cabo-verdiana como dual**

Para Gina Sánchez Gibau, a partir do seu estudo de caso já citado, devemos, por isso, falar de uma identidade dual (entre os cabo-verdianos de Boston), que, de acordo com a autora, tendem a negociar a sua identidade situando-se e identificando-se tanto com a diáspora Africana como com a diáspora cabo-verdiana e as suas sub-comunidades

---

<sup>330</sup> Entrevista realizada por mail após convite para preenchimento de inquérito on line.

---

(Sanchez, 1998)<sup>331</sup>. Não se trata de optar entre uma das duas, mas de escolher uma identificação com ambas num interessante exemplo de uma trans-identidade no interior de um mesmo contexto de interacção. Como afirma:

este tipo de construção de identidade diaspórica dual é observável num conjunto de experiências que incorporam a memória histórica, a prática cultural, a política e a vida quotidiana vivida pelos cabo-verdianos no contexto dos Estados Unidos. A formação da identidade cabo-verdiana diaspórica incorpora a forma como os cabo-verdianos são definidos pelos mecanismos do estado (por exemplo os censos), a forma como são percebidos pelos outros, e a forma como se identificam. Este tipo de gestão de identidade implica a reconciliação da identidade cultural de alguém com o estatuto de minoria racializada socialmente atribuído (Gibau, 2005).

Num mundo em que as dimensões Tempo-Espaço foram comprimidas (por via da globalização e dos avanços das TIC) e em que a adaptabilidade é a regra a seguir, a existência de uma identidade social múltipla é (ou constitui) actualmente, para os cabo-verdianos imigrantes nos EUA e seus descendentes, uma vantagem competitiva que lhes potencia, em caso de necessidade, transferir o capital político, social ou económico de um sistema político para outro se e quando necessário (Halter, 2000). Esta escolha, esta opção, de entre as raízes disponíveis tem muito a ver com a construção sociopolítica das políticas da identidade nos EUA e com a forma como a “etnicidade” pode ser activada para a acção política a partir do exterior do grupo (neste caso num conjunto de políticas)<sup>332</sup>.

Contextualizados nas políticas da identidade e no remanescente do debate sobre multiculturalismo os cabo-verdianos ensaiam, desde os anos 70-80, uma participação enquanto grupo na sociedade norte americana, nas suas políticas e nos financiamentos que a elas estão associados. No seu livro *Shopping for Identity*, Marilyn Halter vai ainda destacar a importância do revivalismo étnico (*ethnic revival*) iniciado nos anos 1980 e a sua ligação ao consumo de um certo tipo de bens social e colectivamente identificados com um sentimento difuso de raiz e pertença a um grupo social específico<sup>333</sup>. Como afirma Pina (2009):

---

<sup>331</sup> Consultar o podcast “Diaspora Encounters: Kriolu in New England, The Cape Verdean-American Story” disponível em <http://www.afropop.org/podcast/afropop.xml> (consultado em 12.5.2008). Ver <http://tinyurl.com/6khvar5> (consultado em 12.5.2008).

<sup>332</sup> Para Max Weber a organização política foi quase sempre decisiva para a formação e cristalização dos sentimentos do grupo étnico: a consciência de grupo foi formada principalmente pela experiência política, e não pela ascendência comum (Weber, 1968).

<sup>333</sup> A origem deste revivalismo pode ser encontrada nos anos 1970, como resposta aos movimentos de grupos minoritários (e.g. Black Pride, afro-americanos), e remete-nos aos anos 1960, quando surgiram os movimentos pelos direitos civis dos afro-americanos, mexicano-americanos ou chicanos e americanos nativos enquadrados pelo início de um projecto político de multiculturalismo e diferenciação pela positiva.

---

depois da independência [em Cabo Verde], houve definitivamente uma mudança com os cabo-verdianos a reconhecerem-se como africanos e não como europeus. E agora penso que, entre os jovens, a maior parte se sente africano, mas todos sabemos que temos uma cultura crioula, e que temos muitas outras coisas, não apenas portuguesas, mas também italianas, e alguns, até chinesas, holandesas, britânicas, e um conjunto de outras nacionalidades de pessoas que se misturaram com os cabo-verdianos ao longo dos anos. Temos tudo isto na nossa cultura, por isso penso que a maioria dos cabo-verdianos reconhece que apesar de sermos africanos temos também muitas outras influências genéticas, e em termos da nossa cultura (Pina, 2009).

*Desta constatação resultará a síntese que constituirá a nossa quinquagésima-segunda tese: fortemente associado ao movimento independentista cabo-verdiano e aos anos que se lhe seguiram, a ligação a África foi bastante sublinhada e a identificação dos cabo-verdianos com africanos é, também ela, prosseguida com reflexos nos cabo-verdianos nos EUA. Ao mesmo tempo, num momento pós-colonial dá-se um afastamento da influência de Portugal, visível, nomeadamente nas políticas da língua (que desenvolveremos num dos seguintes capítulos)<sup>334</sup>.*

Todas estas influências confluem como referenciais e a identidade nacional cabo-verdiana polarizada em todos estes espaços de dispersão, ou numa actualização conceptual, a identidade transnacional cabo-verdiana, é o resultado da complexidade inter e intra activa destes processos. Estes factos tornam-se mais esclarecidos quando analisamos a realidade através das remanescentes categorias da tipologia proposta por Greenfield: os cabo-verdianos como afro-americanos e os cabo-verdianos-americanos.

### ***(3.5) Os Cabo-verdianos como Afro-Americanos***

Na obra *Contrastes e Continuidades*, Fernando Luís Machado (2002), a partir do caso português, auxilia-nos a decompor a “etnicidade” desenhando dois eixos: o social e o cultural do espaço da “etnicidade”. Aponta a existência de três dimensões em cada um desses eixos: composição de classe; composição sociodemográfica e localização residencial no eixo social e orientação das sociabilidades; religião e língua no eixo cultural. Para o autor, é da combinação diferenciada das mesmas que pode surgir uma “etnicidade” disruptiva. Para Machado quando uma determinada minoria contrasta com a população maioritária em (todas) as dimensões sociais e culturais, isto é,

---

<sup>334</sup> Contudo, esta identificação com África, com os africanos e com os afro-americanos não é hegemónica pois para além de um país e de uma cultura de origem que serve de referência, a própria cultura cabo-verdiana crioula, um produto de vários cruzamentos sociais e culturais pré-migratórios para os EUA e que, naturalmente se revela na interacção com os vários “outros” da sociedade de destino.



---

quando essa minoria tem uma língua e uma religião diferentes, tem sociabilidades sobretudo intra-étnicas e é contrastante em termos classistas, sociodemográfica e de localização residencial a tendência será para uma separação/segregação (Machado, 2002).

No caso dos cabo-verdianos nos EUA esta ruptura nunca é radical porque há sempre dimensões de contacto entre os vários grupos em presença, (todos os definidos por Greefield e expostos acima), excepto com a maioria WASP na qual não se integra. Parafraseando Eriksen é importante assinalar que ainda que *etnicidade* seja frequentemente discutida em relação às minorias e unidades sub nacionais, gostaríamos de salientar que numa sociedade o grupo maioritário é tão “étnico” como os grupos minoritários. (Eriksen, 1998). Neste sentido, a rejeição não ocorre tanto numa situação de conflito de todas as dimensões sociais e culturais mas quando a mesma acontece numa (ou várias em simultâneo) destas dimensões. Veja-se o extracto seguinte:

“Que Portugal seja a nossa pátria mãe é uma mentalidade neo-colonial (...). Portugal não é a nossa pátria mãe, nem a aculturação de Cabo Verde se deve principalmente a Portugal. Cabo Verde é a nossa pátria mãe, e a cultura de Cabo Verde, repito, é essencialmente Africana, como disse o Dr. [Amílcar] Cabral. Claro que a influência colonial de Portugal está lá. No entanto, a maioria das pessoas eram africanas, e apesar do domínio colonial elas determinaram a sua cultura” (in Entrevista #55).

É neste jogo entre os contrastes e as continuidades que encontramos, entre os tipos identitários identificados por Greenfield, o caso dos cabo-verdianos como afro-americanos. Estes contrastes (mas também as continuidades) tornam-se possíveis num contexto de interação específico (e.g. Nova Inglaterra) em diferentes momentos históricos (como vimos anteriormente). Como muito bem contextualizou Eriksen o conceito de “etnicidade” tem a ver com o de *classificação*. Tem a ver com processos de classificação que se prendem com relações entre grupos que se vêem a si mesmos ou são vistos como culturalmente distintos. Na prática, não existe “etnicidade” num contexto mono étnico, porque nessa situação não há ninguém culturalmente diferente (Eriksen, 1998: 48).

São exemplos destes contrastes no denominado, eixo cultural, a língua distinta (predominância do crioulo versus inglês), a religião (religião católica versus protestante) e as sociabilidades (exclusivistas por exemplo em termos de casamentos

---

endogâmicos) e, por outro, continuidades ao nível de percepção de classe social, ao nível sociodemográfica (elevado número de jovens) ou de localização residencial (concentração em bairros étnicos). Autores como Logan e Molotch (1987: 107) consideram que o bairro proporciona aos seus residentes uma importante fonte de identidade, tanto para si como para outros, contribuindo para uma sustentabilidade do próprio grupo enquanto tal. Esta série de contrastes e de continuidades conduz a uma situação de ambiguidade ao nível da identificação com (ou por oposição) a este grupo. Sabemos hoje que as identidades não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação o que ajuda a nossa compreensão desta realidade<sup>335</sup>. Permitam a ilustração desta ideia através de um extracto de uma entrevista onde este contraste é bem visível:

“Sou afro-americana. Todos os negros ou descendentes de africanos nascidos nos Estados Unidos são afro-americanos, quer acreditem ou não. Apenas escolhemos dar um passo em frente e diferenciarmo-nos, pois sabemos como viemos para os Estados Unidos, sabemos de que ilhas africanas em tempos governadas por Portugal viemos, conhecemos a nossa herança e a nossa cultura. O que somos? Uma mistura. Eu sou africana, portuguesa, judia e francesa. Os meus filhos e os filhos da minha irmã todos sabem que somos cabo-verdianos e orgulhosos da nossa cultura e herança. Quando os meus filhos se cruzam com alguém que pensa que eles têm um aspecto diferente, não apenas afro-americano, explicam que a mãe é cabo-verdiana...” (in #Entrevista #33)

Neste debate encontramos Encontram-se assim reunidas as condições para a existência, parafraseando Fernando de Luís Machado (2002), de uma “etnicidade” parcialmente disruptiva ou, numa outra formulação, de identificações distintas no seio do mesmo grupo. Entrámos também neste debate no momento da realização do nosso inquérito (via internet) em dois momentos diferentes que apresentamos em seguida.

### **Identities ou identificações: questionar a pertença**

Num primeiro momento porque o envio de mails ou a colocação do link para o inquérito em Fóruns de debate sobre Cabo Verde foi feito com a menção explícita que se tratava de um inquérito sobre as migrações cabo verdianas e sobre a identidade cabo verdiana (*Survey on Cape Verdean Migration / Cape Verdean Identity*) e, neste sentido, dirigido aos cabo-verdianos (embora não definindo a quem à partida) que se identificassem com este tipo.

---

<sup>335</sup> Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, (e.g. de mulher, homem) escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação. Identidades são identificações em curso, em processo (Santos, 1993).

---

Num segundo momento porque o inquérito foi feito propositadamente nas duas línguas de Cabo Verde, a língua nacional (crioulo) e a língua oficial (português) o que apelava a uma lógica de proximidade com Cabo Verde e/ou com as línguas cabo-verdiana ou portuguesa. Este último facto despoletou, aliás, um amplo conjunto de comentários semelhantes aos seguintes:

“Pedro, sou descendente de cabo-verdianos, no entanto não falo cabo-verdiano. O meu avô e a minha avó eram ambos das ilhas de Cabo Verde e não falavam inglês. A informação abaixo deveria também estar traduzida em inglês.” (in Entrevista #53 via mail)

“Muitos cabo-verdiano-americanos não sabem ler português. Este inquérito para ser rigoroso, deveria estar escrito em inglês, para poder chegar aos que, como eu, se identificam como cabo-verdianos.” (in Entrevista #52 via mail).

“Tem um inquérito em inglês? Infelizmente não sei ler cabo-verdiano.” (in Entrevista #51 via mail).

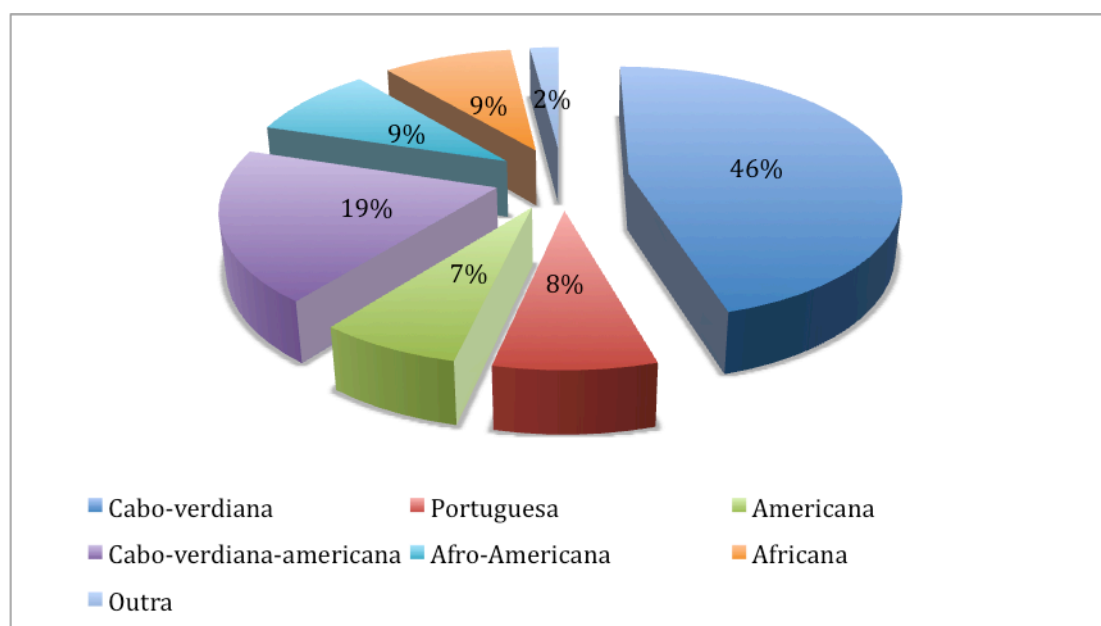
“Por favor envie um inquérito em inglês.” (in Entrevista #46 via mail).

Ainda assim, mesmo quando foi necessário transformar os inquéritos em entrevistas via mail, o número de respostas foi elevado e nele questionámos directamente sobre o modo como os respondentes se identificavam no âmbito de um conjunto de questões que apelavam a uma tomada de posição sobre o assunto. Nesta questão procurámos saber qual ou quais as comunidades com que se sentiam identificados os entrevistados. Através das respostas podemos retirar algumas conclusões e compará-las com a tipologia de Greenfield referida acima. Dos respondentes 46% declararam sentir-se mais identificados com a comunidade cabo-verdiana, 19% com os cabo-verdianos-americanos, 9% com os africanos, 9% com os Afro-Americanos, 8% com os portugueses, 7% com os Americanos e 2% com outras comunidades (e.g. Latinos<sup>336</sup>).

---

<sup>336</sup> Sánchez Gibau apresenta outras interações que resultam em construção de fronteiras identitárias com os “latinos” criando a necessidade de afirmar “que não falamos espanhol” e com os afro-americanos. Aliás a expressão “Some kind of funny Puerto Ricans” que deu nome a um documentário é ilustrativa da confusão criada na hetero-identificação dos cabo-verdianos nos EUA.

Figura 5.6: Identifica-se com alguma comunidade nos EUA?



Fonte: Quiet-web (sub-amostra EUA n=124)

Destas respostas se infere que, em primeiro lugar *não estamos a lidar com uma comunidade assimilada mas, ao contrário, que se trata de um grupo diverso em que a integração se faz em identificação com vários outros grupos distintos, numa pluralidade de possibilidades. A assimilação proposta (e assumida) por Robert Park não parece ter-se verificado espontaneamente (Park, 1913 e 1928). Esta constituirá a nossa quinquagésima-terceira tese.*

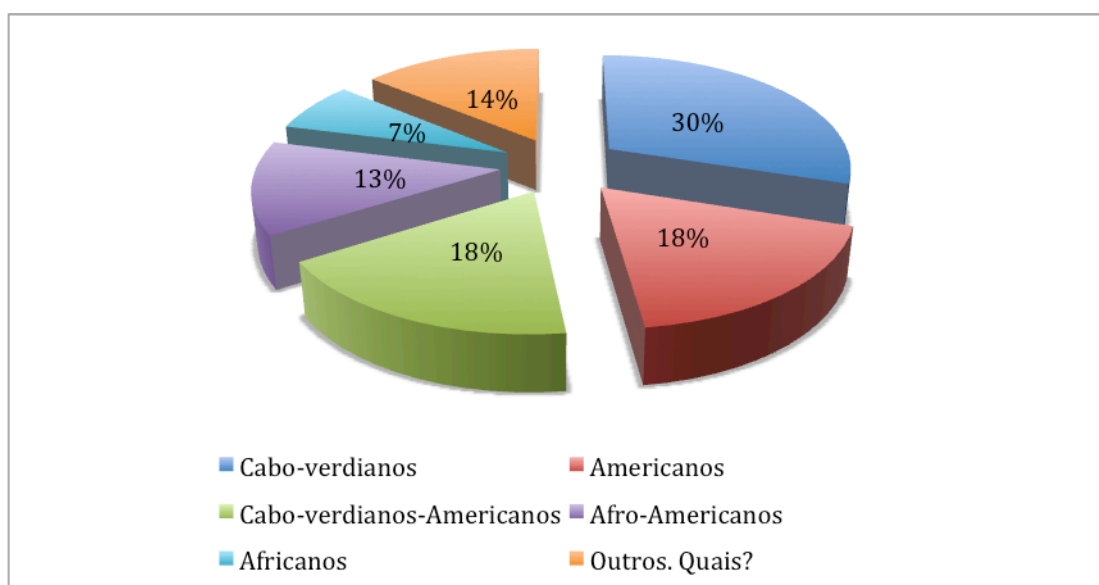
São várias as razões que podemos encontrar para este facto e que já referenciámos acima: passam por um certo fechamento social do grupo; por uma concentração espacial elevada em algumas regiões, cidades ou bairros; por um processo em curso de definição identitária contrastante com outros grupos (e.g. com os afro-americanos, com os portugueses). Podemos levantar outras hipóteses que passam por projectos migratórios de curto prazo ou por redes<sup>337</sup> de sociabilidade que intersectam vários dos grupos com que se identificam. Veja-se, por exemplo, as respostas à questão “Os seus amigos são na maioria de que grupo?”:

De entre as principais conclusões a inferir destas respostas destacaríamos a ausência de “portugueses” nas categorias de resposta assinaladas, o que poderá mostrar um

<sup>337</sup> O estudo das redes é uma forma de analisar a dinâmica das relações ente os seus elementos. Como afirma Castells uma rede pode ser definida como um conjunto de nós interconectados. Nó é o ponto no qual duas linhas se cruzam (Castells, 1996).

afastamento entre os dois grupos, uma elevada concentração no grupo de cabo-verdianos (30%) ou de cabo-verdianos-americanos (18%), uma referência importante aos americanos (18%), com outros grupos como os afro-americanos (13%) ou africanos (7% das respostas) a serem igualmente citados. Nas referências a outros grupos surgem: latinos, caribenhos, latino-americanos, espanhóis, brasileiros e, aqui, duas citações a portugueses incluídos nesta categoria “outros” num conjunto de outros (e.g. Portugueses, Mexicanos, Russos, Brasileiros, Dominicanos, etc.). Aparentemente a lógica co-étnica funciona neste grupo de forma importante.

**Figura 5.7: Os seus amigos são, na maioria...**

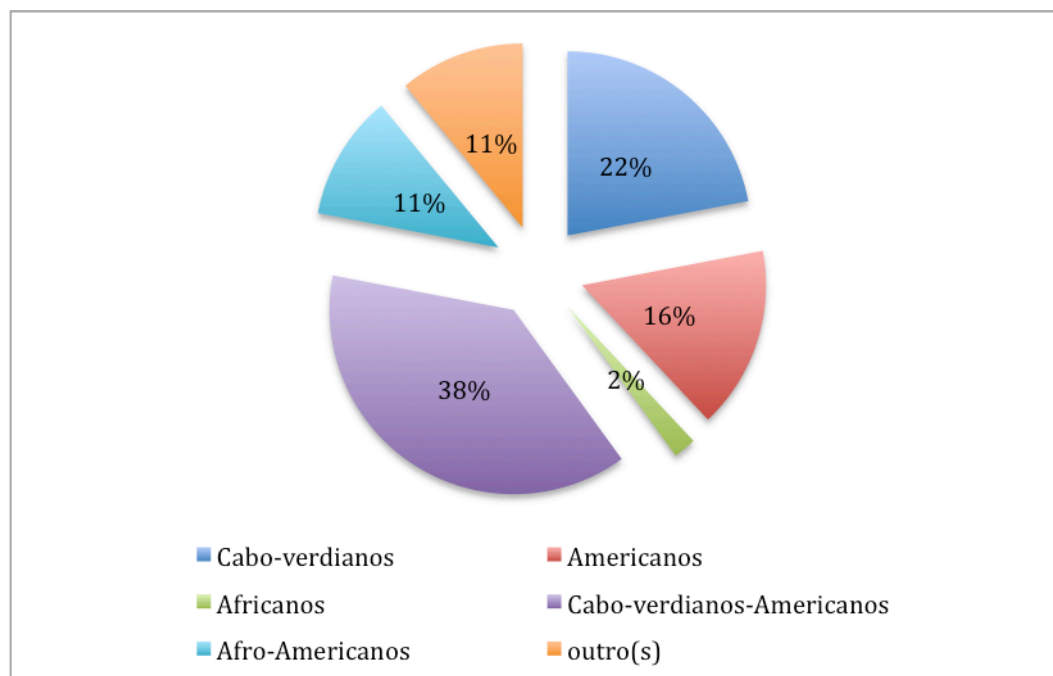


Fonte: Quiet-web (sub-amostra EUA n=124)

Optámos, igualmente, por questionar os entrevistados sobre a identificação dos filhos com vários dos tipos de identificação assinaladas por Greenfield (1976). A primeira resposta interessante é, mais uma vez, o não aparecimento de uma identificação com os portugueses nesta geração de descendentes (cf. figura 5.7) embora fosse uma das categorias propostas. Nenhum dos respondentes assinala essa categoria ou a explícita no espaço deixado em aberto para o efeito. Do total de respostas 22% afirma que os filhos se consideram “cabo-verdianos”, 16% Americanos, surgindo em seguida duas categorias hifenizadas 38% acha que os filhos se consideram cabo-verdianos-americanos e 11% que se consideram afro-americanos. Na categoria outros (11%) surgem respostas como: “latinos”, “tem um avô latino”, “colombiano e cabo-

verdiano-americano”, etc., numa demonstração que as categorias híbridas são muito difíceis de gerir.

**Figura 5.8: Se tem filhos nascidos nos EUA, acham que eles se consideram...**



Fonte: Quiet-web (sub-amostra EUA)

Estes exemplos, captados ao nível micro através do inquérito realizado, podem igualmente ser percebidos nos sites, chatrooms e blogs na internet onde estas questões são amplas vezes discutidas e partilhadas num indicador de que não são assuntos com uma fácil e definitiva resposta. Veja-se na caixa 5.7, um desses exemplos.

Um dos tópicos mais importantes desenvolvido nesta investigação tem a ver com o modo como os cabo-verdianos e seus descendentes (neste caso nos EUA) se imaginam a eles próprios como nação (Anderson, 1983), sendo que muitos deles se auto-definem como cabo-verdianos sem nunca terem tido um contacto físico com Cabo Verde (e.g. os descendentes ou segundas gerações) e múltiplas vezes se sentem divididos entre múltiplas nações de pertença gerando identidades híbridas social e contextualmente definidas. É possível detectar as circunstâncias que balizam essa identificação, isto é, o modo como se formam as identidades híbridas e/ou identidades étnicas reactivas. Para um dos nossos entrevistados há, ainda que convocar a memória e a tradição:

“Antes de falar da identidade acho importante falar da personalidade do cabo-verdiano, de tudo o que ele carrega com ele. Uma coisa que há de comum entre os cabo-verdianos espalhados pelo mundo é um sentimento de dívida com as ilhas. Quando vamos aos EUA e falamos com muita gente, muitos dizem “o meu pai ou o meu avô disseram “nunca esqueças de ir às ilhas, nunca esqueças de pagar a dívida às ilhas”. Há uma ligação sentimental com as ilhas com o país de origem. Pela forma como saiu, como abandonou as ilhas isso leva a uma ligação” (in Entrevista #24).

### **Caixa 5.7: Ser ou não ser. Afinal o que é ser?**

O que é um cabo-verdiano? É uma questão que ouço frequentemente. Eu nasci de duas culturas e identifico-me como cabo-verdiana e como mulher negra. O meu pai é negro e a minha mãe é cabo-verdiana. Já deixei há muito tempo de preencher o campo sobre a minha nacionalidade, porque nunca encontrava cabo-verdiano, no entanto o nosso país está definitivamente no mapa! Cabo Verde é constituído por 10 ilhas ao largo da costa ocidental Africana. Somos uma mistura de sangue ocidental africano e português. No entanto, Cabo Verde só conseguiu a independência de Portugal em 1975, o que leva a que muitos cabo-verdianos se continuem a referir a si mesmos como portugueses...ou crioulos.

O meu bisavô nasceu na Praia. Quando veio para este país não sabia falar inglês, e, apesar de ter dado nome a todos os filhos da minha avó (e a mim, que recebi o nome da minha tia mais velha e também nasci num Domingo), a minha avó não sabia falar a nossa língua nativa (Crioulo), principalmente porque durante o tempo em que ela viveu na América o racismo proliferou; ser “outro” era uma batalha ainda maior.

A minha tia-avó Sabina, manteve-se no entanto ligada às nossas raízes, indo frequentemente a clubes cabo-verdianos, ouvindo música portuguesa, etc. A minha avó manteve-se perto da nossa herança através da cozinha, cozinhando muitas vezes pratos típicos como cachupa, Canja ou Jag (prato com arroz e feijão). Eu? Estava no meio.

Ao longo da escola secundária, as raparigas cabo-verdianas perguntavam coisas como: Porque te chamas Dominga? Porque não falas Crioulo se és cabo-verdiana? Não sabia o que responder, era confuso. E foi-o até há bem pouco tempo, até ter encontrado as minhas raízes cabo-verdianas, no sítio mais estranho – o myspace!

Enquanto estava no myspace, um jovem artista, Shokanti, entrou em contacto connosco para rever a sua música; Apresentou-me uma jovem chamada Marcy DePina, que pode ser minha irmã! Ela apresentou-me a outros artistas...ChaChi e D Lopes...que se auto-intitulam “O Movimento” (The movement). De repente, comecei a encontrar cabo-verdianos em todo o lado, incluindo Shauna Barbosa, outro jornalista, que conheci no último evento City of Chiefs, aqui em Nova Iorque. Não consigo descrever o quão maravilhoso foi ligar-me a pessoas que definem quem eu era e aquilo que andava a perder. E pus-me a pensar...A Crème Magazine também deveria ter um movimento – um movimento para esclarecer os outros sobre culturas diferentes; um movimento que supere um mês para celebrar a História Negra (Black History), o mês da Música Negra (Black Music Month), o Mês Cabo-Verdiano (Cape Verdean Month), a Parada do Dia Jamaicano...queremos celebrar as pessoas que fazem o mundo girar 365 Dias Por Ano, (através da página do myspace!), porque sem esse conhecimento, existe ignorância, e a ignorância implica fanatismo, racismo, e todos os ismos-feios que tornam o mundo um local difícil. Por isso espalhem a palavra! Agora sei que não podemos mudar o mundo, mas podemos definitivamente dar as pessoas uma pequena lição de história: para evocar o diálogo, para melhorar o estilo de vida daqueles cuja caixa não consta da última candidatura de emprego.

Once again it's on!

Until, Your Editor:

Dominga Martin (Creme Magazine Editor & FORCV Contributor)

Website: [creme-magazine.com](http://creme-magazine.com)

In <http://forcv.forumup.org/about633-forcv.html> (consultado em 03.11.2008)

---

No caso dos cabo-verdianos nos EUA e seus descendentes, aparentemente a identidade/identificação étnica surge muito dividida. Nalguns casos, é uma identidade composta e centrada essencialmente na cultura imaginada da origem, de Cabo Verde, de Portugal, de ambos ou de África. Noutros casos, os imigrantes podem escolher a total assimilação e identificação com a cultura mainstream do país de acolhimento e tornar-se americanos, sendo assimilados pela cultura maioritária. Noutros casos ainda, pode ser composta uma (nova) identidade étnica, que incorpora características seleccionadas tanto da cultura de origem como da cultura mainstream do país de acolhimento (identidades hifenizadas) que, sendo híbridas são igualmente complexas. Esta constituirá a nossa quinquagésima-quarta tese.

#### ***(4) A identidade hifenizada composta: ser Cabo-verdiano-americano***

O quarto e último tipo ideal enunciado por Greenfield cuja tipologia temos vindo a seguir como eixo para esta discussão, é o de cabo-verdiano-americano. Esta estratégia de construção identitária é realizada no sentido de manter contacto com vários habitus sociais herdados. Neste, como em tantos outros casos, a criação de identidades hifenizadas é a resposta possível a um posicionamento entre vários mundos sociais (Bhabha, 1994). De acordo com Rex (1986), estas identidades hifenizadas tendem a pôr em evidência a natureza problemática das ligações colectivas: o conflito de interesses experienciado pelos grupos translocais que resultam das suas múltiplas ligações e compromissos (Rex e Mason, 1986). Como bem sintetiza um dos nossos entrevistados:

“Estou muito, muito, ligada à cultura de Cabo Verde. É claro que adoro ter nascido aqui [nos EUA] e ser Americana mas a minha alma, por causa do modo como cresci, como fui educada, a minha alma, o meu coração e o meu sangue são cabo-verdianos. O meu coração está lá [em Cabo Verde]” (in Entrevista #4).

Eles identificam-se em termos hifenizados e mantêm laços apertados com a sua cultura de origem. No entanto, com o passar das gerações, distanciam-se da sua herança. Alguns podem continuar a reclamar duas ou mais etnicidades e continuam a manter laços simbólicos com a sua herança étnica, ainda que de forma diluída, participando em festas e feriados (Cornell and Hartmann 1998). Como afirma Haltter:

Cabo Verde conseguiu a sua independência em 1975, e o seu Dia da Independência é o 5 de Julho de 1975, coincidindo quase exactamente, com a diferença de um dia, com o 4 de Julho, Dia da Independência americana. E aqui



---

em New Bedford é o único local no país onde a nossa parada do 4 de Julho é uma parada cabo-verdiana. Tem início num parque no coração de New Bedford, mas termina no bairro cabo-verdiano, e fala de orgulho. Existem bandeiras e botões, t-shirts, comida e música, mas na realidade tudo gira à volta da ligação entre a independência cabo-verdiana e a independência Americana. Ou seja, o orgulho é, na cabo-verdianidade, mas é muito no contexto de ser cabo-verdiano-americano. (...) Existe esta cultura vibrante continuamente renovada por novas vagas de recém chegados, por isso a língua, a música, os hábitos alimentares, estão a ser continuamente transportados para a região de Nova Inglaterra. Simultaneamente, a versão cabo-verdiana-americana desta cultura está a ser repassada, por isso existe uma mistura de expressões de cabo-verdianidade que se têm mantido de forma dinâmica e vibrante. Por exemplo, na véspera e dia de Ano Novo, os músicos locais andavam habitualmente de casa em casa a cantar *mornas* e *coladeiras*, comendo *canja* em troca tradição que ainda se mantém. O crioulo, língua que os cabo-verdianos falam, tem também sido transmitido de geração em geração. E a música, da era anterior, as *mornas* e as *coladeiras*, foram complementadas pelo *cabo-zouk* e pelo *funaná* e outras formas mais populares; no entanto, as formas de música mais antiga continuam a ser tocadas na comunidade. Se formos a um clube cabo-verdiano, ou estivermos num casamento ou baptizado e houver música, é claro que ouviremos as músicas mais recentes, mas existem sempre algumas *mornas* ou *coladeiras*, que os jovens foram ensinados a dançar. Não se perderam (Halter, 2009).

I am very proud of my brothers for the simple reason that they're learning to express themselves through Cape Verdean music & through their culture as well. Its not an easy task to learn to speak crioulo when all you have known your whole entire life is to speak English. We grew up in a Cape Verdean household listening to Cape Verdean music, we ate the food, and we understand the language. Our parents spoke the language as best they can with us and even taught us how to write it. But the reality is that Crioulo is our second language. All we can do is try. We grew to love our culture anyways. "Nu nace americano ma nos sangue e Cabo Verdeano! Nu ta curti nos cultura ke nos pais dano <sup>338</sup> .

A partir de uma perspectiva transnacional, os migrantes ou descendentes deste tipo (já) não estão desenraizados, ao contrário movem-se livremente (mas de forma esparsa) de um lado para o outro através de fronteiras internacionais e/ou entre culturas e sistemas sociais diferentes. Estes migrantes e/ou seus descendentes influenciam a mudança (em ambas) as comunidades ou locais de pertença não só através das suas remessas, sociais ou económicas, mas igualmente através de práticas políticas transnacionais, práticas culturais transnacionais ou práticas sociais transnacionais, por exemplo, de práticas transnacionais familiares (Bryceson e Vuorela, 2002). Um dos nossos entrevistados, responsável político em Cabo Verde, faz mesmo uma apologia desta situação:

“Estamos a defender não o comunitarismo cabo-verdiano ou o gueto cabo-verdiano, mas uma dupla-pertença, isto é, a integração no país de

---

<sup>338</sup> in <http://tinyurl.com/3lqtgm7> consultado a 30.08.2010.

---

acolhimento mas com uma ligação com o país de origem com o qual se identificam. Estamos num mundo multi-cultural e estamos no mundo da diversidade e queremos tirar proveito dessa diversidade” (in Entrevista #24).

Nestes casos, sobretudo em indivíduos com ascendências muito variadas, ele pode escolher identificar-se apenas com um dos lados da família, escolhendo uma ou mais “eticidades” dentro de várias escolhas possíveis. A escolha da etnicidade da ascendência dependerá muito das circunstâncias, tal como a possibilidade de exclusão ou de inclusão pelo facto de se identificar com determinado “grupo étnico”. Como afirma Pina:

Sim, há um grande orgulho cabo-verdiano. É quase um eufemismo. É engraçado porque eu relaciono-me, promovo eventos e organizo imensas festas onde há música cabo-verdiana e imensos cabo-verdianos, e as pessoas dizem sempre que se não forem cabo-verdianos se sentem excluídos. E eu penso que isso acontece porque os cabo-verdianos são um grupo pequeno. Não há assim tantos de nós no mundo. Não existem muitas pessoas que falem a nossa língua, e isso deixa-nos orgulhosos. Sabemos que não somos muitos em questão de números, por isso somos como que extra orgulhosos de quem somos porque sentimos que temos de fazer mais barulho para sermos reconhecidos (Pina, 2009).

*Neste contexto, a construção de uma identidade hifenizada marca, pensamos, um processo de transição entre uma identidade cabo-verdiana de resistência e uma identidade norte-americana em construção. Terá o seu equivalente noutros espaços sociais destino das migrações cabo-verdianas e caracteriza, sobretudo os imigrantes cabo-verdianos e os seus descendentes directos (aparentemente pelo menos até à 3.<sup>a</sup> ou 4.<sup>a</sup> geração) que mantêm ligações fortes a Cabo Verde. Esta constituirá a nossa quinquagésima-quinta tese.*

### **Gerir a diversidade nas identidades “cabo-verdianas”**

Dada toda a história migratória cabo-verdiana para os EUA, ilustrada pelos diferentes perfis-tipo assumidos pelos cabo-verdianos em termos de identificação “étnica” e aqui apresentados, a diversidade foi o resultado esperado, negando, também aqui, a ideia de uma só “comunidade” una e homogénea. Estas “comunidades” formadas por indivíduos que partilham identidades múltiplas, complexas, várias e distintas vezes hifenizadas, acabam por gerar uma percepção internalizada no próprio grupo de cabo-verdianos e descendentes nos EUA que, na nossa análise, separa o “grupo imaginado” da real existência dos cabo-verdianos enquanto grupo. Ser cabo-verdiano é, pois,

---

viver uma realidade imaginada. Na verdade “ser cabo-verdiano” nos EUA pode ser mesmo “apenas” uma “etnicidade imaginada”, para parafrasear Benedict Anderson (1983).

Na prática, perante uma visão homogénea que o conceito de “comunidade cabo-verdiana” nos EUA poderia projectar surgem internalizados vários perfis colectivos de identificação e uma série de segmentações internas que distinguem, separam e afastam indivíduos e/ou grupos de acordo com diferentes características. Neste caso, linhas que percorrem o tempo de vida nos EUA, a história migratória dos próprios ou dos seus ancestrais, as classes sociais, as profissões exercidas, os espaços de socialização ou de residência, as formações académicas ou outra qualquer característica com potencial de segregação são potencialmente usadas como linhas de fronteira inter ou intra grupais. Como afirma um dos entrevistados:

“Há um ele e nós e há um nós. Há claro uma diferença entre a comunidade em Boston e a de Lisboa tem que haver. Há uma diferença de ambiente na qual a comunidade cresce. Até porque as necessidades são diferentes às vezes, há limitações diferentes, há recursos diferentes, têm que ser diferentes. agora há uma ligação afectiva muito forte ao seu país. E há o facto de ter como referência um Estado Nacional. Isso dá-lhe uma referência. Dá-lhe alguma força. Temos um ancoradouro. Um ancoradouro cultural, identitário e temos um ancoradouro estatal. Há diferenças mas também há afectos, há a cultura e há a tradução em manifestações desta cultura” (in Entrevista #24)

Neste capítulo apresentámos as dissemelhanças existentes no seio do grupo de imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes nos EUA. No nosso trabalho de campo através do inquérito on-line realizado a cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes residentes nos EUA (Quiet-Web) mostramos que, tanto ou mais do que especificidades que distingam este grupo de qualquer outro grupo de cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes em outros países de destino, o que encontramos é uma continuidade de identificações com um vasto leque de denominadores comuns e algumas especificidades derivadas do contexto de inserção e da sua história migratória atrás retratada. Ao procurarmos o mínimo denominador comum encontramos afinal múltiplas características que podem ser associadas a uma identidade “étnica” transnacional. Ou seja, como afirma Fernando Luís Machado (2002), fica claro que todos os contrastes possuem também continuidades e todas as continuidades têm algo de contrastante intrínseco à sua estrutura. Descreveremos esta

---

realidade no capítulo 8.º numa comparação entre os vários grupos analisados. Por agora, no capítulo seguinte, apresentamos alguns outros eixos que nos permitem compreender a diversidade necessária para uma análise da identidade transnacional cabo-verdiana num contexto distinto: a Argentina.

---

## **Capítulo 6: A emigração cabo-verdiana para a Argentina. O tempo longo da assimilação reversível**

A emigração cabo-verdiana para a América do Sul é uma realidade pouco conhecida dentro e fora dos países de origem e de destino mas sociológica e simbolicamente muito importante. Tendo tido início ainda no século XIX, a Argentina foi um dos primeiros destinos alternativos (juntamente com o Brasil) à emigração no interior do império colonial português e à emigração para os Estados Unidos da América. A emigração para este destino seguiu a rota do sal, tradicionalmente exportado para aquele país, e sobrepôs-se, também, à rota do Atlântico Sul, nomeadamente da marinha mercante inglesa. A influência da emigração cabo-verdiana para a Argentina fez-se sentir apenas de forma ténue, tal como foi frágil essa influência em Cabo Verde dominada pela preponderância de outros destinos mais importantes como Portugal, os EUA, São Tomé e Príncipe ou mesmo o Brasil.

De facto, o caso da Argentina não é, em termos numéricos, relevante, se comparado com a emigração para os EUA já discutida em capítulo anterior ou, mesmo, para o Brasil. Não é também um caso significativo se comparado com a (chamada à época) migração inter-regional para São Tomé e Príncipe ou para Angola ou com a migração para Portugal, Holanda ou outros países europeus na segunda metade do século XX<sup>339</sup>. No entanto, em termos simbólicos é exemplar no modo como podemos, retroactivamente, analisar um fluxo migratório e as suas consequências num processo de reconstrução de uma “etnicidade”, ao longo de mais de um século, em que intervêm tanto condições internas ao próprio grupo de emigrantes e seus descendentes, como condições externas ou condições ambientais, na Argentina e Cabo Verde, bem como, devemos destacar, condições de um contexto geral mas migrações internacionais.

O caso argentino é particularmente significativo, porém, porque se distingue de outros na América do Sul e porque as narrativas hegemónicas da construção discursiva da nação tendem a enfatizar a sua branquitude, por oposição a uma ideia de mestiçagem

---

<sup>339</sup> Uma análise das estatísticas migratórias permite confirmar que, no período 1900-1920, período áureo da emigração cabo-verdiana para as Américas, a migração no interior do império colonial português representou em média 19% da emigração total (isto se não considerarmos os contratos de trabalho que se dirigiam para Sul). Para o mesmo período a emigração para os Estados Unidos da América representou 67% do total, para a América do Sul (7%); e para os países vizinhos da África continental (5%). Ou seja, três quartos da emigração cabo-verdiana atravessaram o atlântico.

---

presente em vários outros países da América do Sul (e.g. Brasil, Venezuela, Colômbia) desta forma excluindo a presença de imigrantes negros na construção da nação argentina. Simultaneamente, na Argentina, existe um sistema informal de classificação social que segrega os brancos (todos os argentinos) dos negros (que são necessariamente imigrantes recentes), relegando os tipos mistos para uma categoria sociológica indefinida: “os negros ou cabecitas-negras”.

Para uma compreensão das dinâmicas deste processo, necessitamos de reconstituir a emigração cabo-verdiana para a Argentina e os principais marcos de uma integração social ao longo de (pelo menos) três gerações demonstrando, neste percurso, como a cabo-verdianidade argentina se foi construindo, se foi (re)construindo ou foi sendo moldada a partir um processo migratório e de um processo de integração assimilacionista hegemónico apenas recentemente contestado.

As distintas fases da emigração cabo-verdiana merecem ainda um destaque suplementar, sublinhando uma caracterização peculiar, uma vez que os cabo-verdianos terão sido o único grupo de indivíduos com origem na África sub-sahariana a migrarem para a Argentina até aos anos 90 do século XX. Esta semelhança com o que ocorreu igualmente nos EUA torna significativa a emigração cabo-verdiana para as Américas e torna os cabo-verdianos precursores nas migrações africanas transatlânticas, facto que deve ser destacado e analisado nas suas diferentes perspectivas.

### ***Cabo-verdianos na Argentina: comunidade (s) invisíveis? Ou uma “etnicidade” adormecida?***

Iniciando o percurso de análise deste fluxo migratório pela foz do Rio da Prata verificamos que é no período que vai do final do século XIX ao início do século XX que começam a chegar aos portos de Montevideu (Uruguai) e Buenos Aires (Argentina) alguns cabo-verdianos imigrantes<sup>340</sup>. Chegam como marinheiros, como tripulantes de baleeiros, como tripulantes de barcos mercantes, como passageiros clandestinos ou como grumetes a bordo de navios de guerra argentinos (Maffia,

---

<sup>340</sup> Na verdade o primeiro cabo-verdiano imigrante na Argentina faz parte da história daquele país através do que se chama o “milagre de Lujan” O negro Manuel, escravo de origem cabo-verdiana é considerado como o “primeiro imigrante” pela igreja católica argentina por ser a pessoa a quem a virgem apareceu em Maio de 1630 o que lhe confere um simbolismo poderoso.

---

2005)<sup>341</sup>. As razões comumente apontadas para a emigração de cabo-verdianos para estes destinos sul americanos são, à partida, as mesmas de sempre, a saber: as difíceis condições de vida em Cabo Verde, isto é, valorizam-se os factores de repulsão. Ou seja, quando questionados os imigrantes pioneiros ou quando se recolhem testemunhos da época são sobretudo os factores de repulsão do arquipélago do Sahel que são valorizados: a seca, a fome<sup>342</sup>, a falta de trabalho a que acresce, num ou noutro caso excepcional, razões políticas (Lee, 1966, Maffia, 1986, Ravenstein, 1885). Há, no entanto, uma razão oportunista (contextual) de escolha destes destinos migratórios que deve ser igualmente avaliada.

Este fluxo emigratório não está tão bem documentado como a emigração cabo-verdiana para os EUA, que analisámos anteriormente, pelo que se torna mais difícil uma caracterização sociológica dos seus processos de movimento e de integração na sociedade de destino. Ainda assim, é possível assinalar as principais semelhanças e diferenças entre este fluxo migratório e o outro fluxo migratório (seu contemporâneo) em direcção à América do Norte. Por exemplo, detectamos, também aqui, a utilização dos barcos (e.g. baleeiros, da marinha mercante ou da marinha de guerra) como meio principal de transporte e veículo de migração o que nem é de estranhar dada a posição geoestratégica do arquipélago e o desenvolvimento deste tipo de transporte nessa época.

Estes fluxos aparentam, em ambos os casos, ser destinos escolhidos de forma reactiva (ou oportunista) uma vez que são as ofertas de trabalho a bordo de navios que percorrem estas rotas que despoletam o início destes fluxos migratórios. Não se trata de fluxos migratórios pós-coloniais ou anti-coloniais mas antes fluxos migratórios que são despoletados pela posição geográfica de Cabo Verde na intersecção de várias rotas marítimas. Neste sentido, seriam tanto factores de atracção como factores de repulsão os geradores da escolha deste destino migratório, como factores geográficos que nada tinham a ver com os anteriores (Lee, 1966). Esta constatação configura a nossa quinquagésima-sexta tese: *a emigração cabo-verdiana é (quase) sempre uma emigração reactiva, aproveitando as oportunidades conjunturais para responder a um problema estrutural de carência de recursos no arquipélago de origem.*

---

<sup>341</sup> Nesta época, estes portos funcionavam como destino final da emigração cabo-verdiana, mas, também, como ponto de passagem para o Brasil, um destino de eleição até aos anos trinta do século XX.

<sup>342</sup> De sublinhar o facto de os anos de maior fluxo migratório coincidirem com as maiores fomes no arquipélago o que configura uma intensidade dos factores de repulsão que hoje associaríamos a factores ambientais. Cf. Barcelos, 1904, Carreira, 1977b.

---

### **Rotas marítimas diferenciadas**

Não há apenas semelhanças entre os dois fluxos transatlânticos. Há muitas diferenças objectivas e algumas subjectivas. As diferentes direcções migratórias são rotas de navios distintos: para os EUA são os navios baleeiros, para a Argentina são os navios da “mala real inglesa” ou navios paquetes que aportam a Cabo Verde, no seu porto de águas profundas, para abastecer antes da travessia do atlântico sul. Ou seja, são duas distintas formas de perceber o posicionamento de Cabo Verde no sistema económico global (ou pelo menos no sistema económico do Atlântico). No caso dos EUA, sobretudo como local de oferta de mão-de-obra, no caso da Argentina como ponto geográfico de importância estratégica para a navegação no Atlântico Sul.

Por outro lado, num primeiro momento, as tradicionais ilhas de contratação de marinheiros (e.g. ilha Brava, ilha do Fogo e ilha de Santo Antão), surgem como as ilhas de origem dos imigrantes pioneiros na América do Sul tal como o tinham sido, em diferentes fases, para a emigração para a América do Norte ainda que o número de indivíduos envolvidos seja muito mais reduzido. Após um momento inicial de preponderância destas três origens, porém, serão as ilhas com porto de águas profundas e, em especial a ilha de São Vicente, que passarão a ser a origem privilegiada da emigração para a América do Sul a partir de Cabo Verde – numa primeira divergência quanto às ilhas de origem em relação à emigração para os EUA e que tem a ver com as rotas da marinha mercante. Nesta época a cidade do Mindelo em São Vicente (ainda) é ponto de passagem obrigatória para muitos dos navios que se dirigem à América do Sul devido ao porto de reabastecimento aí existente (carvão, água e mantimentos) que os vapores ingleses e, em menor grau, italianos e franceses usam nas suas viagens no Atlântico Sul e os cabo-verdianos aproveitam este porto de escala para embarcarem e iniciarem uma migração (Maffia, 2005).

Analisadas as duas correntes migratórias (América do Norte e América do Sul) e a origem dos diferentes grupos de migrantes que fizeram parte de uma ou de outra, concluímos estar em presença de dois eixos migratórios distintos suportados por diferentes fluxos: um primeiro que tem como destino a América do Norte e como origem as ilhas do Sotavento; e, um segundo eixo, que tem como origem as ilhas do Barlavento e como destino a América do Sul (e, em que emergiria como destino, mais tarde, a Europa).



---

Sem surpresa, analisados os valores em termos longitudinais, os emigrantes cabo-verdianos para a América do Sul eram, na sua maioria, originários das ilhas de S. Vicente, São Nicolau e S. Antão, o denominado barlavento cabo-verdiano (Maffia, 1986 e 1994). Como demonstrámos anteriormente, na mesma época, a maioria dos cabo-verdianos da ilha de Brava ou do Fogo (o Sotavento cabo-verdiano) privilegiava a emigração para os EUA e só em casos raros se encontram cabo-verdianos com estas origens no fluxo migratório para a América do Sul, muitos dos quais seriam resultado de migrações internas anteriores ou de uma fase inicial do fluxo migratório transatlântico.

Três destinos, Rio de Janeiro, Buenos Aires e Montevideu eram, por esta ordem hierárquica, as principais alternativas, na América do Sul, à Nova Inglaterra nos EUA na América do Norte. Como resumem Luís França e colaboradores numa análise histórica de contextualização da emigração cabo-verdiana:

depois da primeira grande guerra mundial, face aos impedimentos para se emigrar para os Estados Unidos, a emigração mudou de rumo e, particularmente nos anos vinte, chegam às cidades do Rio da Prata, numerosos cabo-verdianos. Muitas vezes reuniam-se em S. Vicente à espera de poder viajar e era então que o agente da Mala Real Inglesa pedia um barco com as devidas reservas, para transportá-los ao Rio de Janeiro, Montevideu e Buenos Aires. Este fluxo migratório prosseguiu até bem avançados os anos trinta (França *et al.*, 1992: 45)<sup>343</sup>.

Iniciemos esta reconstituição da história da emigração cabo-verdiana para a Argentina por uma análise da história desta migração que decorreu em, pelo menos, três vagas migratórias.

### ***Três fases migratórias distintas para a Argentina***

As autoras Marta Maffia e Virgínia Ceirano, principais fontes de referência neste tema, ao pretenderem caracterizar este fluxo migratório dividem a emigração cabo-verdiana para a Argentina em três fases distintas (Maffia e Ceirano, 2005):

- 1) A primeira fase que decorreu até 1927<sup>344</sup>;
- 2) Uma segunda fase, bem situada no tempo, entre 1927 e 1933;
- 3) Um terceiro momento pós-1946, após a segunda guerra mundial, e que

---

<sup>343</sup> Citado exactamente da mesma maneira em Filho, J. L. (1996). Ilha de S. Nicolau Cabo Verde Formação da Sociedade e Mudança Cultural. Praia: Secretaria-Geral Ministério da Educação.

<sup>344</sup> De acordo com Gisele Kleidermacher, (sd) antes da Primeira Guerra Mundial existiriam já acordos bilaterais entre Portugal (ou, neste caso, via Governador de Cabo Verde) e a Argentina para a emigração de marinheiros cabo-verdianos para trabalharem nas frotas fluviais e na marinha mercante argentina (Kleidermacher, sd)

---

decrece de intensidade a partir dos anos 60 do século passado. (Maffia, 1986)<sup>345</sup>.

De acordo com Maffia e Ceirano (2005) os cabo-verdianos que migraram para a Argentina ao longo do século XX, possuíam maioritariamente a nacionalidade portuguesa, sendo que a grande maioria, após a emigração e ao longo do seu percurso migratório, adquiriu a nacionalidade argentina por naturalização<sup>346</sup>. Posteriormente à independência de Cabo Verde (1975) alguns destes indivíduos obtiveram também a nacionalidade cabo-verdiana, tendo, muitos deles, num número indefinido, perdido concomitantemente a nacionalidade portuguesa (Maffia e Ceirano, 2005: 82)<sup>347</sup>.

### **Inserção social e redes de sociabilidade**

A maioria dos imigrantes da primeira fase era constituída por homens em idade activa, estando, portanto, de acordo com o que nos ensinam as teorias migratórias (Massey *et al.*, 1993, Peixoto, 2004, Portes *et al.*, 2007, Portes *et al.*, 2006, Zolberg, 1999), sendo que o processo de reunificação familiar se iniciou imediatamente após a entrada dos primeiros cabo-verdianos imigrantes na Argentina iniciando, desde logo, uma propensão para uma emigração de longa duração leia-se uma migração permanente (ver caixa 6.1).

Tal como no caso da emigração cabo-verdiana para os EUA, também na emigração para a Argentina, as redes de sociabilidade de suporte à emigração vão ser constituídas, no essencial, num primeiro momento, por redes de familiares ou redes de proximidade familiar (*kinship*) e, num segundo momento, por redes de conterrâneos (construídas sucessivamente por esta ordem: indivíduos da (sua) povoação, da ilha ou de Cabo Verde). São redes (sobretudo redes informais) que ajudam no processo migratório, no auxílio ao primeiro emprego ou na procura de habitação (Maffia, 2005: 3). Tal como em vários outros locais de acolhimento, também na América do Sul o carácter estritamente informal das redes sociais, sobretudo familiares, será uma regra reflectindo-se tais redes no modo como se constroem as sociabilidades do grupo e impedindo muitas vezes a criação de estruturas de formalização (Góis, 2006). Por

---

<sup>345</sup> Coincidindo, também neste caso, com o desvio deste fluxo migratório para a Europa consequência deste fechar de fronteiras transatlânticas e causa para uma diminuição radical deste fluxo migratório.

<sup>346</sup> Sobre a evolução das Leis de Nacionalidade na Argentina ver Castro, 1991 e Herzog, 2003.

<sup>347</sup> Este é um estudo que está por fazer, a avaliação do que aconteceu ao grupo de portugueses de origem ultramarina que se encontrava emigrado (com nacionalidade portuguesa) e a quem foi retirada a nacionalidade portuguesa (e.g. cabo-verdianos).

---

contraste com outros grupos de imigrantes que encontram nas associações, nos clubes ou agremiações, a formalização das suas redes de sociabilidade, os cabo-verdianos vão demonstrar pouco interesse ou iniciativa na sustentação de associações de imigrantes representativas preferindo, na sua maioria, a funcionalidade e geometria variável das suas redes informais com implicações na integração social intra-grupo e nos destinos migratórios. Esta constitui a nossa quinquagésima-sétima tese, a saber: *a informalidade das redes migratórias e das redes de sociabilidade nos destinos migratórios é uma das causas da construção de uma exteriorização de uma identidade colectiva de baixa intensidade.*

Não deixa, no entanto, de ser importante realçar o facto de ainda existirem na Argentina duas antigas associações cabo-verdianas: em Ensenada, a *Asociación Caboverdeana de Cultura y Deportes* fundada em 1927 e a *Sociedad Caboverdeana de Socorros Mutuos (Union caboverdeana) de Dock Sud* fundada em 1932<sup>348</sup>. Nestas duas cidades foram criadas duas das mais antigas Associações de Imigrantes de cabo-verdianos no mundo que sobreviveram até hoje. Estas associações mutualistas, de socorros mútuos, proporcionavam aos patricios recém chegados um enquadramento de suporte que, por um lado, diminuía o custo do processo migratório e, por outro, lhes proporcionava um contacto com as ilhas de origem. Como afirma Marta Maffia<sup>349</sup>:

esas fechas marcan sin lugar a dudas, momentos de gran movimiento de caboverdeanos en la zona, los recién llegados presionan, de alguna manera, a los viejos “patricios” que ya estaban establecidos en el lugar, para constituir una asociación que en aquellas épocas, como la mayoría de estas “sociedades” de inmigrantes, eran de socorros mutuos. Se ocupaban de conseguirles alojamiento, trabajo, remedios, asistencia médica y dinero en caso de enfermedad y de muerte, además de constituirse como las he denominado en anteriores trabajos, en “microcontextos culturales”, donde le es posible hablar el “criol”, escuchar y danzar “mornas” y “coladeiras”, comer “cachupa”, jugar al “uril”, recordar su tierra, en un clima de contención afectiva sobre todo en esas primeras épocas (Maffia, s.d.).

Os exemplos destas associações, se bem que isolados e não passíveis de caracterizar um fluxo migratório como de elevado potencial associativo ou político, são, no entanto, importantes âncoras simbólicas que terão desempenhado um importante

---

<sup>348</sup> As associações mútuas de imigrantes, nomeadamente as associações mútuas de imigrantes espanhóis e italianos, eram tradicionais na Argentina e foram estudadas por vários autores que defenderam a sua importância como capacitadoras de uma matriz nacional [e em alguns casos nacionalista] entre os seus membros.

<sup>349</sup> Optámos por não traduzir os extractos de entrevistas, as referências e as citações neste capítulo. Por um lado, a proximidade castelhana-português torna a sua leitura de simples compreensão. Por outro, porque deste modo marcamos a ausência quase total do uso do português ou do crioulo no seio desta comunidade de descendentes de imigrantes cabo-verdianos.

---

papel de afirmação identitária ao longo de várias gerações. Voltaremos a este assunto.

### **A inserção espacial: os “bairros étnicos”**

Tal como aconteceu nos EUA, também na Argentina a tendência geral foi, de início, a da fixação em cidades da costa atlântica e em actividades directa ou indirectamente relacionadas com a actividade marítima (Greenfield, 1976). A importância do espaço, neste caso do espaço de inserção, conhecida desde Simmel, vai desempenhar o seu papel na integração destes imigrantes (Simmel, 1999 (1.<sup>a</sup> ed 1908)). A esmagadora maioria dos cabo-verdianos imigrantes e dos seus descendentes directos, sobretudo a segunda geração e, de entre estes, principalmente os imigrantes do sexo masculino, empregou-se, em diferentes épocas, na marinha de guerra, na marinha mercante, na frota fluvial Argentina, na petrolífera YPF, nos Astilleros Argentinos Río de La Plata (reparação de navios e locomotivas) ou na Empresa Líneas Marítimas Argentinas, como maquinistas, carpinteiros, marinheiros, electricistas ou mecânicos (Maffía, 2004). Os extractos de entrevistas recolhidas retratam esta situação:

Te cuento que la mayoría de los caboverdianos que llegaron a Argentina lo hicieron alrededor del año 1900. Casi todos ellos se dedicaron a actividades afines con la marina, ayudados por los paisanos que habían llegado previamente, y era común su alistamiento en barcos mercantes e incluso en la Marina de Guerra argentina (caso de mi abuelo). Por ese mismo motivo formaron su hogar en zonas ribereñas de Buenos Aires (Ensenada, Berisso) cercanas a los puertos de mayor actividad. Su colectividad era muy unida y en esas mismos lugares fundaron Sociedades o Clubes de reunión de compatriotas. Con el pasar de los años y la muerte de los pioneros, los hijos perdieron interés en la tierra de sus padres y esos clubes fueron entrando progresivamente en decadencia. Esto hasta hace unos pocos años cuando algunos hijos y nietos se movilizaron para no perder esa identidad cultural y revitalizaron y fomentaron nuevamente reuniones de descendientes de CV. Incluso estos jóvenes, la mayoría de los cuales nunca habían estado en CV, pusieron en el aire una emisión radial en FM llamada "Memorias en Creolé" para difundir todo aquello relacionado con la cultura de sus padres y abuelos. De cualquier manera nunca fue una colectividad numerosa en comparación con las decenas de comunidades de todo el mundo que pueblan este país <sup>350</sup>.

Tendo em conta esta inserção laboral, concentrada em profissões ligadas ao mar e que decorriam em espaços específicos (e.g. estaleiros, portos, etc.) não será de estranhar que tenha acontecido exactamente o mesmo que nos EUA, isto é, que os recém emigrados tenham seguido as orientações dos mais antigos e acabassem por fixar residências nas proximidades dos locais onde aqueles residiam, formando o que Marilyn Halter chamaria nos EUA de “bairros cabo-verdianos” (Halter, 1993, Timas,

---

<sup>350</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 13.07.2004

---

2003)<sup>351</sup>. Nestes locais, verdadeiras réplicas de Cabo Verde transplantadas em novos territórios, a rede formada pelas sociabilidades da origem (a família, a povoação, a ilha e o arquipélago) reproduziu-se através de uma inserção espacial de proximidade também nos países de destino<sup>352</sup>. Os “bairros cabo-verdianos” foram, neste sentido, o resultado da sua inserção laboral, e, cumulativamente, da sustentabilidade oferecida pelas redes sociais que permitiam aos que iam chegando manter-se junto dos imigrantes mais antigos, reproduzindo nas sociedades de acolhimento as formas, práticas culturais e redes das sociabilidades da sociedade de origem num exemplo de uma situação já bem retratada noutros contextos (Balan, 1988, Choldin, 1973, Fawcett, 1989, Pohjola, 1991, Portes, 1995b, Vertovec, 1999).

Dados indirectos, relacionados com o número e a origem dos sócios das associações de cabo-verdianos em Dock Sud (em que a maioria era originária de Santo Antão) e Ensenada (em que a maioria era originária de São Vicente) levam-nos a supor que, pelo menos de início, as redes de parentesco e afinidade tenham levado a uma separação espacial na sociedade de acolhimento que reproduzia as separações geográficas da origem (Maffia 2005: 5) ainda que rapidamente estas diferenças (e.g. de sociabilidades ou *habitus* específicos de ilhas específicas) se tenham esbatido em detrimento de uma sociabilidade mais abrangente, a do país de origem. *Dito de outro modo, Cabo Verde enquanto nação imaginada constrói-se também no destino onde se esbatem as diferenças regionais (ou das ilhas) da origem em favor da consciencialização do que é comum. Neste sentido a identidade cabo-verdiana (como entidade ou consciência colectiva) forma-se (também) no destino. Esta constitui a nossa quinquagésima-oitava tese.*

### **O espaço e a socialização**

Os imigrantes mais velhos, sobretudo os da primeira geração, continuaram a viver no mesmo “bairro étnico” ao longo de toda a sua vida migratória (isto é, ao longo da segunda metade do século XX) mas os seus descendentes rejeitaram ou hibridizaram, particularmente na adolescência, (isto é, desde há quase 60 anos) os valores tradicionais cabo-verdianos e acabaram por se argentinizar, isto é, foram rapidamente assimilados na cultura maioritária.

---

<sup>351</sup> O que aconteceria também na Europa, nomeadamente nas áreas metropolitanas de Lisboa ou de Roterdão. Cf. Góis, 2006.

<sup>352</sup> No caso do Brasil, várias semelhanças com a Argentina podem ser sublinhadas mas algumas particularidades levam-nos a isolar este destino. Cf., entre outros, Marcelino, 2007, Lopes, 2005 e Bento, 2006.

---

Atualmente, se bem que alguns (embora cada vez menos) dos imigrantes cabo-verdianos mais velhos permaneçam nos bairros de imigrantes, a maioria dos seus descendentes dispersou-se espacialmente e quebrou a lógica da segregação espacial (Correa, 2000) implícita na formação destes bairros “étnicos” com uma cultura de um país de origem comum (Abrahamson, 1996, Epstein *et al.*, 2004, Martiniello *et al.*, 2000, Wierzbicki, 2004). Também neste caso podemos encontrar algumas ilustrações:

Soy médico argentino, nieto de caboverdianos. Hay en Buenos Aires una pequeña cantidad de descendientes de caboverdianos, quienes nos reunimos con alguna frecuencia para comer un cachupe como lo hacían nuestros abuelos y todavía nos emocionamos escuchando la música de CV aunque nunca he estado allá <sup>353</sup>.

Já para Raúl Nievas “ a medida que se iban jubilando acompañaron a sus hijos que se fueron a estudiar a Buenos Aires o la Plata. (...) Aquí nunca se mantuvieron las tradiciones, nosotros no aprendimos ni las tradiciones ni el idioma de nuestros padres <sup>354</sup>.

Em muitos casos, em paralelo com este afastamento dos “bairros étnicos” surgiram mesmo conflitos inter-geracionais, com profundos sentimentos de ambivalência ao nível individual sobre a sua “identificação étnica”. Marta Maffia vai referir que fenómenos semelhantes foram detectados no caso de outras comunidades imigrantes na Argentina, designadamente no caso dos imigrantes e descendentes de origem Italiana. Maffia apelidou estes conflitos de “distância cultural inter-geracional provocada pela mobilidade social” (Maffia, 2004). Esta distinta inserção espacial (com reflexos na inserção social) inter-geracional, com (ou, em alternativa, na ausência de) uma mobilidade geográfica, será também determinante para a identificação e sustentação de uma “etnicidade deslocalizada” parte da identidade “étnica” transnacional. Voltaremos a este tópico.

---

<sup>353</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 13.07.2004)

<sup>354</sup> in <http://tinyurl.com/6c2dwe5> consultado a 03.08.2007).

## **Caixa 6.1 - Caboverdianos: vientos de cambio**

Una naranja, dos limones y un inmenso mar por delante. Eso tenía y eso lo esperaba a Adriano Nascimento Rocha el día en que se escondió en la bodega de un barco inglés que lo llevaría a una ciudad extraña de un país lejano para reunirse con su madre, luego de 17 años de no verse. O peor, casi de no conocerse: cuando Alicia Buenaventura Rocha emigró de Cabo Verde, Adriano, su primer hijo, un hijo de padre desconocido, era un bebé de un año que iba a quedar al cuidado de una tía.

Era el 30 de septiembre de 1947. A Adriano –que hasta entonces había sobrevivido haciendo changas en el puerto caboverdiano de Mindelo, en San Vicente – le habían dicho, después de preguntar por ahí y por allá, que el próximo destino del carguero Bellows Park era Buenos Aires. No lo dudó. Apenas si tuvo tiempo para avisarles a su tía –el único familiar vivo que le quedó después de la muerte de su abuela – y a Augusto Timoteo Da Cruz, su amigo del alma y tres años mayor que él, que se iría de Cabo Verde esa madrugada.

Irse algún día de Cabo Verde era para Adriano y para Augusto disparador de conmovedoras charlas que en ocasiones acompañaban el largo viaje a pie desde el barrio en el que vivían, sobre la ladera de una montaña, hasta el puerto, único lugar donde se podía conseguir una changa que les diera algo de dinero para comer. Adriano lo logró primero. Augusto seguiría sus pasos dos años más tarde.

Solo, descalzo y con lo puesto, pero protegido por una cerrada noche sin luna y por las amarillentas luces de Mindelo, que como toda señal de vida entregaba ladridos de una jauría de perros hambrientos que el viento llevaba y traía, trepó de a tres los escaloncitos de la escalera que se extendía desde el muelle hasta la cubierta del viejo buque a vapor que cargaba en sus bodegas jeeps y ambulancias destartadas, restos de la guerra que luego serían reparados en la Argentina.

Agazapado, con los ojos bien abiertos y aferrado a su bolsita con dos limones y una naranja (el único alimento que pudo conseguir para afrontar una travesía de dos semanas) buscó luego la escalerilla que conducía a una de las bodegas. Y hacia allí fue, para ocultarse en un hueco penumbroso, húmedo, asfixiante, de no más de un metro por dos, que había entre las pilas de chatarra.

Acurrucado en esa burbuja de chapa, cruzó sus brazos por detrás de las rodillas, hundió su cabeza entre ellas, cerró los ojos y así, entredormido, esperó. Llovía a mares y el viento castigaba fuerte. Lo sobresaltó el sonido grave de la sirena del Bellows Park. Lo estremeció el quejido de la chatarra. Su cuerpo comenzó a bambolearse, suave, hacia los costados. Y entonces se persignó. Ya era un polizón (habitante de Buenos Aires).

in *La Nación* 03.12.06

---

## Retrato actualizado dos cabo-verdianos e/ou seus descendentes na Argentina

Actualmente na Argentina<sup>355</sup> conhecem-se agrupamentos de cabo-verdianos imigrantes e de seus descendentes em Ensenada, Buenos Aires, La plata, Dock Sud e La Boca ou na cidade de Avellaneda. Cidades como Mar del Plata, Campana, Rosario, Puerto Madryn, ou Punta Alta contam igualmente com grupos de cabo-verdianos embora de pequena dimensão (Ramírez, 2004). Todos juntos totalizam actualmente entre 4.000 e 12.000 indivíduos, correspondendo a imigrantes cabo-verdianos e descendentes directos (filhos, netos e/ou bisnetos), consoante as estimativas mais ou menos inclusivas. Entre 3 e 5 centenas terão (ainda) nascido em Cabo Verde, sendo os únicos definidos como imigrantes, correspondendo todos os outros a descendentes de imigrantes cabo-verdianos das diferentes vagas migratórias.

Os seguintes relatos, fruto de recolha no repositório de discursos que se tornou a internet, são bem exemplificativos de como a etnicidade se reconstrói também, como refere Linda Leung (2005), de um modo virtual. A Etnicidade virtual é, pode ser, um caminho para a reconstrução identitária ou, pelo menos para a reconstrução de uma consciência da existência de um grupo enquanto tal.

me he enterado que aquí en Buenos Aires, Argentina, hay descendientes de caboverdianos que se reúnen periódicamente. Me gustaría saber dónde y cuándo lo hacen como para ver las posibilidades de acercarme, puesto que mi abuelo Teófilo De la Cruz nació en Cabo Verde y me gustaría recuperar de a poco las raíces de esa cultura y... por qué no? viajar a las islas <sup>356</sup>.

soy Hija de Caboverdeanos y vivo en Argentina, Provincia de Buenos Aires. Pertenezco a la Asociación Caboverdeana de Ensenada, el cual es nuestro lugar de encuentro para que amigos, descendientes y caboverdeanos <sup>357</sup>.

me llamo Maria y pertenesco a la sociedad de socorros mutuos "union caboverdeana" en dock sud te dejo mi mail y me gustaria que nos contactemos: xx@hotmail.com un beso grandote y un gran abrazo caboverdeano (...) pertenesco a la sociedadde socorros mutuos "union caboverdeana" en argentina funda el 13 de agosto de 1932 seguramente que por muchos de nuestros familiares les cuento que es una comunidad que se junta en en este lugar y pasamos muy gratos momentos, la gran mayoria de esta gente son descendientes y caboverdeanos y la verdad que estoy muy emocionado por que soy hijo de caboverdeano y es una gran alegria que nos juntemos a traves de este medio desde ya muchas gracias y espero respuestas un abrazo caboverdeano <sup>358</sup>.

---

<sup>355</sup> Sobre a imigração cabo-verdiana na Argentina ver, entre outros, os vários textos de Marta Maffia referidos na Bibliografia final deste trabalho e, também, Contarino, 1998 e 2007.

<sup>356</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 13.07.2004

<sup>357</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 15.02.2009

<sup>358</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 15.02.2009.



---

Hola a todos los que entran en esta pagina soy argentino e hijo de caboverdeano tengo 40 años y vivo en ensenada, buenos aires, argentina les cuento que en ensenada tenemos una asociacion denominada caboverdeana, por desgracia somos pocos los que nos preocupamos por continuar con las tradiciones y costumbres de nuestras raices, en la decada del 60 teniamos mas de 400 caboverdeanos natos, hoy solo contamos con 30 aproximadamente, si contamos los hijos y nietos llegamos a superar los 2000 pero pocos se acercan a la institucion no se cuales son los motivos, cada cuatro años enviamos un representante de la institucion al foro que realiza cabo verde para los residentes en el exterior, como posos somos los que queremos en realizad a caboverde y a la institucion decidi realicionarme con personas como uds. Soy el argentino mas caboverdeano <sup>359</sup>.

Les cunto a todos los interesados que formo parte de la comision directiva del club caboverdeano de ensenada, argentina. Esta institucion ya tiene más de 78 años en el país, y ya sea por problemas económicos y demás, la misma se encuentra en su peor momento financiero. La ayuda que estoy buscando son consejos e ideas para poder levantar esta institución tan querida por los nativos decendientes radicados en argentina, ya quedamos pocos y sólo los recuerdos nostálgicos de los abuelos y sus viajes, nos unen a nuestra tierra tan querida. El club representa un punto de unión para todos los caboverdeanos en donde se compartieron alegrías y tristezas que no hacen más que fortalecer nuestros vínculos. Lo que pido encarecidamente es una ayuda, ya sea aportando ideas o aconsejandome para poder sacar adelante nuestra querida institución. Desde ya muchas gracias a todos <sup>360</sup>.

Na grande Buenos Aires concentram-se, no total, cerca de 7.000 cabo-verdianos e descendentes. Sendo que é em Ensenada que se concentra ainda o grupo mais numeroso (Lahitte e Maffia, 1981)<sup>361</sup>. Em Dock Sud, onde em 1932 fundaram a “Sociedad de Socorros Mutuos” restam (apenas) cerca de 300 cabo-verdianos e/ou descendentes (ver caixa 6.2). Outras cidades importantes no acolhimento de cabo-verdianos terão sido San Nicolás e Bahía Blanca onde hoje é já difícil encontrar cabo-verdianos ou seus descendentes. A maioria destas cidades situa-se nas margens do Rio da Prata e a sua escolha como local de sedentarização está directamente ligada às actividades ligadas ao mar (e.g. marinha de guerra, marinha mercante, estaleiros navais, pesca, etc.)<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 16.03.2008.

<sup>360</sup> in <http://www.caboverde24.com/spanish/forum> consultado em 08.01.2010.

<sup>361</sup> In Notícias n.º 24, S. Vicente, Janeiro 1989.

<sup>362</sup> Uma situação semelhante ocorreu tanto em Roterdão (Holanda) como na Nova Inglaterra (EUA) cf. (Góis, 2006).

## **Caixa 6.2 cabo-verdianos na Argentina: um retrato**

En 1979 fueron censadas aproximadamente doscientas sesenta unidades habitacionales y casi mil caboverdeanos entre nativos y descendientes. La cifra más significativa de personas nativas de Cabo Verde comienzan a aparecer a partir de los 65 años predominando los hombres. Mientras que entre los descendientes de caboverdeanos hay un número mayor de mujeres que de hombres. Es de destacar que sólo el 6,8 % de las parejas están constituidas por caboverdeanos ambos cónyuges, el resto tanto hombres como mujeres están unidos con personas de otro origen.

Respecto a la lengua hay una gran predominancia de lengua materna castellana el 83% en todas las edades, sólo el 15 % tiene como lengua materna el “criol” y su mayor frecuencia aparece a partir de los 50 años. Respecto a la segunda lengua, sólo el 2% de la población la posee, y ellas son el portugués, después el castellano y por último el “criol”.

Nuestros informantes manifiestan que la mayoría de los padres caboverdeanos no se preocuparon en enseñarles el “criol” a sus hijos, lo que nos permite inferir de algún modo un mayor deseo de integración a la comunidad de adopción a través del dominio correcto del castellano.

Respecto a la instrucción la mayoría absoluta de la población tiene instrucción primaria, completa el 50% y existe un relativamente buen porcentaje de personas que han accedido al nivel secundario, pero en su mayoría no lo completaron. El porcentaje de universitarios es bastante exiguo, sin embargo había una cifra significativa respecto a otros niveles de instrucción (cursos de inglés, música, pintura, modista, mecánica).

Finalmente respecto a la ocupación: observamos que un 40% de la población ocupada, respecto de la que teóricamente podría estarlo, responde al parámetro para todo el país. La mayoría trabajando en relación de dependencia, un 85% de la población de ambos sexos, como obrero con y sin personal a cargo y como empleado con y sin personal a cargo. Solamente un 0,3% como patrón y un 14 % por cuenta propia. Esto correspondería, comparándolo con un modelo de población socioeconómicamente hablando de medio para abajo.

Si lo analizamos por sexo, el 65% de los ocupados son hombres. Las ocupaciones más frecuentemente declaradas son maquinista, mecánico, cocinero (a bordo de barcos), policía, empleado de comercio, entre otras. En cuanto a las mujeres las mayores frecuencias eran empleadas administrativas, modista y servicio doméstico.

In (Maffia sd)

---

### **Transnacionalismo, transnacionalismo dos descendentes**

Para Schiller e Fouron (2001), para recuperarmos alguns dos autores fundadores da conceptualização do transnacionalismo das segundas gerações, a existência ou não de vínculos entre o país de origem dos seus pais e o país onde os descendentes são socializados, está dependente do modo como o processo de socialização e de estruturação da sua identidade foi (e é) realizado, tanto nos países de destino como no país de origem dos seus ascendentes (Schiller e Fouron, 2001). Ou seja, para estes autores, o transnacionalismo dos descendentes de imigrantes já não depende do processo migratório em si mas da partilha de conceitos comuns transmitidos num processo de socialização primária. O transnacionalismo é aqui visto como uma (potencial e descricionária) herança.

Para a primeira geração, o prefixo ‘trans’ refere-se a distintas (e por vezes conflituais) referências multipolares, de realidades conceptualmente tão complexas como Estado, Nação, Cultura, Geografia ou Identidade (Basch *et al.*, 1994: 7). Como exemplo desta intersecção podemos falar, nomeadamente, dos momentos de emigração de massa em que “a nação” (co)existe numa diáspora global sem fronteiras (Tölölyan 1996), mas, com o passar do tempo, algumas destas “comunidades étnicas” partilharão (apenas) uma ideia de nação, muitas vezes apenas imaginada (Anderson, 1983), outras, porém, serão totalmente assimiladas pelas sociedades de destino diluindo-se no interior destas. As diferentes fases da imigração e dos processos de integração dos imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes na Argentina ajudam a compreender esta ideia e os seus divergentes resultados geradores de diferenciados tipos de identidades (mais ou menos) ligadas à origem ancestral.

### ***Invisibilidade versus Visibilidade social: etapas num percurso longo de assimilação***

A imigração e inserção dos cabo-verdianos na Argentina ao longo do século XX surge como um interessante exemplo de como, mesmo um processo de assimilação de tempo longo, pode, a largo prazo, dar lugar a uma procura de uma “identidade étnica” transnacional por parte de alguns dos descendentes dos imigrantes de Cabo Verde. Ou seja, de alguma forma o exemplo cabo-verdiano na Argentina permite contrariar o universalismo da teoria da assimilação segmentada proposta por Alejandro Portes e

---

colaboradores para os EUA (Portes, 1997a, Portes e Dore y Cabral, 1996, Portes e Zhou, 1993) e conjecturar a hipótese de as “identidades étnicas” ou as etnicidades de base diaspórica poderem sobreviver às pressões e contextos assimilacionistas. *Neste caso, a assimilação da primeira e segunda gerações (explicada por políticas do Estado argentino e, num caso extraordinário por envolver não origem e destino mas origem, colonizador e destino, por um contexto histórico de Portugal, Cabo Verde e Argentina<sup>363</sup>), não terão impedido as terceiras gerações de retomarem uma “identificação étnica” com Cabo Verde, promovendo uma cabo-verdianidade particular, que podemos designar como uma cabo-verdianidade argentina, parte constituinte da cabo-verdianidade global. A possibilidade da existência de cabo-verdianidades desiguais em distintos locais de concentração de imigrantes cabo-verdianos e dos seus descendentes, construída a partir da análise de diferentes exemplos no tempo e no espaço constituirá a nossa quinquagésima-nona tese.*

A justificação para este processo contra-hegemónico é-nos dada, sobretudo através da argumentação circunstanciada de Marta Maffia através de uma sequência bietápica de invisibilidade, primeiro, e visibilidade, depois<sup>364</sup>. Como afirma Santos (1999) é deste tipo de acontecimentos que emerge uma demonstração de que o local contra-hegemónico tem a capacidade de influenciar para além do seu local impacto. Não se trata de promover a pequena escala em grande escala mas de compreender o seu impacto muito para além do próprio contexto de desenvolvimento.

Neste processo encontramos várias das hipóteses que apresentámos anteriormente como, por exemplo, o papel das redes, o papel das elites, o papel das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC), a construção da “identidade étnica” como um processo complexo e multidimensional. Encontramos ainda várias linhas de argumentação contrárias às de relevantes teorias, como as teorias da assimilação, e (re)descobrimos velhos conceitos, como o de “fechamento social” de Weber ou o conceito de “habitus” de Pierre Bourdieu; as teorias do transnacionalismo ou as teorias da escolha racional como explicação para a re-visibilização dos descendentes

---

<sup>363</sup> Sobre esta temática ver, entre outros, Correa, 2000 para o caso Argentino; França et al., 1992, Gomes, 1999, Góis, 2006 e 2008b, Saint-Maurice, 1993 e 1994 e 1997 e 1989 para o caso português; Gabriel Fernandes 2002 e Semedo, 2006 para Cabo Verde.

<sup>364</sup> Embora Marta Maffia nos primeiros textos dedicados à emigração cabo verdiana na Argentina começasse por referir-se a esta como uma “minoría invisível” em textos mais recentes fala de “invisibilização social” numa formulação que nos parece mais pertinente. Cf. Maffia, 1993; 2004, Maffia e Ceirano 2005.

---

de cabo-verdianos como “étnicos” na Argentina. Analisamos, a partir da abordagem seminal de Marta Maffia, as propostas de invisibilidade versus visibilidade social como processo de construção da identidade étnica transnacional dos cabo-verdianos e seus descendentes na Argentina (Maffia, 1986 e 1993 e 1994 e 2004 e 2005, Maffia e Ceirano, 2005).

**(i) Primeira fase, a luta pela invisibilidade social: uma “assimilação dirigida”**

Numa análise no que se refere à sua inserção social, os cabo-verdianos na Argentina sofreram, numa primeira fase, um processo que designaríamos de “assimilação dirigida”, no seio de um mais genérico processo de argentinização dos recém-chegados comum a todos os grupos de imigrantes na Argentina. De forma semelhante à acontecida com vários outros grupos, os cabo-verdianos (imigrantes ou seus descendentes) fizeram parte de um processo de argentinização que visava promover uma estratégia identitária que se baseava, nomeadamente, numa lógica de invisibilização social dos seus componentes africanos (Domínguez, 2004) e numa procura de uma definição (ou de uma construção social partilhada) da sociedade argentina como “europeia, branca e católica”. Na prática tratava-se de um processo de assimilação social com o aval do Estado, um sancionamento político da assimilação obrigatória ou, como lhe chamou Milton Gordon, o culminar de um “programa” de assimilação (Gordon, 1964).

A “argentinização” (não apenas dos cabo-verdianos de primeira geração mas, sublinhe-se, também dos seus descendentes) e conseqüente invisibilização social, estava relacionada com o “imperativo” de “nacionalizar” e “civilizar” os imigrantes (e descendentes), essencialmente através de mecanismos primários de socialização colectiva, nomeadamente através da educação (mecanismo universal) ou do serviço militar obrigatório (um mecanismo de socialização para os homens). Por via destes mecanismos de socialização através de instituições e de políticas de Estado que tinham como objectivo a assimilação dos imigrantes mas a que outras instituições como a Igreja Católica aderiram, era imposta uma assimilação padrão tendencialmente dominante: tornar-se Argentino (Frigerio, 2002, Frigério, 2008).

A educação era, como é habitual, a matriz política principal para combater o cosmopolitismo (ou o multiculturalismo) e impor uma certa visão do mundo que

---

servia para legitimar uma ordem social (Correa, 2000). O serviço militar, por seu turno, era utilizado para uma socialização de ordem colectiva (valores nacionais, defesa dos símbolos nacionais, etc.) modelando a nação em função de um conjunto de símbolos colectivos. Estes dois mecanismos de socialização iam preparando os indivíduos para uma participação em sistemas sociais específicos da Argentina através de uma compreensão dos símbolos, dos sistemas de ideias, da cultura genericamente entendida, da linguagem e das relações que constituem os referidos sistemas<sup>365</sup>.

Talcott Parsons (1964), para recorreremos a uma formulação do estrutural funcionalismo já anteriormente citada, vai observar que a educação (e, também, a educação militar) deve ser entendida como um processo de socialização colectiva orientado por um projecto político (Parsons, 1964). No caso da socialização dos imigrantes e dos seus descendentes, deve ser igualmente entendida como uma etapa num projecto político tendo em vista um processo de assimilação, acrescentaríamos nós. Para Parsons a educação é um mecanismo básico de constituição dos sistemas sociais e da manutenção ou perpetuação dos mesmos, sob a forma de sociedades. Parsons demonstra que sem a socialização, o sistema social é incapaz de se manter integrado, de preservar a sua ordem, o seu equilíbrio e de conservar os seus limites daí que a uniformização seja um projecto de manutenção de coesão social.

O argumento principal destas formulações analíticas é de que estabilidade é, nesta análise, o factor fundamental do sistema social nacional e, para que esta permaneça inalterada, torna-se necessário que os indivíduos que nele se incorporam assimilem e internalizem os valores e as normas que regem o seu funcionamento. Quem chega adere ao contrato social já existente. É neste contexto que a assimilação dirigida na Argentina e que tanto influiu na invisibilização dos cabo-verdianos neste país, deve ser vista como um processo sancionado politicamente pelo estado de destino. Deve ser visto como um sancionamento político que fazia parte do programa geral das políticas migratórias e da estratégia de integração dos imigrantes. A assimilação como “programa” (Gordon, 1964) parecia ser, no limite, a estratégia necessária para a sustentação de um sistema social complexo num momento de grande imigração na Argentina.

---

<sup>365</sup> Estes exemplos mostram como a atitude do Estado do país de acolhimento pode influenciar a inserção dos imigrantes e contribuir para uma modificação/hibridação/desaparecimento da sua de origem (Correa, 2000).

---

É nesta lógica que compreendemos o primado da “assimilação dirigida” e a utilização de mecanismos de socialização bem como quais os seus objectivos. No entanto, Talcott Parsons, para voltarmos um pouco atrás, vai também defender, superando as limitações de Durkheim (em que sociedade era vista como coerciva face ao indivíduo), uma complementaridade entre a esfera colectiva e individual, isto é, deixando uma margem de liberdade ao indivíduo na integração das normas impostas pelos processos de socialização (Parsons, 1979). Ou seja, sendo um processo colectivo, a assimilação não é um processo totalitário possibilitando margens de liberdade para o exercício de identidades grupais minoritárias, em acontecimentos ou espaços sociais construídos localmente.

Para Parsons o indivíduo é funcional para o sistema social porque é, também, através do indivíduo que o sistema social gera os seus equilíbrios que lhe permitem sobreviver (Parsons, 1979). É através desta análise teórica que devemos compreender os processos de socialização (e.g. familiar, colectivos via Escola, via Exército, ou outros) a que estão sujeitos os indivíduos cabo-verdianos ou de ascendência cabo-verdiana na Argentina mas também os mecanismos encontrados para resistir à assimilação total e definitiva. Estes processos devem ser vistos como complementares e não como processos conflituais. É da síntese destes projectos (de índole colectiva ou de índole individual) que resulta a capacidade de integração dos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes num dado sistema social, neste caso, na sociedade argentina.

### **Assimilados (voluntariamente) pelo sistema**

É a partir desta análise que, a nosso ver, podemos compreender o processo de integração social dos cabo-verdianos na Argentina. Colocados no interior de um sistema social que se lhes impõe através de processos de socialização assimilacionistas a sua capacidade de resistência foi sendo, de facto, mitigada, reconstruída e obrigada a mudar. A “assimilação dirigida” influencia, a partir do exterior, (construída a partir das lógicas identitárias do grupo maioritário), o conjunto dos cabo-verdianos na Argentina que, numa lógica de integração, a ela aderem, na maioria das vezes, voluntariamente mas, também, há que sublinhá-lo, por falta de outras opções.

---

É explicando as razões de uma frágil capacidade de resistir aos processos de assimilação que compreendemos a especificidade da emergência de uma “etnicidade” cabo-verdiana, de uma “etnicidade” cabo-verdiana tardia, como veremos, na Argentina dos finais do século XX. Um dos mecanismos principais que vai influenciar a “assimilação dirigida” é, no entanto, devemos sublinhá-lo, um mecanismo endógeno, a partir do interior do próprio grupo de cabo-verdianos na Argentina, na verdade, no interior mesmo de uma das suas células mais importantes: a família<sup>366</sup>. Neste caso, os mecanismos de socialização familiar rapidamente se modificaram e argentinizaram contribuindo para uma rápida assimilação.

Marta Maffia produziu nos anos 80 do século XX, uma tipologia em que cruza tipos de integração grupal com tipos de integração individual, destinada a agregar e reduzir a complexidade existente. Nesta tipologia a autora caracterizou os estágios e as formas dos processos de adaptação dos grupos de cabo-verdianos na Argentina (Maffia, 2000). Na sua formulação de integração grupal Maffia distingue três tipos distintos:

(i) tipo aculturado – aquele que se identifica com a sociedade de destino, que foi assimilado na cultura nacional argentina. Este grupo, de que faz parte a maioria de cabo-verdianos e descendentes na Argentina caracteriza a totalidade do grupo e constrói a noção de invisibilidade sociológica;

(ii) tipo transicionais – aquele que se encontra suspenso entre as formas de vida da sociedade de origem e as formas de vida da sociedade de destino e que procura ainda estratégias de transmutação social, de facto, trata-se de uma “instabilidade-em-equilíbrio” que dificulta a imposição de fronteiras rígidas Este tipo será aquele que tem mais potencialidade de activação de um transnacionalismo<sup>367</sup>;

(iii) tipo nativo-reafirmativo – aquele que não se adaptou à sociedade argentina ou cuja adaptação foi reactiva. Este tipo de grupo será, na prática, o responsável pela reactivação da “identidade cabo-verdiana” na Argentina em finais do século XX (Maffia, 2000).

---

<sup>366</sup> Num outro texto, definimos a família como a principal célula do transnacionalismo cabo-verdiano e a estrutura fundamental capaz de sustentar práticas transnacionais (Góis, 2002)

<sup>367</sup> Este tipo tem implícita uma ideia de linearidade entre um passado e um futuro, uma tendência de assimilacionismo implícita que implica a ideia de um continuum entre as polaridades expressas.



---

### *Uma tipologia de integração a partir dos actores*

Maffia (2000) caracterizou a integração dos cabo-verdianos na sociedade argentina em dois tipos distintos de acordo com a escolha realizada pelos indivíduos<sup>368</sup> quanto ao grau de integração no grupo social:

(a) tipo grupal que resulta da consciência de pertença a um grupo pouco numeroso, com um habitus colectivo de origem comum, uma identidade “étnica”, e uma associação num mesmo espaço geográfico (ex. Dock Sud ou Ensenada). Na prática significa manter-se dentro de um grupo social restrito, uma rede social com origem no seu país de origem ou no país de origem dos seus ancestrais. Com base em organizações maioritariamente informais, designadamente familiares ou, mais raramente, em associações formais a socialização faz-se no interior do grupo “étnico”. As organizações deste último tipo, o que poderíamos chamar de organizações diaspóricas, têm um papel extremamente importante na modulação do carácter híbrido, imaginado, das raízes da origem que tentam enxertar no país de destino. Como resultado desta socialização “em circuito fechado” a “nação imaginada”, necessariamente híbrida, sintetiza as memórias que ficaram no passado em confronto com as vivências do presente e, ainda, moldadas por uma memória selectiva que, por sua vez é também moldada pelo contexto em que se forma.

(b) tipo isolado ou tipo “ilha” os que vivem rodeados de vizinhos cabo-verdianos mas não mantêm contacto com eles. Pode subdividir-se em vários subtipos de acordo com a causa para este isolamento: traumatizado - aqueles a quem Cabo Verde surge associado a algo traumático (e.g. fome) e que procuram afastar-se dos elementos que desencadeiam essa memória; negacionista – aqueles que negam implícita ou explicitamente a sua origem africana (e preferem considerar-se “portugueses” por exemplo); classista – aqueles que ascenderam a um outro estatuto ou classe social e não desejam estar em contacto com aqueles que se mantiveram nas posições mais baixas.

Estas tipologias, caracterizam principalmente as primeiras vagas migratórias e os imigrantes de primeira geração e seus descendentes directos mas, à medida que a segunda e terceira geração se foi integrando, as suas limitações caracterizadoras vão-se tornando mais evidentes. Estes limites fronteiriços intra e entre “étnicos” (Barth,

---

<sup>368</sup> Nesta nossa formulação caracterizamos ainda um dos sub-tipos e atribuímos-lhes nomes que não constam da formulação original de Marta Maffia (2000)

---

1969) não são, portanto, estanques no tempo de gerações. Ao contrário, as fronteiras da “etnicidade”, quaisquer que elas sejam, movem-se com o decorrer das interações sociais. Já Poutignat e Streiff-Fenart assinalavam que a “identidade étnica” nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades “étnicas” por meio de uma pertença a um grupo, mas que ela é, sobretudo, o resultado de actos significativos de outros grupos (Barth *et al.*, 1995, Poutignat e Streiff-Fenart, 1995). A questão assim enunciada é a de saber em que medida a definição imposta pelo “outro” (isto é, uma definição exógena) deixa uma margem de liberdade aos grupos assim categorizados para estabelecerem endogenamente o seu próprio critério de definição.

A nosso ver, se numa primeira época, para a primeira geração e, sobretudo nos primeiros anos pós migração, estar isolado ou integrado num grupo “étnico” (“os cabo-verdianos”) foi contingente, já nas segundas e terceiras gerações poderia não ser o resultado de uma escolha mas o resultado de um processo. A tipologia apresentada por Marta Maffia (2000) surge assim, em nosso entender, como contextual mas não generalizável ao tempo presente. Ainda assim, são evidentes as suas potencialidades numa história da invisibilidade versus visibilidade da “identidade étnica” cabo-verdiana que convém analisar de um modo mais profundo. Esta invisibilidade é, talvez, o oposto do que Eduardo Lourenço afirmava numa entrevista referindo-se a Portugal e aos portugueses: “ao contrário do que muitas vezes é dito, não sofremos de falta de identidade mas antes de excesso de identidade. A nossa preocupação de imagem, de sermos vistos, é doentia. É uma obsessão narcísica que não tem razão de ser”<sup>369</sup> Neste caso, seria um outro caminho prosseguido. *Neste exemplo que aqui apresentamos, foi a ausência de visibilidade social que se tornaria uma marca identitária constituindo a nossa sexagésima tese.*

### **O apagamento da força de socialização familiar como razão para uma invisibilização social**

No caso dos cabo-verdianos na Argentina, a explicação para uma invisibilização social muito rápida imediatamente após a migração de Cabo Verde para a Argentina pode, a nosso ver, ser directamente ligada à existência de uma socialização familiar que se encontra, por si só, enfraquecida, face a uma sociedade de acolhimento

---

<sup>369</sup> in “Única” 11 de Dezembro de 2004.

---

marcadamente assimilacionista. Na verdade, para não simplificarmos, uma questão complexa, se olharmos com mais detalhe para os diversos mecanismos de socialização, compreendemos como o apagamento da força de socialização familiar decorre, na prática, do contexto de inserção dos cabo-verdianos na Argentina, em conformidade com as suas características individuais e grupais e com as estratégias de inserção social prosseguidas.

### **A esfera escolar versus a esfera familiar**

A socialização na escola (e.g. pela força hegemónica nos conteúdos disciplinares, pela explicitação de saberes e pela elaboração de novas hierarquias de saber) rompe com uma socialização já de si enfraquecida no seio da família expatriada (e.g. a língua, a cultura das raízes, a gastronomia). Sabemos que a socialização na família é tanto mais forte quando o capital cultural das famílias é mais ou menos compatível com o saber escolar<sup>370</sup>. Aliada a este constrangimento fundador, a estratégia concreta de invisibilização social prosseguida pelos cabo-verdianos na Argentina concorreu para uma diminuição do papel socializador da esfera familiar, sobretudo, no que se refere à transmissão da cultura da origem. Esta lógica gerou uma certa interiorização da cultura “étnica” cabo-verdiana (ao nível do sentir mas não do agir) que não se exteriorizou sob a forma de cultura material visível, mesmo no interior da família (e.g. nem sempre se falava crioulo em casa ou não se ensinava crioulo aos filhos). Por exemplo, ao contrário de outros grupos noutros destinos (e.g. chineses ou mexicanos nos EUA) a língua materna não foi para os cabo-verdianos um signo de distinção social valorizado (Mateo, 2003) tendo muito rapidamente desaparecido do uso quotidiano. Como afirma Maffia (2003):

son muy pocas las personas menores de 30 años que poseen la lengua materna (el “criol”). A partir de esa edad comienza a aparecer definitivamente, practicándose con mayor frecuencia entre los 50-54 y los 70-74 años. En los hijos de inmigrantes hay un predominio de lengua materna castellana (83%) en todas las edades. Los informantes manifiestan que la mayoría de los padres caboverdeanos no se preocuparon en enseñar el “criol” a sus hijos, por lo que se infiere un deseo de integración a la comunidad de adopción a través del dominio del castellano, el que hablan correctamente (Maffia, 2003).

O exemplo de João Fortes (*Juan Fortes*) retratado no jornal *Hoy*, em 2006, é um exemplo de como, ainda assim, sempre houve quem tentasse contrariar esta lógica hegemónica:

Quando Juan Fortes le habla a su pequeño nieto Ramiro, lo hace en *kriol*. El

---

<sup>370</sup> O que neste caso, dado tratar-se de um fluxo migratório composto por indivíduos com fraca escolarização, não acontecia.

---

pequeno, de un año, sonrío y parece entenderlo. Este hombre nacido en Cabo Verde hace todo lo posible para mantener vivo el legado de sus antepasados, el espíritu de su tierra y una cultura tan jovial como profunda. Juan conforma el puñado de caboverdianos que viven en nuestra región, básicamente en Ensenada, donde está radicada la asociación que los nuclea, que este año cumplirá 79 años. (...) En Argentina, todos hablan un perfecto español, ante una imposibilidad cuantitativa: son muy pocos los coterráneos en este punto del mapa. El último estudio que se realizó relevó a 101 descendientes directos en todo el país (las dos colonias más importantes están en Ensenada y Dock Sud). Pese a ello, hacen malabares para no perder el espíritu que transmitieron sus raíces <sup>371</sup>.

Mesmo aqueles que residiam em “bairros étnicos” viam-se confrontados com uma sociedade que forçava uma sociabilidade multicultural em vários sistemas funcionais (e.g. a escola, a economia (e.g. no trabalho), a cidade, a rua) que constringia à assimilação na (e pela) maioria. O crioulo cabo-verdiano (como língua não escrita disponível apenas para uma partilha pela oralidade por isso mais vulnerável ao quotidiano), rapidamente foi substituído pelo castelhano como língua de comunicação. A limitada escala do grupo, minoria entre minorias, a isso levou.

Daqui resultou o que Woortmann chamaria de “uma primeira geração sem memória” (Woortmann, 2000), ou do que Marata Maffia denominaria parte de um processo multi-etápico de invisibilização do grupo (Maffia 2005: 8) que, a partir dos imigrantes pioneiros das vagas migratórias do início do século XX, levou ao desaparecimento do grupo social cabo-verdiano (homogêneo e socialmente visível) enquanto tal. Embora haja indicadores de que alguns, sublinhe-se alguns, cabo-verdianos descendentes se sintam argentino-cabo-verdianos e lutem por uma visibilização social, a maioria tende a alhear-se da “cabo-verdianidade” como referência identificadora (Mateo, 2003: 27) e os cabo-verdianos e seus descendentes na Argentina não formam, em nosso entender, ainda hoje, um “grupo étnico” em sentido weberiano.

---

<sup>371</sup> in Jornal Hoy de 21.05.2006

### **Caixa 6.3 Tradições cabo-verdianas**

Nem sempre, porém, as tradições cabo-verdianas desapareceram dos lares de imigrantes e seus descendentes. Em alguns casos, tradições cabo-verdianas ficaram como que congeladas no tempo da partida de cabo verde dos ancestrais emigrantes. Estes exemplos são, no entanto, exceções, são “anedoctal evidence”, isto é, exceções numa maioria que ao argentinizar-se se assimilou (quase) totalmente. Vejam-se os relatos seguintes:

"Preservamos las comidas, la lengua creole y la música típica, conocida como morna — cuenta Miriam Gomes (44 años), nieta de caboverdeanos y vicepresidente de la Sociedad—. Una vez al mes preparamos cachupa, una comida en base a maíz, porotos, verduras, carne de cerdo y de vaca y mandioca. Y el 20 de enero, celebramos el día de la Independencia, que obtuvimos en 1975 tras cinco siglos de colonialismo". "Mi abuelo trabajaba en la marina de guerra y papá era jefe de máquinas de un remolcador — cuenta—. Viajaban mucho y los veíamos poco. La integración de los caboverdeanos fue difícil: conseguían trabajo, pero sólo en los barcos. Y las mujeres, como domésticas, enfermeras o parteras. Este es un país racista". Ella misma sintió el racismo. "Fui a la escuela en Sarandí. Los chicos no se querían sentar conmigo. Yo era 'la negra'. Aún hoy muchos niños negros no quieren ir a la escuela porque los agreden", dice Miriam, profesora de Literatura Latinoamericana. Orgullosa de sus raíces africanas, Miriam cuenta que con cada uno de sus seis sobrinos se repitió un ritual. "En la séptima noche después de nacido el niño, se hace una fiesta [festa de guarda cabeça]. En Africa recién ese día se le otorga un nombre, porque se supone que ya tiene posibilidades de sobrevivir. Durante la celebración, el padre toma al bebé y sale a la luna y dice unas palabras en secreto. Mis hermanos varones jamás me quisieron decir qué es lo que dicen"<sup>372</sup>.

A esfera familiar, no caso dos imigrantes cabo-verdianos na Argentina, não funcionou como mecanismo potenciador da contra-hegemonia desafiando a assimilação hegemónica. Os cabo-verdianos na Argentina não se constituíram em grupos fechados [isto é, não recorreram a um mecanismo de “fechamento grupal” em sentido weberiano]; falam castelhano; não ensinaram crioulo aos seus filhos ou netos (na maioria dos casos os descendentes directos de imigrantes cabo-verdianos podem entender crioulo mas não falam); não consomem diariamente comida cabo-verdiana, só em ocasiões especiais, principalmente ocasiões festivas; não mantêm práticas tradicionais vinculadas ao ciclo de vida (como o guarda cabeça, pôr a esteira, etc.); interactuam tanto com cabo-verdianos como com não cabo-verdianos; na sua maioria casaram fora do grupo e os seus descendentes pouco conhecem sobre a origem dos seus pais ou avós (ainda que ultimamente esta última situação pareça alterar-se) (Correa 2000; Maffia 2004).

Alguns dos indicadores mais básicos reveladores de um processo de assimilação

<sup>372</sup> In <http://tinyurl.com/5s39yas> consultado a 12.12.2007.

---

social estão, pois, presentes numa caracterização dos cabo-verdianos na Argentina e o papel da família surge esvaziado sendo, a nosso ver, uma das causas para uma tão rápida assimilação. Esta é, possivelmente, uma das causas para a “invisibilização social” ao longo da maior parte do século XX. *A “invisibilização social” dos cabo-verdianos na Argentina é, pois, sublinhamos de novo, o resultado de um processo de assimilação muito rápido à maioria dos hábitos e costumes da sociedade de acolhimento. Esta constituirá a nossa sexagésima-primeira tese.*

### **A exogamia como parte do processo de assimilação**

Nesta invisibilização social, no caso dos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes na Argentina, o processo de assimilação passou também pelas dinâmicas sociais desenvolvidas por este ser um grupo de tendência exogâmica, isto é, um grupo aberto ao exterior através da aceitação ou (até) da promoção do casamento fora do grupo social de origem: os cabo-verdianos enquanto grupo “étnico”. Em nosso entender tratou-se menos de um processo de falhanço ou escolha de uma não endogamia e mais da existência de uma homogamia social (casamentos com indivíduos que partilhavam dimensões como a religião, posição de classe ou estatuto social ou económico). Como afirma Luciana Contarino:

la constitución familiar de los caboverdeanos fue intergrupal, es decir que muchos de estos afroportugueses constituyeron uniones con inmigrantes de otro origen y con argentinos, posiblemente de esta forma se fue diluyendo su endeble identidad (Contarino, 1998: 49).

Na Argentina as fronteiras da identidade social, em especial no que respeita à sua herança “étnica”, vão desaparecendo devido às intersecções resultantes de casamentos inter-étnicos ou casamentos inter-culturas distintas e à assimilação dos indivíduos ou grupos nas tradições sócio-culturais das sociedades de acolhimento (Waters, 1990; Alba and Chamlin, 1983). Cerca de 90% dos cabo-verdianos das primeiras vagas migratórias tiveram casamentos exogâmicos, em especial com espanhóis e italianos e, marginalmente, com outros grupos de imigrantes (e.g. com os gregos). De destacar também o facto de não existirem praticamente casamentos de cabo-verdianos com portugueses numa lógica de interessante confronto quando comparada com outros imigrantes da Europa do Sul (Borges, 1997, Maffia, 2005).

Esta exogamia cabo-verdiana na Argentina é, como assinalámos, contrastante com o ocorrido noutros destinos migratórios como a Nova Inglaterra (Greenfield, 1985) ou,

---

mesmo, Portugal (Góis, 2006 e 2008). No caso da Argentina não se trata tanto de um mercado matrimonial com vista a obtenção de algum tipo de vantagem, mas antes à carência de alternativas no interior do próprio grupo.

Nesta questão devemos sublinhar dois pontos importantes: a exogamia ocorreu não com o grupo social constituído pelos portugueses de origem continental também imigrados neste destino mas com os dois grupos migratórios de maior dimensão (Espanhóis e Italianos); e, por outro lado, foram estes últimos que dado o volume da sua imigração, absorveram o grupo social cabo-verdiano contribuindo para uma assimilação cultural muito rápida. Nos diversos fóruns da internet encontramos exemplos desta regularidade:

Soy Laura, médica de familia del Hospital Italiano de Buenos Aires. Mi apellido es Ninin (italiano) Pires (portugués-caboverdeano). Mis abuelos por parte de mi madre nacieron en Cabo Verde cuando aún era colonia portuguesa, viajaron ambos a Argentina y se conocieron y casaron acá <sup>373</sup>.

Rubia y con unos inmensos ojos verdes, Carolina muchas veces en su vida tuvo que demostrar que en sus venas corre sangre de la raza negra. Su abuelo materno es uno de los tantos caboverdeanos que llegaron al país en busca de "mejores horizontes" en la década del 40. En Ensenada, donde encontró paisajes rodeados de agua, similares a las islas donde nació, el hombre conoció a una hija de portugueses y juntos formaron una familia lejos de su tierra. (...) Esas son parte de las raíces de Kalipolitis. La joven además es hija de un griego, pero se siente caboverdeana de alma. Estudia gastronomía y participa en una asociación de inmigrantes de las islas y a sus descendientes para "mantener vivas tradiciones y costumbres. (...) A veces cuando caminamos juntas con mi mamá, de piel negra, la gente mira raro, como si no entendiera el parentesco de esa mujer con alguien rubia y con ojos claros. Me siento muy orgullosa de la raza que represento en tercera generación", cuenta Carolina <sup>374</sup>.

mi abuelo Juan Bautista y su hermano Víctor llegaron desde San Antonio de Cabo Verde en 1907 como polizones al puerto de Buenos Aires donde trabajaron en el frigorífico la Negra, tiempo después llegaron a Punta Alta en 1907 donde trabajaron como cocineros, Juan Bautista trabajó 16 años en la Base Naval Puerto Belgrano, también en el hotel de la aviación y en las "Mil Moscas" (Hotel Colón). El abuelo se nacionalizó argentino y tuvo 9 hijos con una italiana de nombre María Retana. Falleció en 1982 a los 91 años de edad <sup>375</sup>.

À oferta de uma potencial exogamia por parte dos cabo-verdianos, que estavam receptivos a casar fora do grupo de origem, respondeu uma exogamia de receptividade por parte dos italianos e espanhóis mas não, como referimos, por parte do grupo constituído pelos portugueses continentais o que, no limite, configurará uma

---

<sup>373</sup> in <http://tinyurl.com/6zwcjk9> consultado a 10.12.2009.

<sup>374</sup> in Clarín <http://tinyurl.com/5tj2wr2> consultado a 12.07.2007.

<sup>375</sup> in <http://tinyurl.com/698osbu> consultado a 13.07.2007.

---

situação de conflito social latente entre portugueses continentais e cabo-verdianos que importaria analisar mais em detalhe. As associações cabo-verdianas, locais de festas animadas e viradas não apenas para o interior do grupo, com as suas tocatinas e bailes, isto é, as associações enquanto locais de encontro e de convívio com “o outro” revelaram-se, para esta abertura ao exterior, de importância capital (Rocha, 2006) ou seja, as associações não funcionaram apenas como locais de socialização intra-grupo étnico mas igualmente como locais de interacção inter-grupal.

### **O papel das associações cabo-verdianas no processo de inviabilização e de potencial revisibilização social**

Como já vários autores notaram, a importância das organizações de imigrantes na formação das identidades na sociedade de destino deve ser realçada (Sardinha 2007)<sup>376</sup> mostrando a sua importância na estruturação das instituições de socialização. As associações e outros locais de encontro funcionam como verdadeiros *hubs* de comunicação intra comunidade e extra comunidade. As associações de imigrantes podem fornecer um espaço para a organização social, a socialização, a comunicação, a solidariedade, a troca de informação, a reinterpretação das tradições e a mediação entre o país de origem e de destino (Sardinha, 2005). No que respeita a uma capacidade agregadora as associações podem, nomeadamente, contribuir para uma consolidação e afirmação de uma cultura comum ao mesmo tempo que permitem consolidar os sentimentos de pertença baseados numa identidade comum que, como afirma John Rex, são importantes variáveis no processo migratório e no processo de integração na sociedade receptora (Rex *et al.*, 1987). Cabe às associações de migrantes um papel de intermediação, de equilíbrio entre as necessidades e expectativas dos imigrantes e os interesses, valores e normas da sociedade receptora. Esta capacidade de mediação resulta na intermediação de posições intersticiais no seio de sistemas funcionalmente diferenciados (Luhmann, 2007) e na sua capacidade de funcionar como actores intermediários entre grupos. As organizações de imigrantes cumprem esta função ao oferecerem integração e mediação social, bem como a oportunidade de, indo ao encontro das necessidades específicas da comunidade, mater uma intermediação entre mundos sociais.

---

<sup>376</sup> A produção científica sobre as organizações de imigrantes e o seu papel na formação identitária é ampla e relevante. Ver, para uma boa síntese, Sardinha 2007.



---

As associações cabo-verdianas na Argentina funcionaram, simultaneamente, como instituições de defesa dos valores culturais cabo-verdianos, assumindo um papel de divulgação da cultura cabo-verdiana e, complementarmente, como uma institucionalização das tradicionais redes de suporte cabo-verdianas de suporte aos patrícios recém-chegados. Marta Maffia explicita esta lógica:

con respecto a la inserción en la sociedad receptora en un primer momento, y tomando en consideración la intervención de redes informales, específicamente en relación a la búsqueda de habitación y empleo, y la posterior organización formal de esas redes para dar otros tipos de respuestas, podemos decir que: las redes informales en Argentina se establecieron a lo largo de ejes o radios de circulación, los que constituyeron una vasta red de solidaridad con núcleos específicos (familias), en el interior de los cuales circulaban nuevos migrantes. Estos núcleos funcionando como verdaderos “microcontextos” originales, se encargaban de “albergarlos, buscarles trabajo, esposa, etc.”, solidaridad que era más efectiva que aquella institucionalizada (por ejemplo, el Consulado de Portugal). Estos microcontextos fueron los gérmenes de la “Sociedades” o “Asociaciones”, es decir, los que con un régimen de autoridad y cumpliendo determinadas funciones, se constituyeron en instituciones. Sin lugar a dudas, como una situación en espejo del fenómeno de los emprendimientos asociativos-mutualistas de las grandes colectividades de inmigrantes radicadas en nuestro país (Maffia, 2006: 267).

en esos espacios es posible, además, hablar “criol”, escuchar y danzar “mornas” y “coladeiras”, comer “cachupa”, jugar al “uril” y recordar el país de origen, en un clima de contención afectiva, que les permitió – especialmente en los primeros tiempos – amortiguar el impacto de estar en una tierra y entre gente extrañas (Tuler *et al.*, 2001).

No caso, a criação de associações de cabo-verdianos na Argentina visava responder aos dois graus mínimos de incorporação dos imigrantes na sociedade argentina através do que, numa tipologia por etapas, Don Handleman (1977) apelidou de:

- a) Um primeiro nível de “categoria étnica”, isto é, a simples constatação da existência de diferenças “nós” “outros” e a construção de fronteiras intergrupais (Barth, 1969);
- b) Num segundo nível de rede étnica (*ethnic network*) onde existe já uma interacção regular entre os membros do grupo “étnico” que permitem à rede distribuir recursos entre os seus membros (Handleman, 1977).

Don Handelman enumera as fidelidades étnicas em relação a: (i) uma *categoria* (origem e valores transmitidos pelo grupo); (ii) a uma *rede* (criação de laços de solidariedade interna, interacção mutual e formas de relacionamento com pessoas estranhas ao grupo); (iii) uma *associação* de interesses e objectivos comuns, em

---

conjunto com a elaboração de estratégias conjuntas para a acção; e, (iv) finalmente, uma *comunidade étnica*, que reclama um território e uma organização política porque acredita que deles necessita (Handleman 1977).

As associações e outros locais de encontro funcionaram (e funcionam) sobretudo como interface (*hubs*) de comunicação e recursos, distribuindo ambos no interior de redes sociais e não como mecanismos de institucionalização e reivindicação de direitos políticos de um grupo étnico. A possibilidade de uma institucionalização do grupo condicionar a interacção com a sociedade de acolhimento, contribuindo para a transição de “grupo étnico” para “comunidade étnica” de que fala Brass “uma transição que alguns grupos nunca fazem, outros fazem inicialmente, e outros ainda experienciam repetidamente, em diferentes momentos do tempo”, não se concretizou no caso dos cabo-verdianos na Argentina (Brass, 1991)<sup>377</sup>. Ao contrário, as associações abriram-se rapidamente ao “outro” possibilitando com essa abertura uma integração célere. Luciana Sparta refere a existência de festas mistas entre cabo-verdianos e autóctones ou imigrantes mais antigos, como um exemplo de uma forma de intersecção de várias culturas:

tais encontros são uma expressão clara da abertura destas colectividades já que neles se verifica um encontro entre a cultura do território de origem com a cultura do território de acolhimento. Por isso não é de estranhar que na mesma festa se dance ao ritmo da “coladeira” ou ao compasso do tango. A abertura manifesta-se igualmente na participação habitual nestas festas de membros de outras comunidades e que pode ser observada através dos numerosos casamentos com indivíduos de fora da comunidade cabo-verdiana. Este facto levou a que se tenham qualificado os cabo-verdianos como pertencendo à ala mais liberal das relações raciais na Argentina (Sparta, 1996: 290).

Esta “invisibilização social”, uma invisibilização que é também, como vimos, endo-induzida, funcionou, na verdade, como uma primeira etapa de integração social, em que ocorreu uma diluição<sup>378</sup> da comunidade cabo-verdiana na sociedade de destino (Maffia, 1993 e 2003 e 2004 e 2005 e 2006, Maffia e Ceirano, 2005, Maffia, s.d.) com o objectivo, consciente ou inconsciente, de alcançar uma inserção e reprodução social com o menor grau de conflito possível.

Esta “invisibilização social” está muito próxima, senão sobreposta, à assimilação tal como foi proposta por Berry (1990) como um dos quatro tipos de respostas sociais

---

<sup>377</sup> Sobre o papel das associações cabo-verdianas na preservação da identidade ver Sardinha, 2001.

<sup>378</sup> A ideia de diluição associada aos cabo-verdianos foi também usada por Gabriel Fernandes numa outra perspectiva (Fernandes, 2002).

---

dos imigrantes face à sociedade de acolhimento (Berry, 1990) e que vimos referindo numa lógica de comparação entre diferentes destinos migratórios.

Segundo Berry (1990) as estratégias dos imigrantes face à sociedade de acolhimento podem assumir quatro modalidades: assimilação, a segregação, a marginalização, e a integração. Numa resposta de assimilação, o imigrante tende a adoptar a linguagem, a imagem, as formas quotidianas de interacção, de pensar e de actuar da comunidade receptora numa transfiguração completa (Berry, 1990). A nosso ver, quando Marta Maffia conceptualiza esta questão em torno da noção de invisibilidade refere-se à necessidade dos membros não surgirem enquanto “comunidade”, de mudar parecendo-se com “os outros”, de não se fecharem num grupo de indivíduos com uma mesma origem ou com ascendência com uma mesma origem geográfica (Maffia, 2008). Para tal são muitas as mudanças realizadas. Para além do abandono do crioulo cabo-verdiano como língua de quotidiano, há todo um outro conjunto de indício de práticas sociológicas que se modificam, muitas delas apenas visíveis retroactivamente. Na verdade, tudo indica que não estamos perante um mero processo de integração mas sim perante um processo de assimilação embora, como veremos, não de assimilação total nem de uma assimilação irreversível. A invisibilização é, neste sentido, uma etapa de um processo de assimilação sócio-cultural selectiva que, no caso cabo-verdiano, decorreu de forma acelerada nas primeiras décadas pós migração<sup>379</sup> para a Argentina.

Indicadores desta mudança a nível sociológico são vários. As mudanças são significativas, por exemplo, ao nível das taxas de fecundidade, dos tipos de casamentos e dos tipos de família (Maffia 1994) mas também, mudanças no tipo de construção e no uso do espaço da habitação (Lahitte e Maffia, 1981 e 1983 e 1985), por exemplo, resultam como indicadores de uma integração num outro sistema social de referência. Noutra dimensão, por exemplo na exteriorização das formas de pertença identitárias através do vestuário, assinalam-se mudanças ao nível do uso da cor, de novas texturas, padrões e tipos de vestuário, adaptando-se muito rapidamente à maneira de vestir do país de destino e perdendo as referencias do país de origem (e.g. o lenço de cabeça das mulheres cabo-verdianas).

---

<sup>379</sup> Sobre a discussão em torno da Psicologia da assimilação, separação, integração ou marginalização ver o texto síntese de Floyd W. Rudmin (2003) Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration and marginalization, Review of General Psychology, 7, 1, pp. 3-37.

---

No que se refere à alimentação, é também possível destacar a adoção de novas receitas e produtos que são incorporados na dieta cabo-verdiana trazida da origem (Lahitte e Maffia, 1985). Veja-se como a gastronomia cabo-verdiana foi adaptada e é verbalizada por um descendente de cabo-verdianos:

nuestros platos no son exuberantes ni están muy decorados, pero eso sí: son bien sabrosos”, aseguró Francece. “Tenemos la cachupa, que es similar al locro argentino con carne de cerdo, y la kanya que es parecida al arroz con pollo de acá”, explicó. La especialidad en dulces es una torta sin merengues, ni cremas, ni chocolates: es muy sencilla y tiene muchas frutas como manzanas, bananas y peras<sup>380</sup>.

Na verdade são muitas as mudanças e poucos os indicadores/signos culturais da origem que permanecem incólumes numa lógica de evolução adaptativa. Se é difícil afirmar com certeza que os símbolos da origem desaparecem na sua totalidade (por falta de investigação já realizada) é, de certa forma seguro, afirmar que se hibridizam ou se modificam por via de contacto com os símbolos do destino. Se quisermos referir quais os indicadores da cultura original de Cabo Verde que ainda serão mais facilmente são detectados (ao fim destas décadas após a migração) talvez a dança, a música e o jogo sejam aqueles que mais resistiram ao passar das gerações e são mais assinalados pelos autores que estudaram este grupo (Maffia, 2001, Tuler *et al.*, 2001) numa constante que surgirá, também, noutros destinos migratórios (Góis, 2006).

### **A negociação da identidade social enquanto processo de (re)construção de um *habitus colectivo***

Gostaríamos agora de abrir uma nova linha de argumentação para expor a hipótese de estarmos perante não uma invisibilização, como refere Marta Maffia, mas de um desaparecimento da “etnicidade” cabo-verdiana durante várias décadas (por via de uma assimilação) e de uma ressurreição desta “etnicidade” em anos recentes alimentada (sobretudo) a partir do exterior. Exploremos esta hipótese (Maffia, 2004).

A estratégia de invisibilização social deste grupo pode, pensamos, ser vista como uma estratégia de construção de um *habitus colectivo*, ou melhor, de uma reconstrução de um *habitus colectivo* da origem em confronto com os contextos específicos da sociedade de destino (Bourdieu e Nice, 1990). A constatação de que existe uma obrigatoriedade de negociar uma identidade social colectiva, muitas vezes socialmente invisível, numa base quotidiana e em contextos sociais diversos, obriga,

---

<sup>380</sup> in Hoy 04.09.2003 consultado em 12.05.2006.

---

em abstracto, os cabo-verdianos emigrados ou os seus descendentes a repensar e a reconstruir a sua própria identidade já que, como afirma Bourdieu, a identidade social se afirma essencialmente pela diferença perante o “outro” com que no quotidiano se interage um outro que muda no Tempo e no Espaço (Bourdieu, 1979a: 191).

É verdade que uma identidade “étnica” pode ser suportada por uma diversidade de signos, acumular vários, ou reter apenas alguns de entre eles, mas, o caso dos cabo-verdianos na Argentina ilustra de forma exemplar, o facto de as características tidas como marcas distintivas de um grupo, poderem tornar-se objecto de transformações, de substituições ou de reinterpretações, de poderem até desaparecer num momento para ser recuperados num momento posterior. Os contrastes entre o(s) modo(s) como os cabo-verdianos construíram os seus processos de inserção nas distintas sociedades de destino é particularmente visível quando contrastamos o caso da Argentina (que caracterizamos agora) do caso dos cabo-verdianos de São Tomé e Príncipe (Nascimento, 2003). Tornar visível ou invisibilizar são opções distintas que implicam consequências diversas, a opção estratégica (ou mesmo a opção inconsciente) por uma invisibilização social do grupo é um processo com várias etapas, níveis de complexidade e diferentes tipos de indicadores. Se, como demonstrámos, alguns são de percepção imediata, há outros que são visíveis apenas no tempo longo.

### **Será este um processo de negação da africanidade (ou da negritude)?**

Os cabo-verdianos na Argentina da primeira metade do século XX, colocados entre a opção de ser ou não serem africanos, que significava ser discriminados, optam por uma invisibilização dos signos potencialmente discrimináveis (ligados à africanidade) e a uma valorização dos símbolos ligados a uma cultura mais próxima da europeia que, potencialmente, lhes seriam mais favoráveis. Marta Maffia refere-se a esta lógica como fazendo parte de um processo de negação da africanidade (ou da negritude) como forma de ultrapassar problemas de racismo (Maffia, 2005: 8)<sup>381</sup> e uma integração numa Argentina não negra. Parece-nos que, alargando a lógica do que defende Maffia, não é tanto uma relação de negação da africanidade mas uma afirmação das possibilidades de escolha possíveis que importa destacar. A

---

<sup>381</sup> Numa perspectiva mais generalista Alejandro Frigério vai defender que a invisibilização social dos negros (ou na sua formulação os afro-argentinos) ocorreu por várias vias nomeadamente, através de uma narrativa que apresenta a sociedade argentina como branca, europeia, moderna, racional e católica; e através de uma construção social da realidade de invisibilização dos traços fenotípicos dos negros e da sua assimilação progressiva (Frigério, 2008).

---

possibilidade de escolha constrói, neste caso, a opção como plano. Restringir esta “estratégia de construção de uma invisibilidade social” à questão da (invisibilização da) negritude é esquecer a paleta fenotípica dos cabo-verdianos onde vários migrantes (sobretudo do Barlavento cabo-verdiano) seriam de tês clara e confundíveis com italianos do sul, portugueses, ou espanhóis (e.g. com galegos ou andaluzes) sendo esta possibilidade, na Argentina da época, um recurso que muitos imigrantes decidiram explorar.

Os cabo-verdianos na argentina fizeram esta escolha porque o podiam fazer. Entre raízes e opções e entre opções possíveis e opções impossíveis surgiu a raiz da invisibilidade social dos cabo-verdianos na Argentina. Neste sentido, a nosso ver, não se trata tanto de um processo de negação da africanidade mas de uma escolha estratégica, de uma escolha racional (Elster, 1986, Wright, 1989) por um estatuto social menos discriminatório. Estas escolhas seriam (foram) individuais mas o resultado social seria (foi) mais do que a soma destas escolhas devido ao impacto no contexto, isto é, no ambiente (*environment*) onde decorrem as interações sociais. Estas opções retroagiram sobre os indivíduos que as tomaram ou sobre os seus descendentes e o resultado foi, por um lado, uma assimilação social na cultura dominante e, por outro, uma invisibilidade social da cultura do país de origem destes imigrantes.

Poderíamos questionar se este não era o resultado normal de um processo de assimilação. Podemos mesmo, com este exemplo, reavaliar as teorias de assimilação segmentada propostas por Alejandro Portes e Min Zhou nos anos 90 do século XX (Portes e Zhou, 1993). Mas o tempo da assimilação não era, neste caso, o tempo do esvanecimento identitário e o retomar de raízes identitárias dos antepassados era ainda uma opção possível como alguns elementos das gerações posteriores haveriam de demonstrar.

Na verdade, indo um pouco mais longe, parece-nos correcto pensar os “outros” como parte da visão que temos do “nós” e, reciprocamente, o “nós” como o olhar que os “outros” nos dirigem. A influência recíproca constrói a relação social e, neste caso, constrói também o que Bourdieu sintetizou sob o conceito de habitus colectivo (Hillier e Rooksby, 2002). Nesta hipótese está subjacente a ideia da centralidade do

---

contexto social nos processos de construção do “nós”. Na estruturação de uma identidade que torna o “nós” simultaneamente local (cabo-verdianos-argentinos) e global (uma identidade “étnica” transnacional) que se nos afigura como uma importante tese deste texto. Talvez valha a pena retomar aqui algumas ideias já defendidas anteriormente neste trabalho, como, por exemplo, a lógica conceptual associada ao conceito de “fronteira” de Barth, em que este defende que as fronteiras são limites constitutivos da identificação colectiva assente na diferenciação dicotómica entre *nós* e *eles*, são (ou podem ser) manipuláveis pelos actores dentro de certos limites que marcam os limites do possível e do não possível (Barth, 1969, Barth *et al.*, 1995). Numa lógica que torna os indivíduos simultaneamente parte da estrutura social e influenciados por esta, Frederik Barth afirma: “as pessoas não estão apenas a reproduzir uma estrutura, cada uma delas é um *locus* de razão e construção, utilizando imaginário incorporado complexo, que tentam associar àquilo que apreendem e experienciam” (Barth, 2000b: 33). *Pensar a construção de uma identidade transnacional a partir da história da emigração cabo-verdiana para a Argentina é tanto pensar o contexto de partida (Cabo Verde) como pensar no contexto sociológico, social e sociopolítico em que os imigrantes na Argentina e seus descendentes estavam (estão) envolvidos desde a chegada dos cabo-verdianos imigrantes pioneiros. A constatação da dupla contingência da influência entre o global e o local constitui a nossa sexagésima segunda tese.*

### **A construção do “nós”. A construção do “outro”**

Para a análise que aqui importa torna-se necessário, porém, ir mais longe, verificar as razões mais profundas da implementação de uma estratégia de invisibilização social por parte dos cabo-verdianos imigrantes pioneiros na Argentina. A invisibilização tem, como demosntramos, uma história devidamente contextualizada. Esta história passa por relações com variados “outros”: argentinos, portugueses, espanhóis e italianos, sobretudo. A construção das “fronteiras” ocorreu, neste caso específico, através de um mecanismo de abertura total ou, como afirma Luciana Sparta a partir da criação de uma estratégia de conservação através de mecanismos de difusão que, numa primeira fase resultou num certo fechamento social aliado a uma exogamia (correspondendo à primeira geração) e, num segundo momento, difuso no tempo, a uma exteriorização da cultura cabo-verdiana por via da sua difusão através dos

---

descendentes de cabo-verdianos (Sparta, 1996)<sup>382</sup>. São vários os relatos onde tal pode ser assinalado:

mis abuelos junto a Juan Lopes Da Silva vinieron juntos de Cabo Verde en 1911, mis abuelos vivieron hasta 1915 o 1916 en Ensenada, tuvieron seis hijas, las cuales Ana Maura, Rosa Rogelia –mi mamá-, Ermelinda Isaca y Margarita Gregoria nacieron en Baterías, allí vivimos hasta 1944, cuando nos mudamos a Villa Arias, recuerdo que en Baterías vivían italianos, españoles y nosotros los portugueses, todos nos llevábamos muy bien. Mi abuelo era foguista y Juan era maquinista de segunda en la Armada.(...) Casi todos llegaron en forma indirecta desde Ensenada a Punta Alta. Mis tías María e Isabel se casaron con dos portugueses, Pedro Evora, que era cocinero y Juan Da Rocha, sastre. Villa Arias era el punto de reunión...”no sé como explicarte aquí los Caboverdeanos eran muy unidos, incluso nos venían a visitar desde la Plata o Ensenada (...) Se mantenían algunas costumbres como la lengua portuguesa (en las cartas) o comidas típicas como la “Cachupa” que era una especie de locro hecha con maíz blanco, porotos, carne de cerdo y chorizo colorado<sup>383</sup>.

No caso dos cabo-verdianos na argentina construir as “fronteiras” do grupo significou abrir o grupo, retirá-lo do fechamento social (Weber) onde seriam colocados (Weber *et al.*, 1978) caso permanecessem uma minoria entre as minorias. Este paradoxo, a abertura social ser uma característica definidora do grupo contrasta, como opção, com quase todas as outras estratégias encontradas pelos cabo-verdianos em vários destinos migratórios (e.g. Portugal, EUA, Holanda) onde foi o fechamento social (nos ku nos) a característica definidora da construção do “nós”. *Um “grupo étnico” existe se (e só se) os seus membros consideram que lhe pertencem (partilhando um sentido consciente de pertença) (Patterson, 1977: 104) mas, neste caso, esse reconhecimento não impediu uma estratégia de invisibilização social por via da abertura total. Uma pequena comunidade muito exposta localmente e aberta ao exterior acaba por se tornar socialmente invisível. Esta constituirá a nossa sexagésima terceira tese.*

O interessante nesta opção é ter decorrido de um processo de inércia. De facto, pensamos estar em presença de uma não escolha que terá sido o resultado de confrontos simultâneos com vários “outros” que, por vezes de forma contrastante, os levavam a re-definir a sua “identidade étnica”:

(i) um confronto com os portugueses que os excluía do inner group: “nos períodos anteriores à independência quando interactuam com portugueses que os identificam como originários da colónia de Cabo Verde são nomeados como cabo-

---

<sup>382</sup> Sparta refere-se ao facto da exteriorização da cultura cabo-verdiana resultar de vários acontecimentos ao longo das últimas duas décadas destacando-se a possibilidade de viajar directamente da Argentina a Cabo Verde via Aeroflot a partir dos anos 80 (Sparta, 1996).

<sup>383</sup> in <http://tinyurl.com/6c2dwe5> consultado a 13.08.2007.



---

verdianos e nessa relação eles próprio se definem como cabo-verdianos” (Maffia, 2005: 11).

(ii) um confronto com italianos, espanhóis, ingleses e outros europeus que os definiam como portugueses: “porque são portugueses quando interactivam com outros europeus como italianos, ingleses, espanhóis, entre outros” (Maffia, 2005: 11).

(iii) em confronto com o resto da sociedade são indiferenciados, sem especificidades próprias, perdem o lugar distintivo, a diferença, mas perdem também um certo “ônus de serem racializados “o resto da população [os argentinos] não os identifica (nem ainda hoje), nem como portugueses, nem como argentinos: “na Argentina não há negros” e muito menos como descendentes de cabo-verdianos” (Maffia, 2005: 12).

Há que ter em conta a construção e a qualificação da identidade como o resultado de um mecanismo dialéctico: a construção de “si” em relação aos “outros” é indissociável da definição de “si” pelos “outros”, sendo que tanto as endo-definições como as hetero-definições são móveis, podendo existir várias hetero-definições de um mesmo grupo. Como afirma DeVos “a identidade “étnica” de um povo consiste num uso simbólico, subjectivo ou emblemático, de um qualquer aspecto da sua cultura que os diferencie (a eles povo) de qualquer outro grupo” (DeVos 1975; Patterson, 1977).

### ***A “etnicidade” resistente: cabo-verdianidade argentino-cabo-verdiana***

Estudos clássicos como os de Thomas e Znaniecki (1918-1920) ou Handling (1971) perceberam os migrantes como estando em ruptura com a sociedade de origem e inseridos num processo de assimilação dos valores modernos da sociedade de recepção. Este paradigma teórico formalizou-se enfatizando mais os modos de ruptura do que as reconstruções de identidade nos contextos de migração (Thomas e Znaniecki, 1918-1920). Na famosa metáfora do jogo de espelhos, o local de onde olhamos modifica o que o espelho devolve, daí o carácter situacional, o poder de determinação dos contextos em que se inserem as identidades dever ser valorizado. No caso dos cabo-verdianos na Argentina a constatação do poder semiótico da metáfora dos espelhos expressa a redutora capacidade de leitura de autores como Thomas e Znaniecki (1918-1920). Ao verem apenas o resultado e não (também) o processo, ao não se aperceberem no modo como o resultado pode retroagir com o processo (mesmo se e apenas no longo prazo), estes autores (e os que os

---

acompanharam na sua lógica analítica) tornaram-se incapazes de analisar o modo como a “etnicidade” nos devolve o olhar do outro lado do espelho e tornaram-se incapazes de avaliar o seu impacto na construção social da realidade. A analogia com o erro de “*sampling on dependent variable*” é aqui evidente. O ressurgimento de uma “etnicidade” ou a “identidade étnica” pode ser (ainda) parte do processo de longo termo pós migração. Para o compreendermos necessitamos porém, de voltar aos clássicos contemporâneos e ensaiar uma extrapolação a partir dos seus conceitos.

### **Fronteiras da etnicidade ou dependências relacionais?**

Talcott Parsons caracteriza a “etnicidade” como uma concentração primária na identidade do grupo. Patterso, por seu turno, afirma que a “etnicidade é a condição através da qual alguns membros da sociedade escolhem conscientemente “destacar alguns traços culturais ou somáticos, reais ou pensados, como a sua base mais significativa de identidade primária, extra-familiar” (Patterson, 1977: 104). Ora, neste caso, as características que o grupo (de cabo-verdianos e seus descendentes na Argentina) escolheu destacar como marcos identitários foram: quase nenhumas. A invisibilização dos seus traços identitários distintivos no seio da sociedade argentina vai ao encontro de uma negação aparente do “*we-feeling*” que caracterizaria a escola subjectivista da “etnicidade” a que se referia Ross (1980), onde mais do que a existência de uma demonstração simbólica ou de símbolos identitários, através de uma visibilização destes no espaço público, se assiste a uma interiorização de “um sentimento de si”, que se torna invisível, que fica oculto e que é vivido na intimidade. Mas, por outro lado, os indicadores da “identidade cabo-verdiana” desaparecem também do espaço privado (e.g. o uso da língua) o que também não caracteriza a escola objectivista segundo o autor citado (Ross, 1980). Seria, por assim dizer, uma terceira via desenquadrada das tradicionais Escolas da “etnicidade” onde tanto o lado subjectivo da “etnicidade” tanto como os seus indicadores objectivos parecem desaparecer, parecem ter sido assimilados por uma sociedade que a isso ambicionava.

A hipótese do desaparecimento da “etnicidade” cabo-verdiana na Argentina parecia, à luz dos indicadores clássicos, assim estar confirmada. Dito isto, completada a assimilação da “identidade étnica cabo-verdiana” pela “identidade argentina” dir-se-ia que o processo está (estava) concluído. Bem, quase, porque tal como noutras histórias, noutros locais, parece que existia um pequeno grupo de irreduzíveis que

---

guardava a memória, as tradições e tantas outras características definidoras de uma “cabo-verdianidade” expatriada. Fechemos por agora o parêntesis de estarmos perante o desaparecimento da “identidade étnica cabo-verdiana” e da sua posterior ressurreição e regressemos ao processo de invisibilização social dos cabo-verdianos na Argentina<sup>384</sup>. Vejamos.

Na introdução à *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Thernstrom, (1980: vi) sugere a existência de 14 características que, com várias possibilidades de combinação entre si, tipificam a existência de um “grupo étnico” enquanto tal, a saber:

- (a) uma [mesma] origem geográfica;
- (b) um estatuto migratório;
- (c) uma raça;
- (d) uma língua ou dialecto;
- (e) uma religião, fé ou crenças;
- (f) laços que transcendam a família (*kinship*), o bairro ou as fronteiras da comunidade;
- (g) tradições, valores ou símbolos partilhados;
- (h) literatura, folclore e música;
- (i) preferências gastronómicas;
- (j) padrões de inserção espacial e de emprego;
- (k) um interesse especial no que se refere à política do país de origem e do país de destino;
- (l) instituições dedicadas à manutenção dos laços entre os membros do grupo;
- (m) um sentido interno de distinção, de singularidade (*distinctiveness*), e
- (n) um sentido exterior de distinção e singularidade (Thernstrom, 1980: vi).

Se verificarmos com atenção esta lista verificamos que várias destas características sobreviveram à argentinização dos cabo-verdianos das primeiras vagas migratórias e dos seus descendentes pelo que, parafraseando Mark Twain poderíamos afirmar que as notícias da morte da “etnicidade” cabo-verdiana na Argentina foram amplamente exageradas. Algumas destas características não poderiam ser mesmo mudadas (e.g. uma origem geográfica comum, um estatuto migratório, uma língua ou dialecto comum para os emigrantes cabo-verdianos) outras, foram sendo construídas paulatinamente e sobreviveram ao passar do tempo (e.g. Asociación Caboverdeana de Cultura y Deportes 1927; Sociedad Caboverdeana de Socorros Mutuos de Dock Sud 1932) mas, outras, foram totalmente rejeitadas (e.g. um sentido exterior de distinção e singularidade). Ou seja, para voltarmos à definição de Thernstrom, a “invisibilidade

---

<sup>384</sup> <http://revistanumen.blogspot.com/2008/05/afroportugueses-los-inmigrantes-ocultos.html> consultada em 01.03.2009.

---

social”, tal como enunciada por Marta Maffia (2005), não implica um desaparecimento total do grupo “étnico” que conserva algumas das suas características ainda que inertes ou não activas. Podemos estar aqui na presença de uma evolução da noção de identidade étnica colectiva, de uma etnicidade, de um grupo étnico sem uma perspectiva de acção social como pretendia Max Weber? É um campo que importará explorar em futuras investigações.

Talvez seja precisamente neste ponto que podemos encontrar a solução para o processo de reconstrução da fénix identitária cabo-verdiana na Argentina. É na síntese entre a criação de estruturas (e.g. as associações<sup>385</sup>) e a inevitável imutabilidade de algumas raízes (e.g. as origens e a família que ficou para trás) que, décadas depois, a opção pela cabo-verdianidade se tornará possível para alguns dos descendentes de cabo-verdianos. No entanto, esta opção não implica, em nosso entender, necessariamente a emergência do grupo “étnico” e o seu reconhecimento por uma grande parte dos cabo-verdianos e descendentes na Argentina; o grupo, enquanto tal, dificilmente tem capacidade para re-emergir tornando-se visível.

Parece consensual que a categorização social pelos outros, isto é, a hetero ou exo-categorização dos cabo-verdianos na Argentina ainda hoje não existe, não existindo mesmo uma percepção da sua existência (Correa, 2000, Devoto e Benencia, 2003, Domínguez, 2004, Frigerio, 2000, Maffia, 2004 e 2005). *O que nos parece emergir é um novo tipo de identidade: uma “identidade étnica transnacional” que, não criando necessariamente um espaço para a emergência dos cabo-verdianos e seus descendentes na Argentina enquanto grupo social autónomo ou enquanto grupo “étnico”, abre, pelo menos, um duplo espaço de interacção social: (i) abre espaço para a inserção dos emigrantes cabo-verdianos e seus descendentes da Argentina no seio do espaço social transnacional cabo-verdiano permitindo a sua participação em actividades em Cabo Verde e o retomar de contactos entre os dois extremos da cadeia migratória; (ii) abre espaço para a (potencial) inserção dos cabo-verdianos no seio do grupo de afroargentinos partilhando com estes uma estratégia de emancipação social (Correa, 2000, Yao, 2002). Esta constitui a nossa sexagésima quarta tese.*

---

<sup>385</sup> Leo Lucassen (2004) vai referir o caso das associações de imigrantes como exemplos de bi-localismo (Lucassen, 2004).

---

Interessante é o facto de a maioria dos relatos desta re-descoberta de Cabo Verde saltar uma geração: de avós (imigrantes de Cabo Verde) para os seus netos (Argentinos). Alguns dos relatos são elucidativos:

en todas las historias que me contaba mi abuelo, siempre había algo de Cabo Verde. Por eso, cuando llegué, mucho ya lo conocía. Es algo increíble. Una de las primeras cosas que hice fue buscar la casa donde vivía él. Aunque nadie me sabía explicar cómo llegar, sus relatos me guiaron. De repente, me la choqué en el número 129, como siempre me había dicho. No podía parar de llorar”, comenta, aún emocionada, Paula <sup>386</sup>.

Soy orgulloso de ser nieto de caboverdeanos. Titina es nuestra verdadera raíz como Ana [Firmino], precursoras de nuestra musica comolo fue Maria Da Lus. Gerardo Rodrigues desde Argentina <sup>387</sup>.

Tanto a tipologia proposta por Marta Maffia (2000) apresentada acima, como a exemplificação dos diversos estudos de caso citados (Frigério, 2008; Correa, 2000) sugerem que a “escolha”, a possibilidade “da opção” esteve sempre presente e a capacidade de retenção de algumas das características da cultura cabo-verdiana transplantada da origem foi diferenciada no interior dos descendentes do grupo original de imigrantes. Alguns dos descendentes não se invisibilizaram apenas mas foram absorvidos pela cultura maioritária. Outros retiveram apenas alguns aspectos (e.g. a música, a dança, o jogo). Alguns mantiveram contacto com Cabo Verde outros apagaram o arquipélago da sua geografia de sentimentos. As razões, causas e consequências destas escolhas ajudam-nos a compreender as sequências do processo de invisibilização-visibilização sociológica da cabo-verdianidade na Argentina.

Neste caso o desvanecimento público dessa identidade ao longo de décadas é o indicador mais importante, e a sua reemergência um indicador sociologicamente importante mas ainda não socialmente relevante. Em nosso entender importa compreender que não se tratou tanto de um esconder (um invisibilizar) mas de uma diluição que fez parte do processo. Neste caso específico, passa por compreender a invisibilização da identidade cabo-verdiana na Argentina como uma das características distintivas do processo de construção da cabo-verdianidade-argentina. Apenas numa lógica, podemos apreender o processo de formação da cabo-verdianidade-argentina. Como refere Milton Esman, a identidade étnica é o conjunto de significados que os indivíduos atribuem à sua pertença a uma comunidade étnica, incluindo os atributos que os ligam a essa colectividade e que os distinguem de outros

---

<sup>386</sup> in Hoy 21.05.2006 consultado a 10.06.2007.

<sup>387</sup> in <http://tinyurl.com/6fymlud> consultado a 10.01.2009.

---

no ambiente principal no qual se movem (Esman, 1994). Ser cabo-verdiano-argentino ou ser cabo-verdiano na Argentina foi, até há duas décadas atrás, menos opção do que ser simplesmente Argentino.

Há ainda uma outra premissa que nos parece de valorizar nas análises sobre “identidade étnica”: o seu carácter ambíguo. Com a reconstrução da história do processo de invisibilização social dos cabo-verdianos na Argentina torna-se claro que a sua identidade consiste tanto no somatório das identidades individuais como no sentido colectivo de escolha de pertença a um grupo específico (Nagel, 1994, Waters, 1990). Se a identidade pode ser definida como uma categoria social (socialmente construída passe a redundância) existem, é certo, diversas possibilidades para formar uma ideia de pertença (*membership*) numa sociedade e a “identidade étnica” é apenas uma delas (Anderson, 1983). Para Calvert tal pode ser explicado através da ideia que: as pessoas não têm somente uma identidade: podem também desenvolvê-la, obtê-la ou mesmo escolhê-la (Calvert, 2002: 588) e o caso cabo-verdiano na Argentina parece demonstrar que podem até recuperá-la a partir das raízes do passado.

### ***Será a globalização geradora de visibilização social para os Cabo-verdiano-descendentes na Argentina?***

De acordo com vários autores, é no último quartel do século XX que este grupo que estava submerso, invisível, re-emerge e a sua presença se torna sociologicamente visível, mas não necessariamente socialmente visível (Maffia 2005, Correa, 2000, Frigério, 2008). Como refere Maffia:

la presencia caboverdeana que durante mucho tiempo paso casi desapercibida por la sociedad de acogida, por muy diversas y complejas razones, me hizo pensar en ellos como una minoría invisible, invisibilidad resultado de estrategias (no enseñarle la lengua a sus hijos, casamientos mixtos, variar ocupaciones, costumbres etc.) que le permitieron su inserción y reproducción social en la sociedad, con el menor grado de conflicto posible. Desde hace unos años comenzamos a observar un lento pero constante proceso de visibilidad del grupo (Maffia 2005: 3).

São várias e complexas as razões que podemos enunciar para esta situação de (re)emergência do que julgamos ser uma “etnicidade transnacional cabo-verdiana” na Argentina. Queremos destacar: razões internas à Argentina; razões externas ou globais; e, igualmente, razões exógenas ao Estado Argentino que derivam, entre outras causas, da criação do estado cabo-verdiano. Esta re-emergência deve ser

---

igualmente vista no âmbito de um contexto mais vasto de re-emergência do papel social dos afro-descendentes. Neste âmbito, o reaparecimento dos negros na Argentina, ou dos afro-argentinos, ao fim de mais de um século de invisibilização sociológica é o culminar de um processo social mais vasto (Correa, 2000).

Na verdade, para sermos precisos, este processo de visibilização sociológica foi paulatinamente ganhando espaço a partir de meados dos anos 70 através de uma dupla influência externa: a imigração de indivíduos fenotipicamente negros do Uruguai e do Peru e o impacto da emergente (e influente) linguagem multiculturalista da política global de génese anglo-saxónica (Gilroy, 1993 e 1997). A nosso ver, terá sido esta última a maior responsável pelo processo de visibilização sociológica dos cabo-verdianos e seus descendentes nas últimas décadas na Argentina que, acompanhando outros movimentos semelhantes em outros locais (e.g. EUA, Inglaterra, Brasil), re-emergem de uma invisibilidade de décadas influenciados pelos contextos onde se inserem.

Num espaço/tempo em que os universos de representação perdem o seu carácter de universalidade, a fragmentação do social é acompanhada de uma pulverização dos universos mentais acelerando a renovação das representações sociais e, no caso do grupo estudado, permitindo uma desinvisualização. Esta mutação da projecção da sua identidade é, para Maffia, multi-causada. É, simultaneamente, impulsionada por alguns membros das gerações mais jovens que, mercê das influências de movimentos externos (e.g. *black-movement*) e por condições globais (e.g. o avanço das TIC). Complementarmente, a partir da origem dos seus antepassados surge uma influência (vinda de Cabo Verde) que pretende capitalizar as suas “diásporas” para benefício sócio-económico-político do país. Todas estas condições influenciam a existência potencial de uma estratégia de visibilização de uma “etnicidade” herdada.

Esta visibilização surge no espaço público através da sua participação em festas, festas colectivas, instituições que agrupam migrantes e descendentes, espaços de comércio, espaços de cultura, etc.. O processo de socialização assimilacionista da Argentina do século XX mostra, enfim, os seus limites. Perdida a capacidade dos modelos assimilacionistas de reduzirem as diferenças e construírem configurações sociais transversais, ganha espaço a liberdade de escolha individual e, neste caso, só quem tem raízes tem opções.

---

### ***De Argentinos a Cabo-verdianos: as políticas da “etnicidade”***

Esta crescente visibilidade sociológica, mas também visibilidade mediática das suas reivindicações modificam a história de uma tradicional identificação portuguesa, de facto, permitem rever a história dessa identificação por parte dessa comunidade. Estes indivíduos de ancestralidade cabo-verdiana (ou parte deles) passam a considerar-se (agora) como afro-descendentes denunciando, nesse percurso reconfiguratório, práticas racistas na sociedade argentina (Frigério 2008; Maffia 2004; Maffia e Ceirano, 2005). Se é certo que a vida social é sempre um jogo de revelação e de ocultação, mesmo nas relações de proximidade, não será menos certo que, em contextos pós-migratórios, este jogo estratégico tenha consequências importantes.

É possível compreender esta estratégia de des-invisibilização através da percepção do uso da “etnicidade” como recurso simbólico e político mobilizável (a “etnicidade” próxima da análise weberiana da acção social). A unidade do grupo (a própria existência do grupo enquanto tal) só é accionada a partir do momento que estes estão mobilizados politicamente para fora, como reacção a algo ou a outros grupos (ideia de Weber de mobilização para a acção) mas (e apenas) em contextos e tempos específicos. Diferentes formulações conceptuais tentam compreender o modo como comunidades e grupos tentam encontrar um lugar diferenciado num mundo crescentemente organizado em torno daquilo que Appadurai designou como “ethnoscapes” (Appadurai 1996). Conceitos como os de criatividade étnica (*creative ethnicity*) (Stern e Cicala, 1991) ou o de políticas de consciência étnica (*politics of ethnic consciousness*) (Vermeulen e Govers, 1994) têm-se revelado úteis para a compreensão deste complexo processo de negociação política e cultural de identidades colectivas deste tipo.

A reconstituição do tecido social obriga a que os jogos sociais se desenvolvam num cenário de abertura ou de fechamento, no essencial, de harmonia com as circunstâncias contextuais de cada momento. Nas sociedades contemporâneas, diferentemente do que sucedia nas sociedades do início do século XX, as relações de proximidade ou de distanciamento, de visibilidade ou de invisibilidade social, obedecem, cada vez mais, a opções individuais ou, mesmo, a opções estratégicas. Também no campo das “identidades” (das “identificações identitárias”) esta relação com os “outros” vai estabelecer novos campos de actuação possível onde as opções



---

surtem, muitas vezes, como escolhas racionais, opções estratégicas racionalizadas. Marilyn Halter (2000) fala de “shopping for identity” e a metáfora talvez seja mais profunda do que a expressão demonstre num primeiro momento: estas opções, a capacidade de optar é um produto do desenvolvimento de um certo capitalismo identitário e, a compra da identidade, um percurso simultaneamente lúdico e mobilizador para os actores sociais (Halter, 2000).

Na lógica de Halter, a grande oferta de raízes identitárias existentes no “mercado da etnicidade” permite a (alguns) actores sociais potenciar as suas pertenças múltiplas. Esta formulação que imbrica directamente nas teorias da escolha racional tem muito de potencial de aplicabilidade no caso dos cabo-verdianos na Argentina. Nesta lógica, cada um constrói o seu próprio sistema de referências identitárias, de valores, ao sabor dos seus interesses ou inclinações individuais. Os mecanismos de escolha emergem como relevantes mas “a escolha” só acontece porque existe uma raiz que permite a opção. A “eticidade” ou “identificação étnica” seria, neste contexto, um movimento de emancipação contra-hegemónico, contra a unificação e a assimilação, a escolha identitária, afirmaria uma “eticidade” desde a base (por escolha) contra a “eticidade” desde o topo (por atribuição).

### **A identidade “étnica” transnacional**

A estratégia de invisibilização social, desaparecer no seio de um grupo hegemónico, (poder-se-ia até defender a ideia de fusão com o grupo hegemónico por via do casamento exogâmico), terá sido, neste caso, mais do que uma estratégia grupal concertada, um somatório de estratégias individuais. Uma estratégia a que correspondeu uma interiorização da expressividade cabo-verdiana. O efeito final, visível apenas a partir da actualidade, foi o de uma espécie de congelamento “étnico-cultural” ao longo de várias décadas e que só reemergiria no passado recente, já não sob a forma em que desaparecera mas sob uma nova forma, distante da originalmente transplantada pelos cabo-verdianos imigrantes, uma identidade não híbrida, não dual, não hifenizada mas antes transnacional tal como definido por Schiller e colegas em 1995:

transmigrantes são indivíduos cujas vidas quotidianas dependem de interconexões múltiplas e constantes através de fronteiras internacionais e cujas identidades se configuram em relação a mais de um Estado-nação (...) eles estabelecem-se e tornam-se incorporados na economia e instituições políticas, localidades e padrões de vida quotidiana do país onde residem. Porém, ao

---

mesmo tempo, eles estão implicados a outro sítio, no sentido em que mantêm ligações, constroem instituições, operam transacções e influenciam acontecimentos locais e nacionais no país de onde emigraram. A migração transnacional é o processo pelo qual os imigrantes criam e mantêm relações sociais multifacetadas que interligam as sociedades de origem e de acolhimento (Schiller *et al.*, 1995: 48).

O transnacionalismo é, como definimos anteriormente, o processo pelo qual os migrantes constroem campos sociais que os ligam às (suas) sociedades de origem e ao país de acolhimento (Basch, Schiller e Blanc-Szanton, 1994:13). O exemplo dos cabo-verdianos na Argentina fornece-nos, como demonstramos neste capítulo, uma boa ilustração de como a construção de um campo social (Boourdieu) pode ser feita através da (re)criação de uma “identidade étnica transnacional” entre cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes várias décadas após o processo de assimilação ter sido dado como concluído. O alargamento da dimensão Tempo, agora um tempo de gerações e já não um tempo imediato, torna-se necessário para uma análise da construção de “identidades transnacionais”.

A definição de transnacionalismo tal como foi proposta por Basch *et al.* não contemplava o alargamento desta dimensão já que afirmava que: “os transmigrantes utilizam o termo *home (lar)* [‘nhá terra] para se referirem à sua sociedade de origem, mesmo quando também já construíram nitidamente um lar no seu país de destino. (...) os transmigrantes agem, tomam decisões, e desenvolvem interacções subjectivas e identidades imbricadas em redes de relações que os ligam simultaneamente a dois ou mais Estados-nação (1992: 7). Ao assumir esta definição restringia a possibilidade da existência de transnacionalismo à primeira (e eventualmente à segunda geração). O alargamento das possibilidades da existência de um transnacionalismo identitário às terceiras (e seguintes) gerações, ilustradas aqui pelo caso dos descendentes de imigrantes cabo-verdianos na Argentina, permite superar este constrangimento.

Estas lógicas, que, como referimos, podemos considerar contra-hegemónicas (porque contrariam os modelos *de facto* assimilacionistas dos países de acolhimento) transformam os núcleos diaspóricos num conjunto complexo de espaços sociais transnacionais (Pries, 2000), parte da construção do mundo cabo-verdiano tal como o definimos anteriormente (Góis, 2006).

Este mundo cabo-verdiano, configurado a partir de muitos destes espaços sociais

---

locais, é, em nosso entender, um espaço social transnacional não sujeito às lógicas do Estado-nação tal como vem sendo entendido no século XX. Na verdade, a construção do mundo cabo-verdiano, exige, ela própria, uma superação da noção de espaço tal como vinha sendo percebida desde Durkheim ou Simmel até aos principais paradigmas sociológicos da actualidade. A principal estrutura de referência para o espaço social tem sido a “sociedade nacional” que coincide com o espaço geográfico do Estado-nação. Com exemplos como o dos cabo-verdianos na Argentina e a re-emergência de identidades “étnicas” após gerações de uma integração completa em vários sistemas funcionais da sociedade de acolhimento, com novas fórmulas analíticas como o transnacionalismo, não é apenas o nacionalismo metodológico que é posto em causa mas a própria formulação do que é um Estado-nação actualmente ou do que são hoje as identidades colectivas que nele se baseiam. Mas isso são ideias que já não cabem neste capítulo. Por agora, através de um terceiro exemplo, apresentemos mais algumas ideias na construção e defesa da nossa argumentação.

---

Every relationship between persons causes a picture of each to take form in the mind of the other, and this picture evidently is in reciprocal relationship with that personal relationship.

**Georg Simmel**

---

## **Capítulo 7 Os diferentes tipos de cabo-verdianos em Portugal: um balanço após 50 anos de migração (ou o caminho para a construção de identidades adaptativas)**

Ao longo das últimas duas décadas temos assistido a uma mudança no paradigma do estudo das migrações, na análise das comunidades de imigrantes (e seus descendentes) e no modo como estes interagem com as sociedades onde se inserem. De um paradigma que assentava numa lógica de análise de fluxos migratórios, de análise de relações unidireccionais simples e lineares (e.g. origem-destino; migração de retorno; (re)agrupamento familiar, migrações temporárias ou definitivas, etc.), passámos para uma lógica de análise multidireccional (e.g. migrações circulares; re-emigração; transmigrações; migrações transfronteiriças, comunidades transnacionais, práticas transnacionais, etc.). De uma análise linear dos processos de integração dos imigrantes passámos para uma análise multidimensional, em que a diversidade interna dos grupos migrantes, as suas características específicas e o modo como se integram nas sociedades de acolhimento e se relacionam com grupos majoritários (ou com outros grupos de imigrantes) passou a ser central.

Nos países de destino, os estudos sobre imigração e sobre imigrantes centravam-se até há bem pouco tempo, maioritariamente, nos processos de incorporação/assimilação numa lógica ainda herdeira de Robert E. Park (1950) e da visão assimilacionista da Escola de Chicago, herdeira dos processos de povoamento e das migrações transcontinentais do Novo Mundo (Park, 1950), como assinalámos em capítulos anteriores. Por seu turno, nos países de origem, as investigações sobre emigração concentravam-se principal e nomeadamente, nos contextos de partida, nas condições de retorno, nas remessas ou nas problemáticas associadas às famílias divididas numa negação tácita da capacidade de integração dos emigrantes e numa rejeição da ideia de saída permanente. A lógica subjacente a estas análises separava a sociedade de origem da sociedade de destino em duas realidades independentes e não sobreponíveis, num claro exemplo de um certo “nacionalismo metodológico”, como lhe chamaram Wimmer e Glick-Schiller, neste caso de um *quasi* nacionalismo metodológico bipolar (origem-destino), de que os Estudos Migratórios costumam ainda a libertar-se (Wimmer e Schiller, 2002).

---

Entretanto, a partir da década de 90 do século passado, confrontados com novas mobilidades, com novas formas de relacionamento sociológico e novas formas de comunicação mobilizadas pelas tecnologias emergentes, assistimos ao despontar de um novo paradigma que defende a ideia de que os migrantes redefinem, mas não abandonam, os laços que os unem ao país de origem, isto é, que, por norma, não existe uma assimilação/incorporação total nos países de destino, nem um transnacionalismo total, mas antes uma partilha complexa entre duas (ou mais) sociedades tanto em termos práticos (e.g. de práticas transnacionais) como simbólicos. De acordo com este novo paradigma, os imigrantes criam uma multiplicidade de laços em diferentes áreas de acção social que transcendem as fronteiras nacionais e complexificam as relações sociais com as sociedades de origem e de destino (Faist, 2000).

Estes estudos de análise social e sociológica das causas e consequências das migrações na contemporaneidade foram, desde o início, uma advertência silenciosa às teorias da assimilação, direccionando a nossa atenção para as ligações estáveis que conectam muitos dos migrantes de primeira geração e/ou os seus descendentes aos seus lugares de origem, ou de origem de seus pais e avós, conectando “origem” e “destino” de uma forma consistente e continuada ainda que sem uma presença física constante. Complementarmente, estes estudos, a que chamámos genericamente de “transnacionalismo”, permitiram afirmar a necessidade de um novo olhar sobre as especificidades das comunidades de imigrantes; as suas características e idiossincrasias; a forma reticular como grupos de imigrantes num país se ligavam a grupos com as mesmas origens em países vizinhos ou distantes; o modo como a chegada contínua e ininterrupta de novos imigrantes mantinha estáveis as ligações entre os “velhos” imigrantes, os recém chegados ou os seus descendentes e entre todos eles e o “país de origem” ou a “origem ancestral” comum.

Esta(s) nova(s) forma(s) de mobilidade deslocaliza(m) culturas locais (expressivas e impressivas), transplantam estas culturas para destinos longínquos onde, por vezes, se enxertam nas culturas aí existentes, modificando-as, tornando-as híbridas, crioulizando-as ou opondo-se a elas de forma mais subtil ou de forma mais radical. Estas culturas locais de outros locais longínquos originaram, pelo seu enquadramento contextual, sociedades *pluri*, *inter* ou *multiculturais*, onde antes parecia reinar uma

---

homogeneidade e coesão social imutável. Esta mudança, obrigou, por outro lado, as sociedades (na verdade quase todas as sociedades) a redefinirem-se e a compreenderem as regras de gestão da diversidade de um modo mais ou menos inclusivo, menos ou mais excludente.

Paralela e sub-repticiamente, porém, as teorias da assimilação (nas suas vertentes de tempo lento) iam resistindo enquanto *mainstream* teórico e/ou *mainstream* da prática sociopolítica, advogando que o resultado final das migrações seria (ou teria que ser) uma integração total nos países e sociedades de destino. Os sociólogos norte-americanos Alejandro Portes e Min Zhou, na mesma época em que começam a emergir as teorias do transnacionalismo, vão mesmo acrescentar um novo conceito analítico ao campo das teorias da assimilação: o de assimilação segmentada, acrescentando tempo aos processos sociais de adaptação/incorporação/integração dos recém chegados e seus descendentes (Portes e Zhou, 1993). Nestas teorias o factor tempo era tido em conta numa análise de tempo longo: não já o tempo de uma vida mas o tempo de gerações. Partindo de uma análise da situação dos filhos de imigrantes na sociedade americana dos anos 80/90 do século XX, Alejandro Portes e Min Zhou, vão concluir que as possibilidades de assimilação não são homogêneas (em termos individuais ou de grupo), mas sim estratificadas, segmentadas geracionalmente e segmentadas pelas características do contexto e da estrutura social dos próprios indivíduos ou grupos.

Para estes autores, os processos de socialização são assimilados pelos imigrantes ao longo das suas vidas, como nos mostra o complexo conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1989), e são construídos por sedimentação ao longo do tempo deixando um lastro que é herdado pelas gerações seguintes, perdendo, como é normal, força ao longo de um tempo longo (Bourdieu, 1989, Hillier e Rooksby, 2002). Para Portes e Zhou (1993) as diferentes possibilidades de assimilação dependem de variáveis como a “raça”, a “classe social” ou as áreas de residência, sendo que os filhos dos imigrantes dos subúrbios, de “raça negra” e das classes trabalhadoras tenderão, no caso norte americano, a assimilar-se nas classes autóctones correspondentes e, neste sentido, a não experimentarem qualquer mobilidade (social ou económica) ascendente ficando como que presos nos limites negativos do seu grupo social. A explicação para

---

o processo de integração/incorporação/assimilação ganha, desta forma, novas dimensões.

Estes autores permitem complexificar o que, no limite, entendemos por assimilação e fazem-na depender de múltiplas dimensões e características, designadamente: (i) das do grupo social migrante; (ii) das dos grupos sociais da sociedade de acolhimento; das geografias de inserção espacial; (iii) de características físicas ou biológicas; (iv) de características históricas e sociológicas e de (v) características específicas dos sistemas funcionais onde a integração ocorrerá<sup>388</sup>.

*A negação da imediata ascensão social por via da migração surge, nestas teorias, como uma advertência séria a que a migração, como a maioria das mudanças sociais, não responde ao imediatismo do tempo presente. Por vezes, a mudança geográfica, mesmo que economicamente compensadora, implica mudanças sociológicas profundas que necessitam de um tempo extenso para se integrarem nos habitus colectivos, serem parte dos processos de socialização primários e re-equilibrarem os sistemas sociais onde decorrem. A assimilação é um processo de múltiplas faces, múltiplas fases, múltiplas dimensões e não é, ou pelo menos não parece ser, um processo universal ou democrático. Esta constitui a nossa sexagésima-quinta tese*

É entre pólos teóricos, transnacionalismo e assimilação (e não num pólo multicultural), que, como veremos, podemos analisar a migração cabo-verdiana para Portugal ao longo das últimas décadas, isto é, os migrantes cabo-verdianos e os seus descendentes. Nem migrantes transnacionais nem assimilados, talvez, mas um talvez sujeito a confirmação permanente, imigrantes integrados, restando-nos depois, o que já não é pouco, fazer uma “boa” gestão deste conceito de “integração”. De facto, se pegarmos nos 4 tipos de respostas sociais caracterizados por Berry (1990) e enunciadas anteriormente: assimilação; segregação; marginalização; e integração, compreendemos que individualmente, encontramos cabo-verdianos em cada uma das situações mas, grupalmente, talvez a “integração” seja a característica de melhor enquadramento (Berry, 1990) e aquela que permite uma leitura mais dinâmica da realidade.

---

<sup>388</sup> A sociedade moderna apresenta uma diferenciação crescente dos meios de comunicação simbolicamente generalizados associada a uma também crescente autonomia dos sistemas para usar a quase perfeita expressão de origem Luhmaniana (Luhmann, 2007).



---

Tomadas na sua simplicidade redutora, estas respostas sociais definidas por Berry, verdadeiros tipos-ideais no sentido de Max Weber, mostram a sua capacidade de enquadramento ao mesmo tempo que revelam a sua incapacidade de se tornarem excludentes. Traçam limites mas deixam que os conteúdos permaneçam imbricados. Ao analisarmos os cabo-verdianos em Portugal encontramos todos estes tipos de respostas sociais e a história das migrações cabo-verdianas permite compreender as razões e causas da sua existência. A questão para as nossas questões é, necessariamente, redireccionada. Porque tem a emigração cabo-verdiana para Portugal não “apenas” duas faces, como *Janus*, mas múltiplas faces (e nem todas belas) como uma *Hidra de Lerna*? Uma leitura historicamente contextualizada das migrações cabo-verdianas para Portugal permite lançar algumas pistas para uma resposta que, tal como na mitologia clássica, permita a Hércules sair vencedor dos seus trabalhos (Góis, 2008).

### ***As migrações cabo-verdianas para Portugal***

Os cabo-verdianos têm uma tradição e uma história migratória que os une a Portugal através de diferentes elos. A emigração cabo-verdiana para Portugal terá certamente começado ainda no século XVI ou XVII, pouco tempo após o início do povoamento das ilhas do arquipélago de Sahel. Ao longo de séculos esta migração persistiu, oculta aos olhos da maioria, escondida pelo breu da escravatura que toldava a razão<sup>389</sup>. No século XX porém, consolidada a liberdade individual e o direito de movimento, Portugal foi escolhido por um número crescente de cabo-verdianos para aqui viverem, estudarem ou trabalharem. Ao procurarmos fasear a migração de cabo-verdianos para Portugal no último meio século, encontramos, pelo menos, 3 distintas fases:

- (i) antes da independência de Cabo Verde (...-1975);
- (ii) a fase (imediatamente) após a independência (1975-1981);
- (iii) a fase da imigração laboral (1981-...).

Três fases migratórias que correspondem a dezenas de milhar de cabo-verdianos que escolheram Portugal como destino migratório, que aqui tiveram filhos e netos, que

---

<sup>389</sup> Esta mobilidade da força de trabalho no interior do Império foi, de início, uma migração forçada, de colonos e, sobretudo de escravos. Com a abolição formal da escravatura no século XIX [ver ano correcto] a migração forçada assumiria outras formas mas com os mesmos intuítos. A migração de cabo-verdianos para S. Tomé e Príncipe enquadra-se, como vimos, nesta lógica. A migração de cabo-verdianos para Portugal nos anos 60 assume o mesmo tipo de dinâmica mas sem o ónus do constrangimento antes imposto aos cabo-verdianos. (Para um desenvolvimento desta problemática ver os trabalhos de António Carreira 1977 e 1984.

---

aqui dedicaram a sua vida a ajudar a construir um país que também é o deles. Na tentativa de construir esta história migratória enunciamos de seguida as principais características destes diferentes ciclos migratórios.

### **(i) Cabo-verdianos Trabalhadores Convidados: a 1.ª fase**

Vários autores vêm assinalando as dificuldades que as estatísticas do INE têm em detectar a origem das comunidades imigrantes dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP) antes da redefinição conceptual (e posteriormente reenquadramento estatístico) provocada pela independência destes países<sup>390</sup> e apenas parcialmente assumida pelos recenseamentos gerais da população de 1981 e de 1991 (Baganha e Góis, 1998/1999). Ainda assim, é geralmente aceite que as origens da migração cabo-verdiana contemporânea podem ser encontradas nos anos 60, quando Portugal, a exemplo de outros países europeus, iniciou uma política activa de recrutamento de mão-de-obra, recrutando trabalhadores no interior do seu império colonial para suprir necessidades de mão-de-obra na “metrópole”. Estes trabalhadores, cabo-verdianos na sua maioria, chegaram a Portugal contratados como mão-de-obra de substituição suprimindo a mão-de-obra local (que, por sua vez, emigrara para outros países europeus (ex. França ou Alemanha) ou fora para a guerra colonial. Vieram trabalhar para as grandes obras públicas da época, nomeadamente para a ponte 25 de Abril, ou para os primeiros troços das auto-estradas.

“(…) Há cabo-verdianos que estão aqui há 30, 35 anos, 40 anos. Que vieram na altura da construção da ponte sobre o Tejo, aqui em Lisboa. Foram atraídos porque não havia homens portugueses para trabalhar nas obras. Antes do 25 de Abril vinham com a nacionalidade portuguesa” (in Entrevista #2).

“(…) Portanto, se a gente começar pelos mais antigos, os primeiros vieram naquelas levas, aí em 60-70, ainda chamados praticamente pelo governo, e que vinham exactamente colmatar as vagas deixadas pelos soldados e pela emigração. Esses vinham como cidadãos portugueses que eram, até 75. Aliás, é curioso que a gente encontrava até aos finais dos anos 90, de vez em quando, casos de ilegais que ainda eram detentores do Bilhete de

---

<sup>390</sup> De facto não foi a independência destes países o factor responsável por esta lacuna nas estatísticas mas as mudanças nas leis de nacionalidade em Portugal e nos países africanos de língua oficial portuguesa. Segundo a Lei n.º 2098 de 29 de Julho de 1959 "todas as crianças nascidas em território português são portuguesas". Em 1975 através do decreto-lei n.º 308-A de 24 de Junho de 1975 a Lei da Nacionalidade é revista restringindo a manutenção da nacionalidade portuguesa aos residentes nas ex-colónias que tivessem nascido em Portugal ou que tivessem ascendência portuguesa, abre, no entanto algumas possibilidades aos "indivíduos que tivessem nascido em Portugal ou evidenciassem um desejo inegável de se tornarem portugueses". A Lei 113/88 de 29 de Dezembro suspende esta possibilidade. Entretanto, em 1981 duas novas leis -o DL 264-B/81 (regulamenta a entrada, permanência e saída de estrangeiros -e o DL 37/81 - Lei da Nacionalidade, modificaram o sistema de entradas e permanência do país e, especificamente no segundo caso, levou ao abandono do jus soli e à adopção do jus sanguinis o que cria ainda novas dimensões a estas problemáticas (Baganha e Góis, 1999: 259).

---

Identidade de cidadão português. Portanto, vieram os primeiros, depois foram chamando familiares. Em geral, vieram os homens e depois com o tempo, foram vindo familiares, foram chamando as famílias. E é assim, depois é o primo que chama o primo, o vizinho que chama o vizinho, e eles até se vão juntando muitas vezes naqueles núcleos. O processo, digamos, sumariamente e sinteticamente foi esse e continua a ser hoje ainda esse” (in Entrevista #3).

Os trabalhadores cabo-verdianos inseriram-se nos sectores da economia que, à época, mais carentes estavam de mão de obra designadamente, no sector da construção civil e obras públicas e, de forma maioritária concentraram-se na Área Metropolitana de Lisboa (AML) (Amadora, Sintra, Oeiras, Almada e Setúbal) uma vez que era aí que a oferta de trabalho na construção civil e obras públicas era maior (França, 1992: 76)<sup>391</sup>. Grupos dispersos e relativamente pequenos de migrantes cabo-verdianos foram instalar-se noutras áreas geográficas como regiões mineiras do centro do país ou no Porto. O Algarve, região que se começa a desenvolver turisticamente nesta época, foi um dos locais de atracção sendo que, também neste caso, a inserção laboral ocorreu igualmente no sector da construção civil e obras públicas. Como afirma um dos nossos entrevistados:

“ (...) temos um fluxo de imigração recente, que data dos finais dos anos sessenta, que foi um programa de emigração orientada. As pessoas começaram a emigrar para Portugal porque foram orientados para esse mercado de trabalho. Por razões que se explicam. Por um lado, havia em Portugal uma escassez de mão-de-obra resultante da sustentação de três frentes de guerra colonial e da fuga dos portugueses para França, da imigração massiva praticamente dos portugueses para França nessa altura. Havia alguns grandes projectos de criação de infra-estruturas, que foram lançados nessa altura, com carência de mão-de-obra, que não havia disponível em Portugal. Por outro lado, em Cabo Verde estava-se a atravessar uma seca longa e persistente com efeitos bastante graves no conjunto da sociedade cabo-verdiana. Então, os governos, o governo português e o governo colonial de Cabo Verde, propuseram um programa conjunto de orientação da emigração para Portugal. Foi assim que nos finais dos anos sessenta começaram a chegar, a aportar em Portugal, vagas de imigrantes que vinham e instalavam-se nos estaleiros das grandes obras do Metropolitano de Lisboa, do Complexo de Sines, da urbanização J. Pimenta, da auto-estrada de Lisboa, enfim. Grandes vias de comunicação, grandes estradas. Esse é o motivo porque houve esse forte fluxo migratório, que tem praticamente 30 anos de existência em direcção a Portugal” (in Entrevista # 5).

---

<sup>391</sup> De acordo com Luís de França “o recurso à mão-de-obra de Cabo Verde era apoiado pelo Governo [português] como resposta, por um lado, às necessidades do Continente e, por outro, à situação de fome e seca que então se fazia sentir no arquipélago” (1992: 76). O sancionamento político e o «convite» aos trabalhadores parecem, neste sentido, ser duas faces da mesma moeda.

---

A maioria destes migrantes eram trabalhadores desqualificados ou pouco qualificados. O governo e as empresas portuguesas começaram a incentivar igualmente a imigração de trabalhadores cabo-verdianos (também) para algumas fábricas da margem sul do Tejo e para o sector mineiro (e.g. minas de Aljustrel, Panasqueira<sup>392</sup>, etc.), com carências de mão-de-obra devido à emigração. Pela sua singularidade e impacto social numa região periférica portuguesa este último caso merece destaque (ver caixa 7.1).

### **Caixa 7.1: Mineiros da Panasqueira a Léon**

Segundo o Jornal Combate (1974) "*Os Cabo-Verdianos que vieram para as Minas da Panasqueira, eram quase todos, pequenos camponeses que viviam daquilo que o seu bocado de terra lhes dava. (...) Dizem esses camaradas cabo-verdianos, que são quase todos analfabetos, que só ultimamente começou a haver mais escolas no interior das ilhas e que, mesmo assim, muitas vezes não podem mandar os filhos à escola, porque precisam da sua ajuda para trabalhar nos campos e o dinheiro mal chega para a alimentação. (...) O primeiro problema que se lhes pôs [após a aceitação do trabalho nas minas e da emigração] era arranjar o dinheiro para a viagem, sendo normalmente obrigados a pedi-lo emprestado aos comerciantes da terra a quem terão de o pagar com um juro de 100%, salvo quando, graças ao seu «bom comportamento» o conseguem através do senhor padre a um juro de cerca de 75%*" (Jornal-Combate, 1974).

Cerca de 500 cabo-verdianos foram trabalhar na mina da Panasqueira, perto da Serra de Estrela correspondendo, à época, a cerca de 50% do total dos trabalhadores mineiros. Não sabemos muito sobre este fluxo migratório mas sabemos que estes homens tinham entre 18 e 45 anos e eram originários, sobretudo, das ilhas de Santiago, Fogo e São Nicolau. Sabemos também que este grupo de migrantes constituiu a base, após os graves conflitos laborais de 1976 (Jornal-Combate, 1974, Reis e Neves, 1979)<sup>393</sup>.

Estes trabalhadores cabo-verdianos devem ser conceptualmente considerados como trabalhadores convidados, sobretudo a partir do momento em que ocorre a formalização de estruturas formais de acolhimento e integração. É sabido que, nos primeiros anos da década de 1970, o aumento crescente da chegada de trabalhadores cabo-verdianos levou as autoridades portuguesas a criar um organismo de apoio à migração cabo-verdiana. Os Ministérios do Ultramar e das Corporações criam, através de um despacho conjunto de Janeiro de 1973, o Centro de Apoio aos Trabalhadores do Ultramar (CATU), instituição encarregada do acolhimento e

---

<sup>392</sup> Como afirma um ex-mineiro entrevistado para uma obra sobre estas minas: "Emigrou tudo e então foram buscar os cabo-verdianos. Os de cá foram ver de vida. Eu tenho cinco no Canadá. Trabalhavam aqui, também, mas como isto não dava, abalaram" (Reis e Neves, 1979: 22)

<sup>393</sup> Para a emigração cabo-verdiana para a província de Leon em Espanha ver os trabalhos de Rocio Farelo 1998, 2008., s.d..

---

integração de cabo-verdianos e da sua inserção nos sectores mais carenciados de mão-de-obra<sup>394</sup>.

Muitos destes trabalhadores recém chegados residiam, pelo menos temporariamente, num centro de acolhimento na Junqueira, em Lisboa. Este alojamento temporário ficava, na verdade, nas cercanias de um dos primeiros "bairros" cabo-verdiano de Lisboa que se situava na zona entre a Rua de São Bento, o Largo do Rato e a Rua do Poço dos Negros. Cabo-verdianos migrantes e marinheiros de passagem misturavam-se naquela zona que os cabo-verdianos dividiam em duas zonas, Plurim d'Cima e Plurim d'Baxo. Havia bares e até pensões pertencentes a crioulos como Dona Maria, no n.º 502, Rua de São Bento. Entre os famosos habitantes dessa rua destaca-se, por exemplo, Francisco Xavier da Cruz (B'Leza) que tão importante se tornaria na criação de estruturas<sup>395</sup> de base para uma estruturação da identidade social pós-migratória cabo-verdiana, como a seu tempo, veremos (Loude, 2005).

Segundo os números de António Carreira (1982: 89), no período 1969-73 cerca de 11 mil trabalhadores cabo-verdianos passaram pelos registos do Centro de Apoio aos Trabalhadores do Ultramar (CATU). Mas este número estará longe de reflectir o verdadeiro total de trabalhadores cabo-verdianos já que muitos vinham de forma independente, impulsionados pelas redes migratórias já existentes. Em 1976 havia cerca de 30 mil cabo-verdianos em Portugal, um número quase seis vezes superior aos 5.539 à época registados no CATU. Como afirma um dos entrevistados:

“Se formos ver, portanto, neste momento, nós poderemos é fazer, portanto, uma pequena história, portanto, dos anos antecedentes ao 25 de Abril em que os imigrantes cabo-verdianos chegavam cá sem qualquer obstáculo, sem qualquer problema. Cabo Verde era uma das colónias, uma das províncias portuguesas e, todos nós, tínhamos a nacionalidade portuguesa e vínhamos para cá sem qualquer problema. Portanto vínhamos com nacionalidade. O meu caso, por exemplo, eu vim antes do 25 de Abril, era só pedir autorização e dizer que queria fixar residência cá no continente. Não havia uma coisa programada, nem preparada, digamos assim, pelo governo português para fazer a recepção, o acolhimento desses imigrantes que vinham ao Deus dará, digamos assim. Alguns tinham já familiares cá, vinham para casa dos familiares e tentavam

---

<sup>394</sup> Para os trabalhadores com origem na Índia Portuguesa existia a Comissão Administrativa e de Assistência aos Desalojados (CAAD).

<sup>395</sup> Por estrutura entende-se, como se sabe, na teoria parsoniana, um conjunto de relações sociais relativamente estáveis. Para o Parsons, toda a acção seria um sistema de alternativas (de alteridades para usar uma conceptualização própria das questões da identidade) que permitiria ao próprio e a outrem orientar-se, a si próprio (e um em relação ao outro) segundo diferentes e contextuais «variáveis de configuração». Para Parsons só se pode conhecer uma estrutura social na medida em que se conhecem os elementos que a compõem e, neste sentido, chegamos facilmente à noção de sistema que tão importante será neste trabalho sobre identidade “étnica” transnacional, como temos vindo a explicitar. Cf. Burger, 1977.

---

depois integrar-se na sociedade portuguesa. Mas sem qualquer tipo de ajuda. Aí pelos anos 70 ou 71 surge um organismo, parece-me que era da intendência do Estado, o Centro de Apoio aos Trabalhadores Ultramarinos (CATU), que dava uma pequena ajuda. Normalmente, as pessoas vinham e o CATU estava no aeroporto a tentar ver se recebiam as pessoas. Houve umas que vinham assim em dificuldades, e depois eram encaminhadas. E os outro que vinham aos milhares, normalmente, iam para casa dos familiares. Portanto, só e mais nada. Não houve, por exemplo, aquela preocupação de se as pessoas chegarem cá e não tinham uma habitação e se eventualmente, se iam viver para uma casa, ou se iam para uma barraca. Posteriormente, depois da independência, depois do 25 de Abril, as pessoas vinham algumas com autorização. Outras vinham em sistema de férias, e às vezes, acabavam por ficar e é aí que surgem muitos casos de pessoas em situações ilegais” (in Entrevista #7).

A migração era de um tipo encadeado (em cadeia migratória) mas num tipo de cadeia migratória informal, de entreajuda entre os que já estavam no país e os que iam chegando, sem que as estruturas do Estado promovessem de uma forma directa e pronunciada essa migração e sem que o Estado se preocupasse com o encontrar de processos que a sua integração social. Era o início de uma cadeia baseada numa rede migratória. As características de informalidade desta cadeia migratória são, aliás, uma das particularidades da migração cabo-verdiana que merece ser aqui realçada (Góis, 2008).

### **Origem urbana versus origem rural**

No que diz respeito à origem urbana ou rural dos migrantes para Portugal, tanto neste primeiro momento migratório como em boa parte dos que se lhe seguiram, são várias as conclusões que a análise das entrevistas realizadas nos permite tirar. Assim, dado que no caso de Cabo Verde, a distinção entre urbano e rural é um pouco ténue, a origem dos imigrantes acaba por ser igualmente um pouco indistinta mas há uma preponderância de características rurais ou peri-rurais. Se pegarmos nas palavras dos nossos entrevistados compreendemos esta distinção:

“Se conhece Cabo Verde sabe que a diferença entre a cidade e o espaço rural não é assim tão grande. As cidades são pequenas...” (in Entrevista #2).

“Acha que em Cabo Verde vêm de todos os espaços, desde o rural ao urbano, digamos assim. Mesmo as pessoas que vivem na cidade, digamos assim, no espaço urbano, desde que não tenham boas condições de vida, portanto, se não têm um emprego garantido, naturalmente, tentam vir procurar por outros meios e noutros países” (in Entrevista #7).

---

“De Cabo Verde, as pessoas vêm todas, digamos... o nosso modo de vida e de subsistência tradicional em todas as ilhas é a agricultura. As pessoas vivem essencialmente no espaço rural. Temos os pólos urbanos - Praia e Mindelo - fundamentalmente, e mais recentemente o Sal (que tem o aeroporto internacional), mas que é uma vila que se vai alargando e se vai urbanizando. Esses pólos, portanto, digamos que são o primeiro ponto de atracção das pessoas do espaço rural. Quer dizer, o emigrante antes de emigrar para o exterior, geralmente, já emigrou internamente.” (in Entrevista #1).

“Do campo, do campo. Fomos ver a... como é que se diz? O aglomerado populacional - as casas do campo desapareceram, as casas com cultura, como eram do interior da Ilha, hoje já não existem, porquê? Porque são indivíduos que vêm do interior e que têm um apego á casa, e que trabalham e mandam para lá. E quando chegam aqui, porque é que eles vão para a construção civil? Há uma razão, ele não é da construção civil, não... mas como sempre foi um “faz tudo”, ele aventura-se, ele muitas vezes não quer voltar para trás até por vergonha, porque o... “Eh pá, não vás, não sei quê” não... Lisboa tem coisa grande, tem isto tem assado, a vida é melhor... e nunca pensa que vem encontrar aqui em Lisboa uma casa diferente daquela que lá tem, porque vir para barracas. E para não sair, não voltar para casa até por vergonha, fica, fica até nas barracas. E aceita qualquer serviço, como ele não gosta de estar parado aceita qualquer serviço, que tanto pode ser com um bom vencimento, que não é verdade. Portanto, é essa a razão. Quer dizer, o homem vai ficando, e ele vai trabalhando, vai juntando o seu pé de meia, e vai olhando para trás. Mas, para fazer esse pé de meia tem de viver na barraca aqui, aqui onde está a natureza, onde estou eu e onde estão outros, e vão andando” (in Entrevista #13).

Esta origem não urbana de uma boa parte dos imigrantes cabo-verdianos desta época reflecte-se em muitas das suas características sócio-gráficas. Muitos dos migrantes cabo-verdianos desta primeira vaga eram analfabetos ou apenas detinham uma escolaridade básica, frequentemente incompleta (2 ou 3 anos de escolaridade). No início eram sobretudo homens oriundos de comunidades rurais, por vezes com uma permanência intermédia na cidade local mais próxima (Mindelo ou Praia), até adquirirem o dinheiro e conhecimento suficientes para fazer o percurso migratório com sucesso. Na verdade, o caso dos imigrantes de Cabo Verde é um caso *sui generis* já que estes migrantes tiveram normalmente uma experiência anterior como migrantes inter-ilhas o que, no dizer de um dos nossos entrevistados lhes confere uma experiência muito próxima da experiência da emigração:

“(...) o emigrante antes de emigrar para o exterior, geralmente, já emigrou internamente. Já migrou mas é quase uma emigração porque faz uma viagem. Tem que atravessar um pedaço de oceano, muda de uma ilha para a outra. Portanto, isso em termos psicológicos, em termos de efeito, é

---

quase uma emigração, tem sempre o mar a separar a sua casa quando muda de uma ilha para a outra. E só depois, a partir da Praia ou de S. Vicente, de uma maneira geral, é que ele sai para outro ponto” (in Entrevista #1).

No que respeita à diferenciação por género deste fluxo migratório, nesta fase, as mulheres migrantes cabo-verdianas ainda eram poucas, mas já se verificava uma certa especialização no trabalho doméstico (a dias ou como empregadas domésticas internas). Na verdade, a migração de cabo-verdianos seguia uma lógica tradicional, começando por ser essencialmente masculina, numa primeira fase composta por homens jovens em idade activa mas, rapidamente, em virtude de um processo rápido de reagrupamento familiar, se feminiza formando comunidades mistas. As oportunidades de trabalho eram a verdadeira “carta de chamada” para os que queriam ou podiam emigrar. Estes foram, tal como no filme de Paulo Rocha de 1963 os, “verdes anos” da emigração cabo-verdiana para Portugal.

### ***O início da teia migratória: a abertura de mais uma linha para a rede migratória cabo-verdiana***

Este grupo de migrantes, constituído por alguns (poucos) milhares de indivíduos, vão tecer a rede, construir a urdidura, onde se acolherão os migrantes futuros, criando as bases para o estabelecimento de uma cadeia migratória consolidada entre Cabo Verde e Portugal. Os sectores de incorporação laboral estão já bem definidos (construção civil e obras públicas para a maioria dos homens, limpezas industriais e domésticas para a maioria das mulheres) com uma pulverização de cabo-verdianos para um grande número de profissões e sectores, assim como as regiões geográficas de concentração preferencial (a área metropolitana de Lisboa com bolsas de cabo-verdianos no Porto, em Coimbra e no Algarve). O cabo-verdiano tipo concentrava-se maioritariamente na Área Metropolitana de Lisboa, laborava maioritariamente em sectores de mão de obra intensiva e executava trabalhos pouco ou nada qualificados. Ao longo dos 30 anos seguintes a rede migratória, iniciada com estes migrantes dos anos 60 e 70, irá tornar-se mais complexa e ganhar um maior volume, com uma maior dimensão numérica, mas as suas características basilares permanecerão como que inalteradas (se excluirmos, por agora, a dimensão e o impacto das segundas gerações). *As características deste fluxo inicial de migrantes vão ser essenciais na formação de uma base para um dos componentes principais da imigração cabo-verdiana em*



---

*Portugal. Ao estruturarem os espaços e tipos de sociabilidade serviram de apoio para as fases migratórias seguintes. Esta constitui a nossa sexagésima-sexta tese.*

## **(ii) Cabo-verdianos Retornados/Repatriados: a 2.<sup>a</sup> fase**

Nos anos 70, com a independência de Cabo Verde e das outras colónias portuguesas em África, ocorre um repatriamento de cabo-verdianos incluído no movimento de retorno das ex-colónias. Este processo, com origem na guerra colonial (1962-1974), vai atingir o seu auge na segunda metade dos anos 70 com o repatriamento de centenas de milhares de colonos portugueses, de algumas dezenas de milhar de funcionários da administração colonial e suas famílias e de um número assinalável de refugiados<sup>396</sup> (Pires, 1998b). Com a independência das colónias portuguesas em África, entre 1974 e 1975, o CATU desaparece mas o apoio aos cabo-verdianos mantém-se, no âmbito do, então criado, Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais (IARN) embora se tratasse de uma instituição de apoio genérico a todos os retornados.

### **Retornados: funcionários do fim do império**

De entre o conjunto de retornados/repatriados muitos eram cabo-verdianos com nacionalidade portuguesa e concentraram-se igualmente na Área Metropolitana de Lisboa tirando partido da existência de uma rede de suporte formada por conterrâneos já instalados. O número exacto de cabo-verdianos incluído no total de “retornados” é muito difícil de calcular dada a inexistência de fontes estatísticas credíveis que discriminem os indivíduos naturais de Cabo Verde ou de ascendência cabo-verdiana de entre o total de retornados. De facto, embora não haja o hábito de referir a existência de outros retornados do império, quando este chega ao fim, para além do retorno colónias-metrópole outros retornos/repatriamentos tiveram lugar. Os “retornados”, como ficaram conhecidos, não eram apenas os descendentes de portugueses metropolitanos mas outros indivíduos cuja nacionalidade portuguesa não fora retroactiva e politicamente retirada. De entre estes assinala-se o elevado número de funcionários administrativos coloniais.

No caso dos cabo-verdianos, com comunidades imigradas noutras ex-províncias

---

<sup>396</sup> O retorno dos colonos portugueses em África foi objecto de um conjunto amplo de investigações. Recentemente foi publicado um artigo síntese por Rui Pena Pires “O Regresso das Colónias” in Francisco Betencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão portuguesa*, vol. V, Círculo de Leitores, Lisboa, pp. 182-192.

---

ultramarinhas portuguesas, este retorno/repatriamento teve um impacto profundo no arquipélago sobretudo ao nível socioeconómico com dificuldades de novo acesso ao emprego e até de integração numa nova realidade. Muitos destes cabo-verdianos, porém, não regressaram a (ou não ficaram em) Cabo Verde. Alguns, centenas pelo menos, milhares muito provavelmente, vieram para Portugal. Outros cabo-verdianos re-emigraram, aproveitando a nacionalidade portuguesa, em direcção a outros destinos, designadamente EUA, Brasil, Holanda, França, África do Sul, etc.. Os números exactos são, porém, impossíveis de contabilizar sendo apenas possível reconstruir extractos desta realidade através de entrevistas ou de relatos biográficos obtidos tanto em Portugal como em outros países de destino (e.g. Holanda, EUA, Itália ou França).

Entre 1974 e 1976, no contexto do movimento então proveniente das ex-colónias, na sequência das respectivas independências, verificou-se, portanto, um afluxo considerável de cabo-verdianos, quer oriundos de Cabo Verde directamente, quer das outras ex-colónias (da Guiné-Bissau, Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor ou Macau), onde exerciam tarefas administrativas das mais diversas, designadamente ligado as ao exército colonial português, à administração colonial e aos seus serviços. Complementarmente, também a independência de S. Tomé e Príncipe implicou a deslocação para Portugal de muitos trabalhadores cabo-verdianos aí instalados (e.g. dos “contratados), não sendo, porém, também aqui, possível calcular os respectivos números<sup>397</sup>. Neste grupo vieram milhares de africanos com nacionalidade portuguesa que optaram por Portugal para residir. Segundo a Associação Cabo Verdiana (ACV), no caso de Cabo Verde, este fluxo não terá sido realizado por muitos de forma directa, isto é, seriam cabo-verdianos que estariam já numa outra ex-colónia e que optaram por não regressar a Cabo Verde. Como afirma um dos entrevistados:

“Bom, depois, depois da independência, foi então aí é que houve o que eu não chamo imigração, mas que eu chamo transferência de cabo-verdianos para Portugal. Isso é preciso ter em mente, houve uma fase de transferência, as pessoas vieram portanto sem documentação. Só com

---

<sup>397</sup> Sobre a migração cabo-verdiana em S. Tomé e Príncipe ver os trabalhos de Nascimento, Augusto, 2002, Poderes e quotidiano nas roças de S. Tomé e Príncipe de finais de Oitocentos a meados de Oitocentos; Nascimento, Augusto, 2003a, O sul da diáspora. Cabo-verdianos em plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique, Praia, Edição da Presidência da República de Cabo Verde; Nascimento, Augusto, 2003b, A misericórdia na viagem das ilhas. Fragmentos da trajectória das misericórdias de S. Tomé e do Príncipe; I Nascimento, Augusto, 2003c, “Os são-tomenses e as mutações sociais na sua história recente” in *Africana Studia* n°6, Porto, CEA da UP; Nascimento, Augusto, 2004 “Escravidão, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos séculos XIX-XX: sujeição e ética laboral”; Nascimento, Augusto, 2005a, *Vidas de S. Tomé segundo vozes de Soncente*.

---

bilhete de identidade mas também se não tivessem bilhete de identidade não havia problemas e não pagaram nenhum tostão. Eu por exemplo vim sem pagar nenhum tostão” (in Entrevista #9).

Resumindo, estes cabo-verdianos, muitos com nacionalidade portuguesa<sup>398</sup>, concentraram-se igualmente na Área Metropolitana de Lisboa. Os «retornados/repatriados» cabo-verdianos mais desqualificados inseriram-se em sectores como o da construção civil e obras públicas, os serviços de limpeza industrial e/ou doméstica, ou as vendas ambulantes, juntando-se, portanto, aos cabo-verdianos que estavam em Portugal desde a década de 60. Os «retornados/repatriados» cabo-verdianos mais qualificados, na sua maioria ex-quadros ao serviço do regime colonial, foram integrados na administração pública portuguesa ou em serviços ligados ao Estado português<sup>399</sup>. Podemos falar deste movimento migratório como um segundo sub-ciclo nas migrações contemporâneas cabo-verdianas para Portugal. Também este fluxo é facilmente identificável nas entrevistas realizadas e, de algum modo, o extracto da entrevista seguinte acaba por resumir as principais ideias aqui expostas:

“(…) Houve gente, de facto, que saiu de Cabo Verde na altura, após a independência. Mas o número não foi assim tão significativo. Houve muitos cabo-verdianos, que vieram e se instalaram em Portugal mas eram “re-emigrantes”, que vinham de outras colónias portuguesas. cabo-verdianos que eram funcionários da Administração Pública, bancários, ou outro tipo de profissionais liberais que estavam instalados nas outras colónias, em Angola, Moçambique, e também alguns Quadros Administrativos Coloniais em Cabo Verde, que se vierem instalar em Portugal. Portanto, isso fez que um número grande de cabo-verdianos viesse e mantivesse a nacionalidade portuguesa. Foram pessoas que adquiriram ou que conservaram a nacionalidade portuguesa por uma questão de preservar direitos adquiridos, direitos sociais adquiridos no campo de Trabalho ou da Segurança Social” (in Entrevista #1).

Para a escolha da região de Lisboa e, num segundo nível, do Algarve, como áreas preferenciais de fixação dos cabo-verdianos terão contribuído cumulativamente dois factores:

(i) em primeiro lugar, a prévia concentração nestas regiões de *patricios* chegados nas décadas anteriores constituía a única ponte existente entre o país e/ou a cultura de origem e a «pátria» para onde «retornaram»;

---

<sup>398</sup> O Decreto Lei 308-A/75 de 24 de Julho vai retirar retroactivamente a nacionalidade portuguesa a muitos destes migrantes cabo-verdianos transformando-os em imigrantes. Esta Lei deixa contudo em aberto a possibilidade de conservar ou obter a nacionalidade portuguesa ao abrigo do seu artigo 5.º. Posteriormente a lei da Nacionalidade (Lei n.º 37/81 de 3 de Outubro) vai modificar o princípio de atribuição da nacionalidade do Jus soli em favor do Jus sanguini. Só em 1988, no entanto, é que é revogado o D.L. 308-A/75 de 24 de Julho.

<sup>399</sup> Sobre o fluxo de retorno das ex-colónias ou o repatriamento de cidadãos nacionais no pós-25 de Abril de 1974 existe uma extensa bibliografia. Destacam-se, no entanto, os trabalhos de Rui Pena Pires. Cf. Pires, 1987 e 2003.

---

(ii) em segundo lugar, os mecanismos informais de regulação social, designadamente os apoios potenciais esperados por parte da sua comunidade de pertença, permitiam ultrapassar as dificuldades sentidas no acesso à habitação ou ao mercado de trabalho.

O acesso (ou a falta dele) à habitação social ou de baixo custo nestas duas regiões de acolhimento, a AML e o Algarve, revelar-se-ia um constrangimento com consequências sociais profundas no processo de integração social dos cabo-verdianos em Portugal. A inexistência de habitação disponível contribuiu, como se veria nas décadas subsequentes a este fluxo migratório, para uma certa segregação espacial e, em alguns casos mesmo para uma guetização de muitos cabo-verdianos chegados neste período com consequência ao nível da sua integração social e da sua percepção sociológica. O défice no domínio da habitação que caracterizou de forma estrutural Portugal nas últimas décadas atingiu com particular saliência os imigrantes cabo-verdiano e seus descendentes empurrando-o para as zonas periféricas da Área Metropolitana de Lisboa, onde se assistiu ao aumento, numa primeira fase dos bairros de lata e, após realojamento, de bairros sociais. Como afirma um dos entrevistados:

“Estou aqui a trabalhar mas é como dizer, sei lá, estou um bocadinho no meu país, porque a maioria das pessoas que estão aqui a viver são cabo-verdianas. Eu vejo os meus patrícios como se eu estivesse em Cabo Verde, até falamos crioulo muitas vezes Não vejo a diferença assim em nada” (in Entrevista #6).

No entanto, pelo facto de muitos cabo-verdianos e descendentes habitarem nesses bairros degradados, bairros sociais ou bairros periféricos, recai sobre eles um certo estigma de marginalidade, que conota esses locais negativamente, os transforma em espaços sociais *quasi* segregados, muitas vezes sujeitos a um isolamento social e, por vezes até físico. Afirma uma das entrevistadas:

“(…) na integração um dos aspectos mais visível são os factores habitacionais... o local onde se vive... o local e as condições onde se vive são à partida um factor de não integração, de marginalização. Muitos bairros estão situados do outro lado da “linha”.... Sinto que não há uma total integração” (in Entrevista #22).

Viver num *quasi* enclave étnico vai, naturalmente, limitar as oportunidades para uma regular interacção com os membros da cultura maioritária. Para Suárez-Orozco a capacidade e força destes bairros ou enclaves étnicas é determinada pela densidade da população étnica local, pela força da identidade co-étnica colectiva, pela coesão social

---

da comunidade, e pela presença de modelos culturais disponíveis (Suárez-Orozco, 2003). *Esta separação espacial de uma parte significativa (uma quasi segregação social e espacial) vai ter implicações no modo como se reconstrói a identidade cabo-verdiana em Portugal. Esta constitui a nossa sexagésima-sétima tese.*

Nesses territórios, o processo de acolhimento e a forma como os imigrantes e seus descendentes se incorporam na sociedade portuguesa mais larga, são, também eles, propícios ao aparecimento de actividades transnacionais (Portes, 2004). Sociologicamente, a exemplo do que aconteceu em algumas cidades da Nova Inglaterra, algumas destas áreas transformaram-se em bairros cabo-verdianos, pequenos Cabo Verdes, através de uma utilização do espaço, através do estabelecimento de relações de vizinhança tipicamente cabo-verdianos, onde sobressaem imagens de uma paisagem étnica (*ethnoscapes*) onde o uso do crioulo e a música africana ou cabo verdiana dominam as sonoridades (Loude, 2005, Monteiro, 2003). Verifica-se, por exemplo, a existência de pequenos comércios, muito ligado à cultura africana (e.g cabeleireiros), pequenas mercearias, bares e restaurantes com produtos típicos cabo-verdianos (Barbosa, 2007).

Esses espaços de concentração de população de origem cabo-verdiana são geradores de interações sociais de elevada intensidade, de trocas reais e simbólicas, que contribuem para reforçar a memória cultural e os laços com a origem. Por exemplo, nos alojamento em boa parte desses bairros existe uma relação muito forte entre o interior e o exterior (Barbosa, 2006) refazendo uma relação próxima àquilo que é vivido em Cabo Verde. Por exemplo, no bairro do Alto da Cova da Moura, é muito comum ver as vendedoras, os homens conversando ou a jogar ouril, os rapazes e adolescentes a jogar à bola, as crianças brincando (Barbosa 2006: 80), naquele que bem poderia ser uma paisagem urbana de Cabo Verde. Já voltaremos a este assunto.

### **Fases das Migrações laborais**

Em termos laborais, podemos distinguir dois segmentos nesta fase migratória:

(i) os retornados/repatriados cabo-verdianos mais desqualificados inseriram-se, à semelhança dos seus conterrâneos já instalados em Portugal, em sectores como o da construção civil e obras públicas, os serviços de limpeza industrial e/ou doméstica, ou as vendas ambulantes, juntando-se, portanto, aos cabo-verdianos que estavam em

---

Portugal desde as décadas de 50/60;

(ii) os «retornados/repatriados» cabo-verdianos mais qualificados, na sua maioria quadros ao serviço do regime colonial, foram integrados na administração pública portuguesa ou em serviços ligados ao Estado português, retomando, na maioria dos casos, os lugares nas carreiras ou em carreiras equivalentes às que tinham no pré-independência de Cabo Verde.

Podemos falar deste movimento migratório como uma segunda fase nas migrações contemporâneas cabo-verdianas para Portugal. Após 1976, consolidadas as primeiras fases migratórias e adquirido um considerável volume (*stock*) de indivíduos, a comunidade cabo-verdiana de Portugal poderia, como o fez Luís Batalha, ser dividida em dois segmentos, em dois mundos sociais distintos: por um lado, o das pessoas que possuem educação secundária ou superior, que o autor definiu como a “elite” colonial cabo-verdiana, por outro, o dos migrantes laborais cabo-verdianos, indivíduos com pouca ou nenhuma educação escolar (Batalha, 2004). Estes indivíduos tiveram, como afirmado numa entrevista:

“(…) processos de integração diferenciadas na sociedade portuguesa (...), com níveis de incorporação diferentes (...), mas sem perderem a cabo-verdianidade e traços de identidade. Um fluxo mais recente (a partir dos anos 80) está, desde o início, mais integrado na sociedade por estar, desde logo, inserido num quadro claro de imigração laboral” (in Entrevista #17).

*Esta primeira segmentação da comunidade cabo-verdiana acabará, com o decorrer do tempo, por geral conflitos relacionados com a representatividade e por retroagir sobre a própria imigração cabo-verdiana e seus descendentes em Portugal. A divisão da comunidade cabo-verdiana em Portugal em distintos segmentos e dois pólos oponíveis constitui um importante factor de caracterização da imigração cabo-verdiana em Portugal e é relevante na estruturação da sua identidade. As elites cabo-verdianas (políticas, económicas, sociais e culturais) tendem a fazer de Lisboa uma base avançada para as suas intervenções e, por isso, esta segmentação é influente não apenas em Lisboa mas nos dois arquipélagos. Esta constitui a nossa sexagésima-oitava tese.*

### **O efeito retroactivo das Leis de Nacionalidade**

Como efeito colateral da independência das ex-colónias portuguesas, ocorreu uma

---

modificação nas leis da nacionalidade portuguesas e, simultaneamente, a criação de leis de nacionalidade de cada um dos novos países independentes. Portugal, no movimento de descolonização, ao modificar o direito à nacionalidade portuguesa de uma filosofia assente no *jus solis* (isto é, tem como base a ideia de que quem nasce em território português é cidadão nacional) para uma filosofia de *jus sanguinis* selectiva, (isto é, apenas os descendentes, até ao terceiro grau, de naturais do continente português ou das ilhas adjacentes, ou os residentes em Portugal continental, Açores ou Madeira há mais de cinco anos, à data do 25 de Abril de 1974) detinham automaticamente a nacionalidade portuguesa) vai implicar mudanças nos migrantes presentes em território nacional e nos cabo-verdianos emigrantes noutros países (Ramos, 1976). A nova legislação portuguesa (D.L. 308-A/75 de 24 de Julho) criou, de facto, com efeitos retroactivos, uma comunidade cabo-verdiana imigrante em Portugal e, reciprocamente, comunidades emigradas dos novos países lusófonos em Portugal (Baganha e Góis, 1998/1999).

As consequências desta (nova) filosofia jurídica ainda hoje se fazem sentir, num processo que nasceu algo torto, visando responder a circunstâncias muito localizadas no tempo e no espaço. Apenas as recentes alterações da Lei da Nacionalidade Portuguesa (Lei Orgânica n.º 2/2006 de 17 de Abril) permitem atenuar à posteriori em Portugal os efeitos que o Decreto-Lei de 1975, permitindo (re)incluir (ou readmitir) no espaço de cidadania portuguesa os cabo-verdianos e seus descendentes, presentes em território nacional, que dela tinham sido excluídos por decreto<sup>400</sup>.

Nas últimas décadas do denominado império colonial português, os cidadãos nascidos nas então províncias ultramarinas beneficiavam da titularidade de um cartão de cidadão de província ultramarina, o que lhes permitia obter um passaporte, após uma autorização muito selectiva do Estado que procurava controlar as saídas dos cidadãos nascidos fora da metrópole. Depois da revolução 25 de Abril (antes mesmo que a totalidade das colónias tivessem obtido a independência), a lei da nacionalidade portuguesa (mas também a de cada uma das ex-colónias) foi alterada, gerando uma ruptura fundamental: Portugal vinculou a obtenção da Nacionalidade ao *jus sanguinis* e as pátrias recém declaradas basearam-se no *jus soli* (Baganha e Góis, 1998/1999) com uma nuance para o caso cabo-verdiano que realiza uma síntese entre as duas situações

---

<sup>400</sup> Ver os trabalhos de Maria Baganha e Constança Sousa em Bauböck e ebrary Inc., 2006, Bauböck et al., 2006, Bauböck et al., 2007.

---

de modo a poder consagrar a nacionalidade para os descendentes de cabo-verdianos emigrados na Europa e EUA.

Em nosso entender, em Portugal a mudança na lei de nacionalidade verificada após o 25 de Abril de 1974, ao alterar o princípio de base da nacionalidade do *jus solis* para o *jus sanguinis* pretendeu assegurar uma transição mais ou menos pacífica no processo de descolonização, possibilitando um retorno à pátria dos cidadãos a ela mais fortemente ligados (através do *jus sanguinis* ou com um vínculo laboral/institucional ao Estado). Os efeitos colaterais desta lei não foram, no entanto, seriamente avaliados. Por exemplo, no que aos cabo-verdianos diz respeito, por serem de entre todos os países de língua oficial portuguesa em África os que detinham uma maior proporção da sua população emigrada em vários países terceiros (e.g. EUA, Holanda, Itália), as consequências da modificação da Lei de nacionalidade portuguesa, e subsequente criação de uma Lei de nacionalidade cabo-verdiana fizeram sentir-se a vários níveis. Por um lado, em Portugal, criou retroactivamente uma comunidade imigrada modificando o estatuto dos cabo-verdianos que residiam no país de forma legal transformando-os em imigrantes e obrigando-os a requerer se quisessem readquirir, mediante certas condições, a nacionalidade portuguesa. Por outro lado, a perda da nacionalidade portuguesa em simultâneo com o fechamento de fronteiras dos países receptores pós 1973, criou, na prática, um impedimento para que os cabo-verdianos do arquipélago efectuassem uma emigração legal nos anos que se seguiram à independência do país em 1975. Muitos dos cabo-verdianos que, à época, estavam já emigrados em Portugal ou em países terceiros (e.g. EUA, Holanda, Espanha e Itália) usaram de várias estratégias para não perderem a nacionalidade portuguesa que lhes oferecia uma melhor possibilidade de circulação. Deste modo, em Portugal muitos dos cabo-verdianos (re)adquiriram a nacionalidade portuguesa, ou nunca a perderam, e muitos dos cabo-verdianos emigrantes em países terceiros mantiveram a nacionalidade portuguesa e surgem nas estatísticas da época desses países como portugueses. Entretanto, muitos destes cabo-verdianos naturalizaram-se nos países de acolhimento (e.g. EUA, Holanda ou Itália) e, curiosamente, muitos deles nunca detiveram formalmente a nacionalidade cabo-verdiana (embora de acordo com as leis de Cabo Verde possam aceder a ela quando e se o desejarem) (Góis, 2002). Como resultado deste processo um número desconhecido (mas certamente considerável) de indivíduos (que alguns chamariam “eticamente”) cabo-verdianos de primeira ou



---

segunda geração possuem ainda a nacionalidade portuguesa embora residindo num país terceiro<sup>401</sup>.

### **(iii) Cabo-verdianos imigrantes laborais: a 3.<sup>a</sup> fase**

A terceira fase das migrações cabo-verdianas para Portugal teve início nos anos 80 e, de certa forma, deu início a uma nova fase na imigração portuguesa consolidando Portugal como um país de imigração e complexificando o sistema migratório lusófono (Góis e Marques, 2006). Esta fase, (genericamente considerada já que podemos definir várias sub-fases) foi marcada por um forte predomínio de fluxos internacionais de trabalho e, em acumulação, por um processo de reagrupamento familiar. Esta dupla componente do fluxo migratório é facilmente identificável nas entrevistas realizadas:

“A nossa emigração é variada, quer dizer, o grosso da actual emigração cabo verdiana para Portugal é uma emigração económica. As pessoas emigram para... à procura de melhores condições de vida, portanto, para vender a sua força de trabalho. Mas, temos uma emigração académica, digamos assim, pessoas que... estudantes, pessoas que completam os estudos iniciais em Cabo Verde, e que depois se deslocam a Portugal para fazer um complemento da sua formação académica” (*in* Entrevista #12).

“(...) Mas, o grosso da nossa emigração já o era antes da independência e continuou a sê-lo depois da independência - as pessoas que são de Cabo Verde saem, essencialmente, por razões de trabalho. É assim que, até aos princípios dos anos 80, podemos dizer talvez finais de 70, princípios de 80, havia uma emigração essencialmente masculina, e durante os anos 80, princípios de 90, o que se deu foi o reagrupamento familiar. Apesar de não ser uma figura prevista na legislação portuguesa. As famílias foram-se reagrupando e foram-se instalando” (*in* Entrevista # 5).

A partir dos anos 80 retomam-se as migrações laborais que tinham sido interrompidas com a independência de Cabo Verde mas agora numa nova fase e com um estatuto novo: o de migrações internacionais. O número de cabo-verdianos em Portugal vai, pouco a pouco, aumentando, através de um fluxo interdependente, na origem como no destino, dos factores de atracção-repulsão e do sancionamento político dos países envolvidos nos extremos da cadeia migratória. Por vezes, como nas palavras do entrevistado que agora apresentamos, tudo se confunde, o antes, o agora e o depois, os destinos ou as classes sociais e o que se repete é a tendência de sair de Cabo Verde e o sublinhar dos factores de repulsão:

---

<sup>401</sup> Entre os anos 80 e a primeira grande regularização extraordinária de estrangeiros (que ocorreu em 92-93), foram muitos (mas um número incerto) os cabo-verdianos que se tornaram indocumentados com origem nestes factos.

---

“Há factores que levam o cabo-verdiano a sair, portanto, a seca, a falta de chuva. A falta de chuva, a seca prolongada, é um dos elementos que mais dá origem á imigração cabo-verdiana. Foram para São Tomé, foram para Angola ou foram para Moçambique, mais para São Tomé... Há outros que também migram, que é o caso dos... bom, não gosto de usar o termo mas, dos bafejados que sabem ler ou que têm habilitações suficientes para se defenderem. Mas, a imigração cabo-verdiana só começa após o 25 de Abril, porque antes eram portugueses, éramos portugueses. Agora, após o 25 de Abril é que surge realmente a imigração, antes era apenas uma movimentação.(...) Portanto, a imigração, quando vamos falar em imigrante, é após o 25 de Abril. E depois há aqueles que também saíram de Cabo Verde antes do 25 de Abril, porque tinham habilitações literárias suficientes, ou com um curso, que estavam inseridos dentro dos quadros administrativos. Portanto, uns foram para a saúde para Moçambique, outros foram para trabalhos administrativos... portanto, estava inserido na administração colonial ou de outra maneira... como queiramos. Ao passo que os que sofriam as consequências da seca, eram contratados - entre aspas - para as roças de São Tomé e Príncipe, maioritariamente. Ainda hoje há documentos dessa situação que se verificou. Após o 25 de Abril há vários factores que entram nesta imigração, desde o elemento político, mas isso é e continua a ser dos intelectuais” (in Entrevista #13).

Em termos sociológicos a lógica migratória permanece inalterada e apenas no que diz respeito ao estatuto jurídico-legal ocorreu uma transformação. Os outrora migrantes inter-regionais cabo-verdianos (ou, na nossa proposta, trabalhadores inter-regionais convidados), transformaram-se em imigrantes laborais muitos dos quais entram no país como turistas e ingressam na clandestinidade, ou permanecem numa situação irregular a partir desse momento, os recém chegados são migrantes internacionais.

Como afirma uma das nossas entrevistadas:

“Bem, por exemplo, as condições de vida são más. Temos problemas sociais. Problemas sociais sérios, e problemas de desenvolvimento que são complexos, difíceis de ultrapassar. Cabo Verde é um país que não tem recursos naturais nenhuns. É um país que começa por ter carência de água... a chuva é um bem raro e caro em Cabo Verde, como tal, partimos de uma base em que a natureza é ingrata e adversa para um país que é pequeno. É um país que importa tudo, Cabo Verde importa tudo para sobreviver, e como tal temos uma dependência absoluta do exterior, pelo menos são os problemas mais complexos. O desenvolvimento implica infra-estruturas, implica recursos, implica certa capacidade financeira de investimento, que muitas vezes nos falta. No nosso caso é muito acentuado o desemprego dos jovens, o desemprego nas mulheres. Depois, os próprios recursos, os próprios rendimentos, as próprias condições de vida, os salários são baixos o custo de vida é elevado. Portanto, nesse aspecto eu direi que a vida é difícil. Mas, por outro lado, Cabo Verde tem umas condições especiais, é uma terra de paz, harmonia, em que as pessoas de uma maneira geral são amáveis, são cordiais. Não há nenhum cabo-verdiano que não goste da sua casa, não há nenhum cabo-verdiano

---

que não goste de viver em Cabo Verde. E de uma maneira geral, toda a gente que vive em Lisboa gosta, quer voltar...” (in Entrevista #11).

Uma análise da sua inserção laboral e das características mais amplas de inserção social permite aferir a complexa realidade social em que se inserem estes migrantes e os seus descendentes.

### **Inserção laboral: causa ou efeito do fechamento social?**

Os sectores de inserção económica dos imigrantes cabo-verdianos actuais são na sua maioria semelhantes aos das fases anteriores: uma incorporação no sector da construção civil no caso dos homens e dos serviços pessoais e domésticos no caso das mulheres, consolidando o que denominámos, num texto anterior, de “sectorização da etnicidade cabo-verdiana” (Góis, 2006). Algo que tanto pode ser visto como uma vantagem de inserção no mercado de trabalho, como, inversamente, como um certo fechamento profissional ou sectorial derivado de um certo fechamento social entendido aqui na sua acepção weberiana (Murphy, 1988, Waldinger, 1997). A rede co-étnica que ajuda a encontrar e manter um trabalho é também a rede que encerra as oportunidades de trabalho numa sectorização limitada. As trajectórias socioprofissionais mostram que, mesmo após cerca de três décadas de permanência em Portugal, os imigrantes laborais oriundos de Cabo Verde apresentam uma muito limitada mobilidade social ascendente, tendendo a manter-se, portanto, a baixa condição socioeconómica das famílias (Machado e Abranches, 2005). Numa importante contribuição para o nosso debate, ao analisar e expandir o conceito de capital humano étnico, Chiswick (2006) vai mostrar que as condições determinantes para o sucesso ou insucesso de grupos étnicos no mercado de trabalho apresenta uma relação directa entre o capital étnico e o capital humano, especialmente no que respeita às externalidades dos processos em que estes se formam (Constant *et al.*, 2006: 4).

No caso português, diferentes autores têm defendido a existência de uma crescente “eticização”<sup>402</sup> de certos segmentos de alguns sectores económicos, sobretudo na

---

<sup>402</sup> Rui Pena Pires (2003) define etnicização como o “conjunto de processos de construção de uma identidade colectiva no confronto dos imigrantes com as reacções à sua presença na sociedade de chegada. tal identidade baseia-se num sentido de pertença a uma colectividade com uma ascendência comum, precedendo, tendencialmente, outras auto e hetero categorizações sociais e, por isso, proporcionando um sentido de solidariedade que supera, em situações críticas, outras divisões sociais

---

área metropolitana de Lisboa, designadamente do sector da construção civil e obras públicas, de segmentos do sector alimentar, e dos serviços pessoais e domésticos, incluindo do sector das limpezas industriais e domésticas (Baganha *et al.*, 2000, Peixoto, 2002a e 2002b). Se analisarmos de forma diacrónica as migrações cabo-verdianas para Portugal, verificamos muito claramente que os migrantes cabo-verdianos, de diversos tipos, pertencendo a diferentes fases migratórias, se inserem de forma semelhante no mercado de trabalho e possuem muito pouca mobilidade laboral.

As dezenas de milhar de indivíduos cabo-verdianos em Portugal exercem, como é óbvio, profissões várias, mas concentram-se, desde sempre e tradicionalmente, na sua maioria, em dois sectores de acordo com o seu sexo: os homens mais no sector da construção civil e obras públicas; as mulheres no sector das limpezas industriais e/ou domésticas. Esta concentração sectorial tem implicações no modo como a integração social ocorre e, como estes são, tradicionalmente, os sectores de incorporação inicial dos “novos” imigrantes, submetem os cabo-verdianos a uma constante competição por um lugar no mercado de trabalho.

Por outro lado, a análise da inserção laboral dos trabalhadores cabo-verdianos em Portugal não encontra um suporte nas teorias neoclássicas aplicadas ao estudo das migrações, no sentido em que uma maior permanência no país (que se traduziria numa maior adaptação), não parece estar associada a uma mobilidade laboral ascendente. Na verdade, as análises da inserção laboral destes imigrantes em Portugal demonstram que muitos dos que, pelo tempo de permanência no país poderiam aspirar a um contrato permanente, permanecem a laborar no mercado informal e nos mesmos sectores em que iniciaram a sua actividade laboral em Portugal. Uma das hipóteses explicativas para este facto tem a ver com o tradicional recurso, por parte dos migrantes cabo-verdianos, a uma rede social de suporte, uma rede co-étnica, que os auxilia no momento de encontrar trabalho. Assim, se, por um lado, a ajuda aos patrícios é uma das características das redes de apoio, por outro, com a assunção de novas funções no seio do sector de trabalho, por exemplo funções de sub-empregado, de chefe de equipa ou de encarregado é natural que, os cabo-verdianos, tal como outros grupos de imigrantes, geralmente prefiram empregar migrantes do seu próprio país que, como eles, vêm de um ambiente semelhante, partilham a mesma cultura e o

---

(ideológicas, classistas, de status, género, geracional)” (Pires 2003: 100) numa definição que se apresenta adequada ao nosso estudo.

---

mesmo idioma, aproveitando, deste modo, as externalidades da rede para potenciar o seu próprio papel (Baganha *et al.*, 2002, Góis, 2000). Na sequência deste facto, uma sub-economia emerge tendo como propósito exclusivo prover serviços para migrantes ou migrantes para novos serviços, reproduzindo e ampliando a própria rede em que se inserem (Góis, 2006). O alargamento da indústria das migrações aos contextos do país de destino, a rede social migratória prolongada no tempo, estende, neste caso, a lógica interna da transição migratória por um período indefinido criando sinergias potencialmente negativas (Murray, 2005).

*A rede social de inclusão acaba por ser, em alguns casos, uma rede social de exclusão, impedindo o acesso a novos sectores, novas profissões e a uma ascensão social na sociedade de destino (Waldinger, 1997). Este paradoxo tem, como é óbvio, implicações na integração social dos cabo-verdianos em Portugal. Destacando esta singularidade, sublinhamos os riscos de uma concentração laboral, sectorial ou de incorporação num momento de crise económico-financeira que, precisamente, os afecta. O excessivo “nos ku nos” pode, deste modo, retroagir negativamente sobre o próprio grupo que pretendia defender. O conceito de fechamento social de Weber aliado ao de capital social étnico [negativo neste caso] de Bourdieu, Putnam ou Coleman, ganha aqui uma aplicabilidade conceptual numa situação de estudo diversa (Portes, 1998). Esta constitui a nossa sexagésima-nona tese.*

### ***Concentração espacial e fechamento social***

Em termos de dispersão espacial, a sua implantação geográfica, particularmente na Área Metropolitana de Lisboa revela ainda hoje uma elevada concentração capaz de gerar o que os geógrafos entendem por segregação espacial (Jackson e Smith, 1981, Mik, 1980, Robinson *et al.*, 1981). Nas palavras de um dos entrevistados há como que fronteiras traçadas que vão além do simbólico:

“(…) a segregação espacial também tem expressão. E, portanto, é fácil, desta rua para lá é outro mundo e desta rua para lá as regras também são outras, claro. E então, isto quer... isto cria um grande problema, que as associações de imigrantes já têm chamado a atenção das autoridades para isso, porque, digamos, pode levar a situações mais graves, de relacionamento, de desconfiança em relação à Polícia em geral. Nalguns casos mais, noutras casos menos. Mas num caso típico que é, por exemplo, o da Amadora, nesses bairros da cintura de Lisboa, na fronteira de Lisboa-Amadora, tem um contencioso permanente com a Polícia. Que, por vezes, a polícia entra lá de metralhadora, entra nos bairros de

---

metralhadora e de carros à bola, leva tudo o que apanha, tudo o que estiver na rua e lhe apareça à frente, leva. Porquê ? Porque está num território onde a regra é essa, e do outro lado a relação é... é exactamente igual. Portanto, a Polícia não representa a Justiça nem representa a Ordem Pública, nem representa a Autoridade, representa a violência pura e simples e indiscriminada” (in Entrevista #10).

A imigração cabo-verdiana concentrou-se inicialmente em bairros degradados que se desenvolveram no período que vai de meados dos anos 70 a meados dos anos 90, sobretudo nos concelhos da Amadora e de Oeiras sendo muitos destes imigrantes e seus descendentes realojados em bairros de habitação social nos mesmos concelhos (Gomes, 1999).

Os distritos de Lisboa e Setúbal mantêm uma constante em torno dos 85% a 90% da população cabo-verdiana total, surgindo o Algarve como segunda região de fixação. Com dimensões mais reduzidas surgem grupos de cabo-verdianos no Porto, em Braga, no litoral alentejano ou em Coimbra. Esta concentração geográfica condensa as vantagens e as desvantagens de um prolongamento do arquipélago na Europa. Portugal (sobretudo AM Lisboa) surge como uma continuidade simbólica em relação ao arquipélago de origem e é mais uma ilha no “arquipélago migratório”<sup>403</sup>. No entanto este arquipélago é, necessariamente vivido de forma diferenciada pelas diferentes gerações. Veja-se, a este propósito, o extracto de uma entrevista onde se descreve o diferente que é viver nos subúrbios para duas diferentes gerações:

“Menos metidos na sociedade em geral, digamos, esses estão separados fisicamente da cidade e fazem toda a sua vida no exterior dessa sociedade. Os seus filhos cruzam... entram... interagem muito mais facilmente. Porque saem... vão-se divertir... andam mais na cidade há, digamos, uma das características ou diferenças entre essas duas gerações é que há imigrantes que estão aqui há 25 anos, como eu conheço casos, até muitos, que estão aqui há 25 anos em Lisboa, e conhecem 3 carreiras de autocarro, três. E se lhes pedires para apanharem uma quarta carreira de autocarro já não... Enquanto os seus filhos obviamente já não, já conhecem a cidade, andam na cidade e, portanto, entram mais em contacto e estão também mais expostos a situações de confronto, nomeadamente quando se trata de confronto com os meios legais, com a polícia ou com outros grupos...” (in Entrevista #10).

---

<sup>403</sup> Neste caso, confirma-se a caracterização de Portugal, sobretudo a Área Metropolitana de Lisboa, como centro de circulação, plataforma giratória ou como ponto de mobilidade para muitos cabo-verdianos que poderão estar “em França ou na Holanda e passaram por Portugal à procura pela vida” (in Entrevista #18), ou seja, Portugal é visto aqui também como porta de entrada ou como a forma mais fácil de entrar na Europa.

---

Em Portugal, os jovens dos “bairros cabo-verdianos”, sobrepondo sociabilidades familiares, de amizade e de vizinhança, criam uma grande densidade de relações intracomunitárias (Machado, 2002: 230) que, objectivamente influem na sua percepção do “outro” de fora do bairro, isto é, da sociedade dominante como se percebe do extracto de entrevista transcrito mas que, ao mesmo tempo, modifica também a construção social da realidade (deles e dos “outros”). A identidade não se constrói sem uma referência ao(s) outro(s) com quem o grupo mantém relações ambivalentes de confrontação, de antagonismo ou de oposição. A identidade étnica ou, em sentido abrangente, a identidade social é, neste contexto, uma identidade situacional, contextual, depende das relações que mantêm com o(s) outro(s). Para Banton é mais do que isso, passa pela compreensão das tensões sociais da identidade correntes das disputas pelas diferenças, isto é, é a forma como estas são percebidas pelos grupos (que são definidos e se definem a eles próprios como) diferentes em termos étnicos (Banton, 2000: 536).

A origem comum é geralmente apresentada em termos de ancestralidade e é entendida como justificação dos traços culturais partilhados. Através de uma narrativa mítica reificam-se e substancializam-se certas qualidades e atributos como se de características inatas se tratassem. A crença numa origem comum naturaliza certos atributos como a cor da pele, a religião ou religiosidade, a língua ou, até mesmo, a vinculação a um território (Wimmer, 2007). Importa ainda sublinhar que esses atributos podem também ser manipulados nas acções quotidianas e, sobretudo, nas apresentações para “os de fora”, para os “outros”, com o objectivo de (re)criar o mito da origem comum. Tal como descrevemos já para os casos da Argentina e EUA, a percepção de actos de discriminação, por exemplo, pode ter (tem) como consequência obrigar o grupo a fechar-se no seio de uma comunidade “étnica”, incentivando ao mesmo tempo os contactos e o reforçar dos laços com as comunidades de origem como forma de fuga a uma dupla discriminação e isolamento social. *O fechamento social em torno do “grupo étnico” no arquipélago migratório, pode ser uma das dimensões de uma etnicização reactiva (face ao “outro”) que acaba por gerar uma identificação forte com o grupo e, neste caso, uma “identificação étnica”. Esta constitui a nossa septuagésima tese.*

---

## **Cabo-verdianos em Portugal: a actualidade vivida**

A questão da identidade cabo-verdiana tem justificado um significativo interesse e análise de múltiplos autores cabo-verdianos e de países terceiros (e.g. Halter, 1993; Saint-Maurice, 1997; Chalinor, 1997; Góis, 2002; 2006), devido à complexidade que caracteriza a realidade nas comunidades de origem cabo-verdiana na emigração e, bem assim, à própria complexidade da sociedade cabo-verdiana arquipel. Estudos sobre cabo-verdianos e descendentes em Portugal, sobretudo na Área Metropolitana de Lisboa, revelam modos de auto-classificação adoptados por esses indivíduos variando-se do cabo-verdiano ao português e muitas vezes, especialmente entre os descendentes, utilizando vocábulos compostos como “lusó-africano”, “afro-lusitano”, “euro-africano”, “afro-português” etc. (Malheiros, 2001; Saint-Maurice, 1997; Gomes, 1999; Barbosa, 2006).

A partir de uma análise das entrevistas, sobretudo das questões centradas nas características das migrações cabo-verdianas contemporâneas para Portugal, podemos constatar uma convergência no que respeita a problemática da emigração cabo-verdiana e da existência de uma segmentação social marcada. Como afirma um dos entrevistados:

“A sociedade civil cabo-verdiana na diáspora é complexa. Desta distinguimos, num primeiro período da história, maioritariamente trabalhadores da construção civil, empregadas domésticas, doentes evacuados e uma nova vaga de emigrantes, aqueles que utilizam o país de acolhimento, como ferramenta académica para o seu desenvolvimento” (in Entrevista #40).

A representação da migração cabo-verdiana em Portugal surge claramente diferenciada. Surge composta, essencialmente, por dois estratos sociais distintos. Num trabalho de 1993, antes, portanto, do grande fluxo migratório cabo-verdiano dos anos 90 e da última década, Ana de Saint-Maurice relatava a existência de claras distinções entre uma classe social que caracterizaria como classe média (imigrada logo após o processo de descolonização, caracterizada por um discurso identitário de classe) e uma classe social baixa (imigrada mais recentemente, caracterizada por um discurso identitário étnico) num exemplo claro de uma bipolarização existente no interior da comunidade (Saint-Maurice, 1993: 403). Trata-se de assumir a existência de efeitos diferenciados “a classe média tende a dividir-se entre o grupo dominante e o seu



---

grupo étnico, o que origina situações de conflitos de identidade” (Saint-Maurice, 1997: 24)<sup>404</sup>.

Luís Batalha chamou-lhes dois mundos sociais distintos mas, a nosso ver, trata-se de uma extrapolação algo exagerada. Trata-se, na verdade, de um mesmo mundo social mas segmentado em termos de estatuto, classe social e outras características diferenciadoras. Estes dois segmentos serão de facto quase bi-polares: num dos extremos as elites cabo-verdianas que se definem pela posse de capital social, capital cultural, capital humano e capital económico relativamente elevado, e, num outro extremo, indivíduos desapossados da maior parte destes capitais (Bourdieu, 1979a, Portes, 1998). Devemos realçar, no entanto, a mobilidade social potencial existente entre estes segmentos obtida, no caso cabo-verdiano, através da aquisição de qualquer destes capitais (AA.VV, 1989) e imediatamente apreendida e integrada pelo grupo. A via de obtenção de capital humano através da educação é, porém, aquela que parece ser a de maior sucesso (Casimiro, 2008) e, inversamente, a sua não obtenção a que provoca um inserção social de menor sucesso. Voltaremos a esta temática quando abordarmos a segunda geração<sup>405</sup> um pouco mais adiante neste trabalho.

### ***Entre três grupos e cinco tipos: Cabo-verdianos em Portugal***

Ana de Saint-Maurice, em diversos textos ao longo da década de 90 (1993, 1994 e 1997), mostrou como a imagem que os imigrantes cabo-verdianos em Portugal têm de si próprios, decorre de factores como o lugar que ocupam na estrutura social da sociedade de acolhimento, lugar esse que é dependente de várias circunstâncias quer no momento de chegada, quer ao longo do processo de fixação (trajectória social), bem como, através da trajectória migratória de que foram protagonistas (Saint-Maurice, 1993 e 1994 e 1997). A imagem colectiva auto-percepcionada corresponde, porém, a diferentes realidades vividas e estas últimas, muitas vezes, constituem a base para a diferenciação em tipos-ideais que nos permitem uma complexificação analítica desta realidade.

---

<sup>404</sup> Nesta nova configuração (migratória), a classe média cabo-verdiana em Lisboa, que tem origem na "classe intelectual crioula" (Saint-Maurice 1993, Anjos 2002) vai desempenhar um papel importante na definição dos referentes identitários do grupo de imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes. É esta classe média que vai ajudar as elites literárias e culturais a reivindicarem a sua caboverdianidade, uma cultura de carácter homogéneo e universal que não se pode integrar dentro dos referentes identitários de outros grupos originários de África (Anjos 2002).

<sup>405</sup> Podemos definir como sendo de “segunda geração” de imigrantes todas as crianças nascidas no país de acolhimento dos pais, ou com pelo menos um dos pais nascido no estrangeiro, ou crianças nascidas no estrangeiro que foram para o país de acolhimento antes dos doze anos de idade. Cf. Portes e Zhou, 1993; Alba e Nee, 1997; Gans, 1997.

---

É neste trabalho de construção de uma tipologia que podemos destacar entre os migrantes cabo-verdianos em Portugal três grandes grupos que darão origem a cinco tipos distintos de migrantes cabo-verdianos, a saber:

A) Um grupo com baixo nível socioeconómico, constituído pela grande massa de trabalhadores “desqualificados” que chegaram em Portugal em dois períodos: um grupo de trabalhadores para colmatar a falta de mão-de-obra devido à emigração portuguesa e a guerra colonial; outro grupo de trabalhadores que veio após os anos 80 na tentativa de obter os seus meios de subsistência e melhorias das condições de vida<sup>406</sup>.

B) Um outro grupo de migrantes, de nível socioeconómico mais elevado, é composto por funcionários administrativos e profissionais liberais, e se subdivide em duas situações:

(i) imigrantes vindos directamente de Cabo Verde no período anterior a 1974 para estudar, mas que acabaram por exercer as suas profissões em Portugal e permanecer no país; e

(ii) migrantes, sobretudo funcionários, que vêm das ex-colónias com a independência de Cabo Verde.

Boa parte dos elementos deste grupo encontra-se numa posição socioeconómica e jurídica privilegiadas em relação aos elementos do primeiro grupo, uma vez que possuem a nacionalidade portuguesa. Normalmente, vivem espacialmente dispersos diluindo-se na sociedade portuguesa, residindo em alojamentos de zonas onde não há uma grande concentração de população de origem estrangeira<sup>407</sup>.

C) Importa ainda referir um último grupo, minoritário mas em crescendo, os estudantes, que procuram as estruturas de ensino em Portugal, principalmente as Universidades e Institutos Politécnicos, como um grupo distinto e com características próprias.

De acordo com os entrevistados parece haver um aumento de fluxo de estudantes que se transformam em imigrantes (quer pelo prolongamento da estadia após a conclusão da formação, quer pela compatibilização de uma actividade laboral com os estudos). Estes imigrantes funcionam como mediadores no seio dos diferentes tipos de

---

<sup>406</sup> Como refere um dos nossos entrevistados: “o cabo-verdiano emigra para resolver os seus problemas económicos” (in Entrevista #14).

<sup>407</sup> Em alguns casos pode até haver uma afirmação de “não identificação como imigrantes, não contrariando a ideia de pertença cabo-verdiana” mas partilhando uma dupla pertença portuguesa e cabo-verdiana (in Entrevista #15).

---

migrantes cabo-verdianos e, também, na relação entre o país de origem e de destino. Esta última característica leva-os, muitas vezes, a alternar períodos de estadia em Cabo Verde com períodos de estadia no país de destino, possibilitando uma mudança na abordagem do conceito de fuga de cérebros para o conceito de circulação de cérebros com o potencial que tal facto possibilita. No conceito de circulação há um enfoque maior no próprio actor que é o imigrante, que circula entre vários países, levando consigo competências, e acentuando a ideia de um transnacionalismo potencial (Góis, 2005 e 2006, Góis e Marques, 2006 e 2007).

Da breve descrição histórica exposta acima resulta que a comunidade cabo-verdiana actualmente residente em Portugal é o resultado de um somatório de sucessivos fluxos, com diferentes histórias de inserção socioeconómica. Se, como descrevemos anteriormente, o primeiro fluxo teve origem nos anos 60, foi nas décadas posteriores que a comunidade se desenvolveu<sup>408</sup>. A partir dos anos 80, Portugal incorpora simultaneamente pelo menos cinco tipos diferentes de migrantes cabo-verdianos:

1. Um primeiro tipo de migrantes laborais com entrada em Portugal antes de 1974/75<sup>409</sup> e que, em virtude das alterações legais, podem possuir ou não a nacionalidade portuguesa e podem possuir ou não cumulativamente a nacionalidade cabo-verdiana – a estes migrantes chamaremos migrantes convidados;

2. Um segundo tipo de migrantes cabo-verdianos, fruto de um retorno à «pátria» (ou de repatriamento) ou de um processo de reunião familiar com imigrantes do primeiro tipo, da mesma forma que os anteriores, em virtude das alterações legais, podem possuir (ou não) a nacionalidade portuguesa e, cumulativamente, podem possuir (ou não) a nacionalidade cabo-verdiana – a este segundo tipo de migrantes

---

<sup>408</sup> Após um primeiro fluxo de migrantes laborais, com base neste primeiro fluxo, e de forma ininterrupta, o volume da população de origem ou ascendência cabo-verdiana em Portugal, foi crescendo até à actualidade. Este incremento teve, contudo, ritmos diferenciados ao longo deste período, correspondendo a diferentes sub-ciclos da emigração cabo-verdiana para Portugal dependentes, designadamente, da evolução da economia portuguesa e/ou das mudanças verificadas ao nível do enquadramento legal da entrada e permanência de estrangeiros em Portugal. Sabemos hoje que o número de migrantes cabo-verdianos depende, dadas as possibilidades mínimas existentes para uma migração legal, da política de atribuição de vistos de entrada no país (nomeadamente dos vistos de curta duração) e das possibilidades que existem de permanecer depois de este expirar. Neste sentido, o poder de atribuição de vistos reside nos serviços consulares portugueses poder esse que, como sabemos, não é totalmente uniforme entre os diversos consulados espalhados pelo mundo. Estas matérias, no entanto, estão ainda muito pouco estudadas de forma sociológica e, por outro lado, não existe a possibilidade de cruzar o número de estrangeiros residentes (legais ou ilegais) com as estatísticas de atribuição de vistos ao nível consular o que permitiria detectar o que Baganha (1997) tipificou como "overstayers". Para complicar esta realidade é de salientar que, dada a inexistência de controlo nas fronteiras terrestres, um candidato a imigrante em Portugal pode usar de uma estratégia de entrada - com visto de curta duração- num terceiro país do espaço Shenghen e, a partir deste, entrar em Portugal. Claro que esta lógica também é válida em sentido contrário (Baganha et al., 1999: 148-154).

<sup>409</sup> Existe, pelo menos desde a II guerra mundial uma migração de cabo-verdianos inactivos que vêm para Portugal como estudantes do ensino secundário e/ou do ensino superior e, mais recentemente, de migrantes que vêm para Portugal ao abrigo de acordos de cooperação, designadamente na área da saúde, e que, por motivos vários, vão ficando (Expresso, 25/11/2000). Muitos destes inactivos, designadamente os estudantes, entram no mercado de trabalho pelo seu lado informal e vão exercendo pequenos jobs (ex. Macdonalds) enquanto permanecem em Portugal.

---

chamaremos retornados/repatriados cabo-verdianos; grupo, de nível socioeconómico mais elevado, é composto por uma boa parte de funcionários administrativos e profissionais liberais. Subdivide-se em duas situações: imigrantes vindos directamente de Cabo Verde antes de 1974 e imigrantes que vieram das ex-colónias portuguesas com a independência de Cabo Verde. Este grupo encontra-se em posições, socioeconómica e jurídica, privilegiadas, em relação aos elementos dos outros grupos;

3. Um terceiro tipo de imigrantes cabo-verdianos que vieram para Portugal como trabalhadores, maioritariamente desqualificados ou semi-qualificados, possuem a nacionalidade cabo-verdiana, embora um crescente número de entre eles se tenha vindo, entretanto, a naturalizar portugueses. A este terceiro tipo chamaremos – imigrantes laborais cabo-verdianos. Com níveis de escolaridade baixos e com uma grande parte desses indivíduos a passar vários períodos em situação ilegal, encontram-se em situação de fragilidade social. Esses trabalhadores cabo-verdianos inseriram-se na construção civil e obras públicas ou serviços domésticos, calceteiros, recolha de lixo, jardineiros, aplicação do asfalto, ajudante de cozinha, peixeiras ambulantes, etc., auferindo salários baixos (inferiores à média salarial portuguesa). Na sua grande maioria estes migrantes concentram-se na Área Metropolitana de Lisboa (Saint-Maurice, 1997: 49)<sup>410</sup>;

4. Um quarto tipo, um grupo simbolicamente importante, constituído por indivíduos que vieram para Portugal frequentar estabelecimentos de ensino, normalmente no Ensino Superior, e que por aqui permanecem por um tempo mais ou menos longo. São estudantes do liceu ou universitários, que procuram nas estruturas académicas portuguesas mais valias para o seu futuro profissional. A este tipo chamaremos estudantes e quadros e cabo-verdianos.

5. Para além de todos estes tipos de imigrantes de primeira geração, existe já uma segunda, terceira e uma quarta geração de indivíduos de ascendência étnica cabo-verdiana, descendentes de todo ou qualquer dos tipos anteriores, que podem ou não

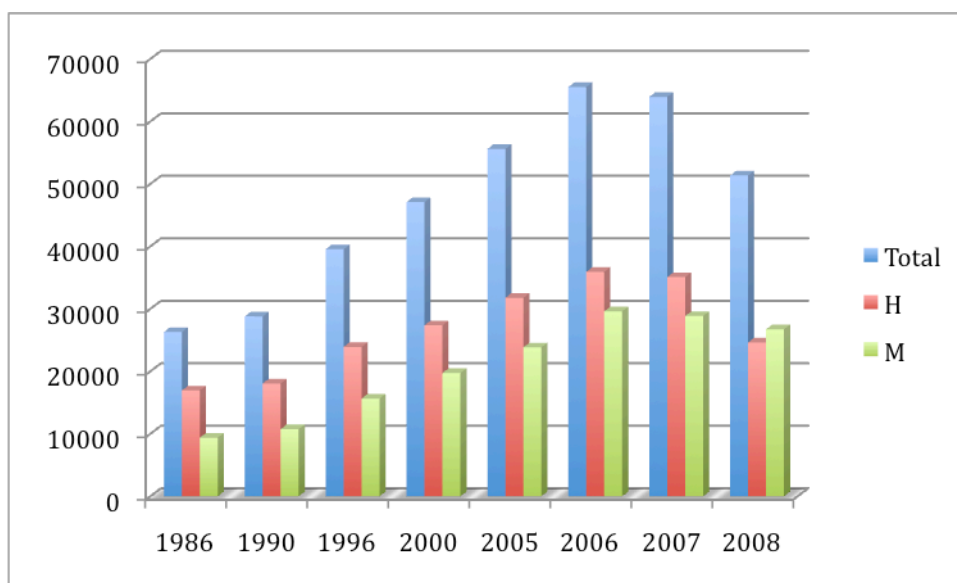
---

<sup>410</sup> Portugal estabeleceu o primeiro acordo de migração temporária com Cabo Verde em 1997. Pode dizer-se que este instrumento representa o início da construção de políticas migratórias específicas, directamente ligadas à migração circular para Portugal e/ou migração temporária em Portugal. O protocolo sobre emigração temporária de trabalhadores de Cabo Verde para Portugal (Decreto-Lei n.º 60/97, de 18 de Fevereiro de 1997), aplicava-se aos trabalhadores de Cabo Verde que, mediante contratos pré-estabelecidos e devidamente registados pelo Ministério do Emprego e Solidariedade Social de Portugal, se estabelecessem no país por períodos limitados de tempo para desenvolver a sua actividade profissional como trabalhadores por conta de outrem. Na prática tratou-se de um protocolo pioneiro, destinado a suprir necessidades temporárias de mão-de-obra em Portugal, que possibilitava o acesso a um visto de trabalho por um ano, renovável até ao máximo de três anos, representando, à época, um avanço factual face à legislação então em vigor. Este protocolo foi revisto e actualizado no âmbito da Parceria para a Mobilidade estabelecida entre Cabo Verde e a UE em Junho de 2008, visando continuar a promover a admissão de certas categorias de trabalhadores cabo-verdianos, nomeadamente a título temporário e numa óptica de migração circular. Complementarmente, na operacionalização desta parceria, foi celebrado um instrumento bilateral de cooperação entre o IIEFP de Portugal e o seu homólogo de Cabo Verde, com o objectivo de simplificar e de reforçar a eficácia dos procedimentos de migração laboral.

possuir a nacionalidade portuguesa dependente de um conjunto complexo de circunstâncias. A este tipo chamaremos de descendentes de cabo-verdianos. Na sua maioria, nasceram em Portugal embora nem sempre possuam a nacionalidade portuguesa. São conhecedores da cultura cabo-verdiana e na maioria são falantes do crioulo, sobretudo no seio das populações dos bairros na Área Metropolitana de Lisboa.

Em termos estatísticos a população estrangeira de nacionalidade cabo-verdiana residente em Portugal tem vindo a crescer de forma contínua desde os anos 90 com uma inflexão nesta tendência em anos mais recentes explicada, em boa parte, pelo acesso à nacionalidade portuguesa por uma parte dos cabo-verdianos residentes.

**Figura 7.1: População estrangeira residente em Portugal com nacionalidade cabo-verdiana, segundo o sexo**



Fonte: Estatísticas Demográficas, INE, vários anos.

### **Caixa 7.2 Portugal país de imigração (anos 90)**

Uma população imigrante visível, com um número significativo e diversificado de imigrantes é um fenómeno recentíssimo em Portugal. De facto até meados dos anos de 1970, o número de estrangeiros residentes em Portugal era aproximadamente de trinta mil e a maioria ou era de nacionalidade Espanhola ou eram descendentes de emigrantes portugueses, que durante o período de emigração tinham adquirido a nacionalidade do país de acolhimento, nomeadamente Brasil, França ou Alemanha.

Esta situação mudou drasticamente a seguir à Revolução de 1974 e subsequente independência das colónias portuguesas em África. Durante este período de transição, aproximadamente meio milhão de nacionais portugueses regressaram a Portugal, esta população regressada é usualmente referida como “os retornados”. Dada a necessidade de clarificar a sua pertença nacional, a Lei 308 – A/75 (24 de Junho) estabeleceu que só os retornados que não eram de ancestralidade africana tinham direito à nacionalidade portuguesa<sup>411</sup>. A consequência directa desta lei foi a perda da nacionalidade portuguesa por parte de um número substancial de retornados e por alguns residentes em Portugal naturais dos novos países africanos de língua oficial portuguesa. Formavam-se assim e de uma forma retroactiva, as primeiras comunidades imigrantes com algum significado numérico, comunidades que, devido ao processo de reunificação familiar e de formação de novas famílias, registaram um crescimento ininterrupto nos anos seguintes. Assim, em 1985, o número de estrangeiros legalmente residentes no país era de 79.594, dos quais 44 por cento tinha a nacionalidade de um país africano de língua oficial portuguesa (PALOP).

Em 1986, Portugal entrou para a Comunidade Económica Europeia (CEE), factor que promoveu a transferência de avultados montantes financeiros da CEE para Portugal, referimo-nos aos chamados fundos estruturais de coesão. Nos anos seguintes a maioria destes fundos foram aplicados em infra-estruturas de comunicação (pontes e auto estradas), edifícios e equipamentos públicos e recuperação urbana. Todo este investimento em obras públicas e construção civil provocou um continuado aumento da procura de mão-de-obra para este sector o que atraiu novos imigrantes dos PALOP, particularmente de Cabo Verde.

Apesar do acentuado crescimento verificado no sector da construção civil e obras públicas, que gerou um número muito significativo de novas oportunidade de emprego para trabalhadores não qualificados ou pouco qualificados e do significativo crescimento económico em actividades do terciário, como seja por exemplo a banca, o imobiliário, o marketing, e a informática, que atraiu sobretudo imigrantes altamente qualificados provenientes da Europa Ocidental e do Brasil, o número de imigrantes em Portugal permaneceu relativamente baixo até á viragem do milénio. De facto, em 1999, viviam em Portugal 190.896 estrangeiros com residência legal, o que representava menos de 2 por cento do total da população residente dos quais. No censos de 1981 são detectados residindo em Portugal 18.557 nacionais de Cabo Verde a que se somam 9.148 indivíduos com naturalidade cabo-verdiana totalizando 27.705 indivíduos cabo-verdianos (França, 1992: 106). O Recenseamento Geral da População e Habitação de 1991 recenseou respectivamente 15.714 cabo-verdianos e 15.361 portugueses de naturalidade cabo-verdiana. No mesmo ano o SEF recenseada pelo SEF era de 29.743 cabo-verdianos. Em 1998 o INE estimava uma população de 42.001 e o SEF em 1997 recenseava 39.789 cabo-verdianos legalizados (a que acresciam 6.872 processos pendentes decorrentes da regularização de 1996).

### **Comunidade ou Comunidades: o que une e o que separa**

Sendo a mais antiga das migrações laborais para Portugal, a imigração cabo-verdiana foi a primeira a sedentarizar-se e, igualmente, “a primeira a aporuguesar-se, por via das naturalizações crescentes, das socializações secundárias dos mais novos, dos casamentos mistos e de outros processos de socialização cultural” (Machado, 2009:

<sup>411</sup> Houve muitas excepções a esta regra, particularmente no caso de residentes africanos que reivindicassem uma forte ligação a Portugal e um claro desejo de se tornarem portugueses.

---

135). Tão cedo como em 1993 Ana de Saint-Maurice relatava já a existência junto dos cabo-verdianos em Portugal de claras distinções entre uma classe social média - imigrada logo após o processo de descolonização, caracterizada por um discurso identitário de classe - e uma classe social baixa - imigrada mais recentemente, caracterizada por um discurso identitário étnico (Saint-Maurice, 1993: 403). Mais do que uma comunidade imigrante, concebida enquanto um todo homogêneo, formou-se em Portugal, ao longo de mais de quarenta anos, uma “população socialmente heterogénea”, cujas diferenças se traduzem, segundo Saint-Maurice, “não só na inserção, objectiva e subjectiva, na sociedade de imigração, como também na relação que os grupos de imigrantes estabelecem com o seu património cultural” (Saint-Maurice 1997: 34), relação esta que é visível tanto ao nível das práticas como ao nível do simbólico. Tal não significa, no entanto, que os cabo-verdianos em Portugal não partilhem alguns aspectos de uma identidade comum, mais geral e global, mutuamente entendida e aceite como especificamente cabo-verdiana e que, temos vindo a defender, deve ser conceptualizada como cabo-verdianidade.

De facto, apesar de serem frequentemente identificados como uma “comunidade”, grande e única (França *et al.*, 1992, Gomes, 1999), os cabo-verdianos que vivem em Portugal encontram-se dispersos por várias e diferentes pequenas comunidades, unidades grupais colectivas ou grupos sociais não totalmente integrados, cuja existência enquanto grupo social coerente se verifica sobretudo ao nível das vizinhanças de bairro, em termos espaciais, nos consumos culturais e na partilha em grupo de quantidades comparáveis de capital humano ou capital económico (Bourdieu, 1986). Vários estudos têm mostrado que o uso do conceito de comunidade tende a camuflar uma realidade muito pouco coesa e que entre os diferentes grupos existem significativas discontinuidades sociológicas e identitárias, nomeadamente cortes geracionais, cortes ao nível da posse de diferentes capitais e cortes nos tempos e modos das migrações que implicam a sua perda de coerência enquanto conceito de enquadramento (Contador, 2001, Machado, 2002). Para Luís Batalha (2008), com quem concordamos nesta análise, os cabo-verdianos em Portugal (tal como noutros destinos) têm a sua identidade organizada em torno de representações sociais que podemos resumir em quatro dimensões fundamentais com diferentes pontos de

---

intersecção entre si: (i) “raça/racialização”; (ii) “etnicidade/eticização”<sup>412</sup>; (iii) “educação”; e (iv) “classe/status social”.

**Figura 7.2: Dimensões constituintes da Representação da Identidade Cabo-verdiana em Portugal**

Raça / Racialização	Etnicidade / Etnicização
Classe / Estatuto Social	Educação

*Estas dimensões, combinadas, definem a sua posição social dentro da sociedade portuguesa e, nas suas próprias comunidades locais, entre eles mesmos (Batalha, 2008). Na prática, estas representações sociais constituem-se como indicadores de diferentes capitais possuídos (Bourdieu, 1986) e segmentam diferentes estatutos sociais (Tajfel, 1978, Weber, [1924] 1978). Esta constitui a nossa septuagésima-primeira tese.*

### **A estruturação da representação identitária**

No caso da identidade associada a grupos étnicos (ou a imigrantes e seus descendentes) os estudos sociológicos existentes em Portugal são também poucos, pouco aprofundados e empiricamente pouco sólidos. Para Ana Saint-Maurice, autora pioneira, no seu trabalho sobre a reconstrução identitária dos cabo-verdianos em Portugal, as identidades emergem da percepção da diferença que ocorre nos contextos de interacção com outros significativos, parceiros de interacção relevantes, membros do seu grupo ou do outro grupo (Saint-Maurice, 1997: 157). No caso dos imigrantes cabo-verdianos as relações afectivas e as memórias mantêm-se fortes. Numa dimensão da identificação do indivíduo com o grupo é possível fazer a distinção das formas e relações existentes com o passado na origem. Nesse eixo relativo às classes essas imagens revelam-se diferenciadas (Saint-Maurice, 1997) uma vez que “em relação à classe mais favorecida as memórias são mais positivas” (in Entrevista #17).

Esta visão ultrapassa a ideia da identidade com base na mera construção da diferença (Wimmer, 2007). Aproxima-se da ideia de fronteira tal como entendida em Barth (1969) mas, que, neste caso, é uma fronteira duplamente construída. De facto, nesta zona de fronteira (na zona limite), a intersecção de características constrói tanto o que

---

<sup>412</sup> Para Fernando Luís Machado: “Embora o conceito de ‘etnicidade’ não esteja ele próprio isento do risco de essencialismo, esse risco é [ainda] muito maior quando se usa conceitos como etnia, minoria étnica ou comunidade étnica” (Machado 2002: 4).



---

é comum como o que é distinto e, neste sentido, constrói os particularismos que formam as dimensões e indicadores da “identidade étnica cabo-verdiana”. Para o caso português, a “etnicidade” (ou etnia no original de Saint-Maurice<sup>413</sup>) e a “classe ou estatuto social” aparecem para a autora, como as principais dimensões que potenciam, (no confronto com o “outro”), essa diferenciação, fazendo emergir a noção de uma identidade social partilhada mas segmentada.

Num eixo relativo às classes sociais essas imagens revelam-se diferenciadas uma vez que “em relação à classe mais favorecida as memórias [ou referências em relação às raízes] são mais positivas” (in Entrevista #17). Contudo, nos bairros de habitação social, no seio de classes sociais mais desfavorecidas, são as tradições que são mantidas como “laços que colmatam lacunas de desfavorecimento social...” (in Entrevista #17) reforçando, deste modo, identificações inter-grupais a partir de construções relacionais já em Portugal.

Na verdade, Ana de Saint-Maurice não deixa de sublinhar as fronteiras existentes entre dominados e dominantes dentro do grupo, dando origem a “imagens diferenciadas” num eixo relativo à “classe social” que redimensiona a identificação com o grupo (Saint-Maurice, 1997). Para a autora aqueles que pertencem às classes mais altas salientam a sua “etnicidade” com orgulho (ser cabo-verdiano como factor diferenciador positivo), ao passo que ao nível comportamental salientam a semelhança com o grupo dominante da sociedade receptora. Já no caso dos cabo-verdianos de classes mais baixas estamos perante um processo de diferenciação quer ao nível das representações e dos comportamentos, relegando-os para uma situação de exclusão social (ser cabo-verdiano como factor diferenciador negativo).

Num contexto da identificação do indivíduo com um grupo mais vasto é possível fazer várias distinções de acordo com estas dimensões. A educação, como referimos anteriormente, tem, potencialmente, o papel mais importante na estruturação identitária, operando tanto de forma objectiva como subjectiva, sendo reconhecida intra grupo, pelos cabo-verdianos, como um potencial factor de diferenciação social (Casimiro, 2008).

---

<sup>413</sup> Ao assumir uma “etnia” como variável pré-existente Saint-Maurice demarca-a sem contudo a definir, “ou, pelo menos, se a define não é suficientemente esclarecedora na sua operacionalização.

---

As dimensões de “raça/racialização” e “etnicidade/eticização”, na sua subjectividade de referenciação, operam de forma subtil, não sendo impostas de fora pela sociedade portuguesa em geral (em Portugal, ao contrário dos EUA, não há quotas para “raças” ou “etnicidades”), e actuam mais a partir dos próprios actores cabo-verdianos do que a partir do exterior, uma vez que a sociedade portuguesa não possui regras legais nem normas sociais claras que reforcem uma organização “racial” e “étnica” das identidades que co-habitam em Portugal (Batalha, 2008, Cabecinhas, 2002). Para os cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes as relações afectivas e as memórias mantêm-se fortes em relação ao país de origem ou país de origem ancestral.

Numa dinâmica de (re)construção identitária a migração de Cabo Verde para Portugal surge como um processo extremamente relevante uma vez que coloca os elementos da identidade dos grupos migrantes em confronto com um conjunto de valores e práticas diferentes, associados ao país e à sociedade de destino (Calhoun, 2001). Estrategicamente essas identidades vão sendo activadas pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na acção. José Manuel Mendes refere-se ao papel essencial do diálogo com os “outros” na construção da consciência de cada indivíduo, produzido na intersecção de forças *centrípetas* (necessidade de se ligar ao “outro”) e *centrífugas* (necessidade de diferenciação do outro) (Mendes, 2001) num processo em que afirmação e contradição se sobrepõe a todo o tempo numa dimensão que importa aqui sublinhar.

De facto, em Portugal como em outros locais, as identidades reconstroem-se em resultado de múltiplos processos sociais de interacção, de inserção nos contextos locais e de integração das características do “outro” com que se inter-relacionam. O contexto da produção desta “etnicidade” é, no caso de Portugal, o da relação com outros grupos (e.g. portugueses e outros imigrantes) e as construções identitárias são eminentemente dinâmicas e evolutivas. Como afirma uma entrevistada:

“Eu sou cabo verdiana e sou portuguesa por isso quando digo “nós” é mais complicado. Ser cabo verdiana em Portugal é ter a minha cultura, as minhas raízes num outro país. É levar esta bagagem para um outro sítio. Há aquele sentimento de pertença... é diferente” (in Entrevista #22).

A cultura cabo-verdiana e a cultura portuguesa constituem, em geral, os dois pólos de agregação, de identificação para os descendentes de cabo-verdianos em Portugal que,

---

como em tantos outros casos, também estão *in-between* numa situação de “estar sobre a fronteira”. Nestes casos a dificuldade de uma definição mono-identitária exclusiva implica que estes descendentes de migrantes cabo-verdianos vivam num espaço de contradições identitárias potenciais em zonas de fronteira entre espaços sociais distintos (Friedman, 2001). *Esta fronteira é um espaço social que se define pela inclusão-exclusão (de um lado e do outro) em que tanto separa como agrega em que define e impõe situações de semelhança ou de diferença, em que pode ser (é) um lugar de fusões, crioulizações ou hibridismos capazes de configurar novas formas identitárias (Nunes, 1997). A presença nesta zona de fronteira torna muitos dos descendentes na personificação do “homem marginal” de que falava Robert E. Park na Chicago de há cem anos. Esta constitui a nossa septuagésima-segunda tese.*

Como descrito atrás, são diversas as formas de os migrantes e seus descendentes se relacionarem com o seu país de origem ou de origem ancestral, (quer em termos de práticas objectiváveis, quer em termos emocionais ou simbólicos), assim como são diversos os graus com que os diferentes grupos de migrantes e seus descendentes se envolvem nestes relacionamentos, como vimos anteriormente no caso dos EUA. A manutenção de relações dos migrantes com o país de origem constitui uma característica comum à generalidade dos processos migratórios mas as escalas de intensidade destes relacionamentos permitem conceptualizar as suas diferenças<sup>414</sup>. Tomadas em conjunto, as actividades transnacionais dos migrantes mostram claramente que o seu envolvimento é, à excepção de práticas específicas (como, por exemplo, o envio de remessas), muito limitado e, com frequência, apenas esporádico<sup>415</sup>. Dedicaremos, em seguida, alguma atenção a estas práticas transnacionais a partir da análise do caso português<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> Cf. Góis, 2006 e 2008 e Malheiros, 2001.

<sup>415</sup> O estudo desta práticas torna clara a necessidade de desenvolver e aperfeiçoar os instrumentos a utilizar na medição de actividades sociais, económicas e políticas de cariz transnacional.

<sup>416</sup> Estudar o transnacionalismo a partir da análise das práticas que sustentam a caracterização de determinado movimento como transnacional torna evidente a dificuldade de generalizar a todos os migrantes o exercício de práticas transnacionais de intensidade semelhante. Como já reconhecido por outros autores (e.g. Portes, 1991, 2001), somente uma reduzida proporção de migrantes se envolve em práticas que se poderão considerar como transnacionais num sentido, por vezes, bastante lato.

### **Caixa 7. 3: Caracterização da amostra do Inquérito Quiet-P**

A distribuição por género dos inquiridos foi relativamente equilibrada. Contam-se, assim, 56% de homens e 44% de mulheres entre os respondentes ao inquérito Quiet-P.

O universo de respondentes para a presente investigação era dado por todos os indivíduos que se auto-identificassem como cabo-verdianos com mais de 16 anos de idade, residentes em Portugal. De acordo com esta premissa foram validados como respondentes todos os indivíduos nascidos até 1992. Do conjunto de entrevistados o mais velho nasceu em 1924 e o mais jovem em 1992. O ano médio de nascimento é 1984 e a moda 1987.

O grupo etário de maior expressão é dado por indivíduos entre os 25 e 29 anos de idades, agregando 22,7% dos casos. Segue-se o grupo dado por indivíduos entre os 30 e 34 anos de idade, que contempla 21,4% de inquiridos. Segue-se o grupo dado por indivíduos entre os 20 e 24 anos de idade (14,5%), 35 a 39 anos de idade (13,1%) e 40 a 44 anos de idade (12,5%). Em termos gerais, os dados obtidos apontam, claramente, para um perfil de imigração composto por sobretudo por jovens em idade activa. Nesse sentido, de referir que cerca de três quartos do total dos inquiridos (74,2%) se situam em idades compreendidas entre os 16 e os 39 anos, sendo que as restantes frequências (25,8% dos casos) se distribuem para as idades iguais ou superiores a 40 anos, observando-se um claro decréscimo a partir dos 45 anos.

Os cabo-verdianos que foram inquiridos neste estudo foram questionados sobre as suas habilitações literárias. Um pouco mais de metade dos inquiridos (51%) afirmou ter concluído o Ensino Secundário, 4%, concluiu o Ensino Básico e 3% o Ensino Primário, apenas 1 inquirido declarou ser analfabeto. A percentagem de indivíduos com o ensino superior são, também, relevantes, com 25% dos respondentes a darem conta de terem concluído uma licenciatura e 7% a situarem-se ao nível do ensino pós-graduado, 3% dos inquiridos completaram uma formação profissional ou tecnológica. Nesta questão as não respostas corresponderam a 7% do total.

No que diz respeito ao Estado Civil dos inquiridos o inquérito Quiet-P revela um enviesamento em favor dos indivíduos solteiros (84% do total) explicável pelo elevado número de estudantes inquiridos. Os indivíduos casados ou a viverem em co-habitação respeitam a 13% dos inquiridos restando cerca de 3% de divorciados e/ou viúvos. Cerca de 85% dos inquiridos vivem com os cônjuges/companheiros em Portugal.

Quanto à naturalidade dos inquiridos, 93% nasceu em Cabo Verde, 4% em Portugal e 3% num terceiro país. Quando aprofundamos a ilha de nascimento, 45% declaram ser naturais de Santiago, 20% de São Vicente, 11% de Santo Antão, 4% de São Nicolau, 4% do Fogo, 2% da Brava, 2% da Boavista, 2% do Maio, 3% de Lisboa e o remanescente ou não respondeu a esta questão (4%) ou teve naturalidades diversas que podem ser agregadas numa categoria outras (3%).

Quanto à naturalidade do Pai do inquirido, 93% era originário de Cabo Verde, 2% de Angola, 2% da Guiné Bissau, 1% de Portugal, 1% de São Tomé e Príncipe. Já no que respeita à naturalidade da mãe do inquirido, 96% era originária de Cabo Verde, 1% de Portugal, 1% de São Tomé e Príncipe e 2% tinha uma outra naturalidade.

No que respeita à nacionalidade dos inquiridos, 90% possui a nacionalidade cabo-verdiana, 9% detêm a nacionalidade portuguesa e 1% possui uma outra nacionalidade. De destacar que 11% dos inquiridos têm uma segunda nacionalidade, tipicamente a nacionalidade portuguesa mas tendo surgido casos de dupla nacionalidade cabo-verdiana e moçambicana, cabo-verdiana e Angolana e cabo-verdiana e Holandesa.

---

## ***As práticas transnacionais dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal e a sua ligação à construção da identidade “étnica” transnacional***

O transnacionalismo cabo-verdiano constitui-se através de múltiplas conexões entre o “aqui” e o “lá” (Waldinger e Fitzgerald, 2004), mesmo quando o “lá” é a terra nunca visitada dos pais, numa condição que constrói relações sociais para além das fronteiras dos Estados e faz evoluir estas identificações muito além do tempo presente<sup>417</sup>. Para compreendermos melhor a orgânica e importância das práticas transnacionais como indicador de um transnacionalismo activo é necessário alicerçar a sua persistência à sua sustentação através de densas redes que delas se alimentam e que, ao mesmo tempo, as suportam (Basch et al., 1994). O transnacionalismo, nesta sua vertente de ligação múltipla, constitui-se como um fenómeno distinto dos modelos tradicionais de adaptação dos imigrantes (assimilação ou multiculturalismo) (Portes, 1999: 132), privilegiando a ideia da dupla (ou múltipla) pertença e de um processo de interacção transnacional activo e frequente (Malheiros, 2001: 73). Vários trabalhos têm analisado, de modo mais ou menos aprofundado, a perspectiva das redes sociais estudando e aprofundando questões referentes ao transnacionalismo migrante mas o tempo passado sobre os primeiros estudos não é ainda suficiente para que seja possível ter uma visão da sua relevância em termos analíticos<sup>418</sup>.

O tipo de ligações e circularidade, aqui explicitamente assumida (entre os migrantes transnacionais e os Estados-nação referência), têm vindo a proporcionar a necessidade de reavaliação dos tradicionais conceitos de soberania dos Estados e dos conceitos de cidadania (partilhada ou múltipla). Através de uma intensificação das diferentes contribuições ou práticas transnacionais desenvolvem-se novas formas identitárias entre (e inter) migrantes. Estas formas identitárias surgem ancoradas (social, cultural e fisicamente) num espaço entre o país de origem, o país de destino e, no caso de Cabo Verde, outras ilhas do arquipélago migratório (Cohen, 1997a e 1997b, Tölölyan, 1996). Enquanto actividades transnacionais, encontramos polarizada a discussão entre diferentes actividades atribuídas ao transnacionalismo dos imigrantes e dos seus descendentes, bem expressa na dicotomia entre práticas desde a base (*from below*) e

---

<sup>417</sup> Vejamos alguns exemplos deste tipo de ligações transnacionais e como se objectivam através de práticas. Utilizamos nesta parte do trabalho, dados recolhidos directamente através do inquérito Quiet-P (ver caixa 7.3), dados resultantes das entrevistas realizadas e informação recolhida em fontes secundárias.

<sup>418</sup> Cf. Góis, 2005 e 2006, Guarnizo, 2002, Portes, 1997b, Portes et al., 1999b, Smith e Guarnizo, 1999, Vertovec, 2004, Vertovec e Cohen, 1999.

---

práticas deste o topo (*from above*) como oposição caracterizadora (Portes *et al.*, 1999b e 1999d, Smith e Guarnizo, 1999). Pode-se visualizar através do processo migratório cabo-verdiano para Portugal um conjunto de práticas transnacionais em múltiplos espaços (e.g. arquipélago de origem, país de destino e países terceiros) e, em segundo lugar, a importância da dispersão das famílias (enquanto actores transnacionais cabo-verdianas)<sup>419</sup> que, funcionando em rede interligada, sustentam esta circulação migratória cabo-verdiana. Vários estudos têm referido a existência de uma dispersão familiar cabo-verdiana por múltiplos países (França, *et al.*, 1992; Honório e Evaristo, 1999; Malheiros, 2001, Góis, 2002) e são múltiplos os indícios de que é esta dispersão familiar (num conceito de família não nuclear, portanto alargada) a base de sustentação da circulação migratória cabo-verdiana (Lobo 2006). A família constitui-se como um “quadro social de perpetuação e de reinvenção colectiva de uma identidade cultural” (Santos 2007).

Ao carácter limitado das práticas transnacionais há a acrescentar a variabilidade dessas mesmas práticas<sup>420</sup>. Trata-se de uma variedade que reflecte, sobretudo, o momento e o contexto em que se produziram as migrações, assim como as formas de participação dos migrantes na sociedade de acolhimento e nas suas diferentes esferas constituintes. A explicitação destas variáveis pode, assim, ajudar a compreender as suas variações e variedade interna. Relativamente ao primeiro conjunto de variáveis (momento e contexto da migração), é de realçar que os imigrantes cabo-verdianos em Portugal e as várias gerações dos seus descendentes são o resultado de diferentes fases migratórias e distintos ciclos de migrações. Em resultado deste facto, apresentam uma grande heterogeneidade e distintos modos de inserção em diferentes sistemas funcionais da sociedade portuguesa, diferentes estatutos sociais, pertença a distintas classes sociais e, como consequência, distintas práticas transnacionais<sup>421</sup>.

As entrevistas realizadas em Cabo Verde e em Portugal incidindo em três esferas de actividades transnacionais, numa tentativa de construir indicadores de transnacionalismo, permitiram conhecer com mais pormenor as experiências quotidianas e as representações que revelam a presença de algumas formas de práticas

---

<sup>419</sup> Já bem caracterizada por vários autores. Cf., entre outros, Bryceson e Vuorela, 2002, Carvalho, 2005, Évora, 2005, Fortes, 2005, Góis, 2008a, Marcelino, 2007.

<sup>420</sup> As práticas transnacionais detectadas distribuem-se por distintas esferas (e.g. política, cultural, económica, etc.), sendo que, como se compreende, por vezes as fronteiras entre estas esferas são fluidas e o enquadramento de uma determinada prática transnacional numa ou noutras das esferas questionável.

---

transnacionais e a sua sustentabilidade entre a comunidade cabo-verdiana em Portugal. Em primeiro lugar importa sublinhar que, na conceptualização que os entrevistados fazem do termo “transnacionalismo”, é notória uma compreensão focalizada sobre o indivíduo, que “se sobrepõe ao Estado” (in Entrevista #17), não se contentando com a pertença a “um único país” (in Entrevista #18), não se restringindo a actuação daquele à exclusividade territorial, isto é, revelando práticas e vivências em um ou mais países.

#### **Caixa 7.4: Transnacionalismo de género específico**

Ao longo dos últimos anos, como afirmámos, os fluxos migratórios cabo-verdianos começam a modificar-se, sobretudo no que diz respeito ao género, isto é, começa a haver mais mulheres migrantes em comparação com as décadas precedentes. A especificidades ligadas ao género podem ser encontradas, nomeadamente, na existência de um grupo composto, sobretudo, por mulheres, as rabadantes<sup>422</sup>, que circulam a uma escala transnacional, movendo-se essencialmente num mercado informal transnacional levando com eles produtos cabo-verdianos tradicionais para serem vendidos aos cabo-verdianos que vivem no estrangeiro, e trazendo de volta a Cabo Verde produtos de consumo de massa, bens que cobrem uma ordem larga de artigos (roupas, sapatos, electrodomésticos eléctricos, mas também jóia e bijutaria, ou comida e tabaco), e que, caso contrário, seriam inacessíveis à maioria das mais baixas classes sociais locais (Marques *et al.*, 2001).

Marzia Grassi (2003), no seu estudo sobre o comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde, encontra na diáspora cabo-verdiana uma dinâmica multiterritorial, estruturada em torno de redes identitárias e das solidariedades que se manifestam e se reinventam e de que as rabadantes são personagens principais. Trazem para Portugal produtos tradicionais para serem vendidos aos cabo-verdianos e levam para Cabo Verde produtos de consumo de massa (Marques *et al.*, 2000; Grassi, 2003).

No mundo social cabo-verdiano, as rabadantes são um exemplo de como os indivíduos actuam, muitas vezes assentando a sua actuação em bases informais, “num espaço local e global, recriando novos modos de globalização” (Grassi, 2003: 22). As rabadantes são importantes elos de ligação entre origem e destino porque, com os seus produtos permitem aos cabo-verdianos em Portugal manter vivos hábitos e costumes da origem (e.g. alimentação ou ritos) e funcionam, deste modo, como espaços de resistência à assimilação cultural e como espaço de formação de novas identidades híbridas no destino. Pese embora a sua natureza mercantil constituem-se como embaixadores da cultura material cabo-verdiana e como alicerces da identidade de origem transportada e consumida nos países de destino.

---

<sup>422</sup> São assim chamados em Cabo Verde as mulheres e os homens que fazem negócios no espaço de mercado que a ciência económica chama informal (Grassi, 2003). São actores que circulam frequentemente entre os vários países onde se encontram as comunidades cabo-verdianas, estabelecendo uma circulação de produtos tradicionais de Cabo Verde e mercadorias entre o arquipélago e a diáspora cf. Grassi, 2005.

---

Os empresários transnacionais tradicionais que circulam indistintamente entre as diferentes *comunidades* emigradas, o país de origem e terceiros países são um bom exemplo. As rabidantes (Marques *et al.*, 2000; Grassi, 2003) mulheres que circulam a uma escala transnacional, movendo-se essencialmente num mercado informal transnacional levando com elas produtos cabo-verdianos tradicionais para serem vendidos aos cabo-verdianos que vivem no estrangeiro, e trazendo de volta a Cabo Verde produtos de consumo de massa são disso um outro exemplo. Os músicos cabo-verdianos envolvidos em práticas transnacionais são um segundo exemplo a destacar já que “a música é inclusivamente um forte elo de ligação e expressão da transnacionalidade da sua cultura” (Esteves e Caldeira, 2000: 15). Mas há outros exemplos menos óbvios, apelidados por Meintel (2002) de novos transmigrantes, como os políticos transnacionais cabo-verdianos que circulam entre o país de origem e o exterior consoante a rotatividade dos partidos no governo ou na oposição.

Os cabo-verdianos migrantes e seus descendentes procuram, actualmente, aproveitar melhor o circuito de influências, de circulação de ideias e de informações para a sedimentação de uma cultura distinta em contextos de emigração em que o risco de assimilação cultural tende a ser forte. Os actores transnacionais (individuais ou colectivos) desenvolvem formas activas de participação em processos económicos, políticos, cívicos e culturais, simultaneamente no local, região ou país de origem (e.g. Cabo Verde), como no local, região ou país de destino. Desde os anos 60, as práticas transnacionais envolvem mais do que o país de origem ou o país de destino, envolvem (múltiplos) terceiros países. A circulação de indivíduos entre nódulos do arquipélago migratório, para férias, festas ou até no momento da reforma (Farelo, s/d), torna-se prática corrente. A circulação de bens (económicos, sociais e culturais) acompanha este transnacionalismo.

Deste modo, existem necessariamente processos de integração diferenciados entre os cabo-verdianos em Portugal, com níveis de incorporação socioeconómica diferentes, e também modos de representação da cabo-verdianidade e expressão da cultura cabo-verdiana diferentes, mediante o modo de inserção na sociedade de destino e de ligação à sociedade de origem<sup>423</sup>. Como se afirma numa entrevista: “há sempre

---

<sup>423</sup> A história de Cabo Verde revela, como vamos assinalando, uma tradição no que diz respeito à emigração, e pode-se dizer que quase, senão todas, as famílias estão envolvidas nesse processo migratório. Daí que alguns autores vêm demonstrando também a



---

ligação a Cabo Verde mas nem sempre feita da mesma forma (...) com intensidades diferenciadas na relação entre uns e outros com o país” (in Entrevista #18).

Como afirmámos num outro trabalho: “a circulação migratória acelera necessariamente o potencial de transnacionalidade, aumenta a rede de dependências mútuas entre os que partem e os que ficam, tanto no país de origem como em destinos migratórios divergentes” (Góis, 2006: 254) mas, “para além dos intuitos próprios de uma migração laboral que essa circulação migratória pretende conjunturalmente preencher, existe toda uma outra série de lógicas que lhe estão associadas e que vão muito mais além desta (mera) vertente” (Góis, 2006: 281). Este facto exemplifica o que Jorge Malheiros (2001) caracteriza como uma cultura migratória activa. O mesmo autor refere-se a este “saber circular” incluindo numa rede social a origem e os diferentes nós espaciais da diáspora quando as “comunidades de fixação servem para ajudar novos imigrantes na procura de emprego, habitação e acabam por contribuir para a sua integração” (in Entrevista #18). Quando se fala da existência de relações sociais com a origem e se dá o exemplo de relações via telefone/telemóvel, carta, e-mail, remessas ou aproveitando portadores de viagem para envio de encomendas, pode-se afirmar que a grande maioria dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal (e de uma parte dos seus descendentes) se encontra envolvida em actividades transnacionais (pelo menos) ocasionais.

Jorge Malheiros (2001), no seu trabalho sobre as comunidades cabo-verdianas em Lisboa e Roterdão, a partir destes dois nódulos migratórios constrói uma tipologia das práticas transnacionais dos cabo-verdianos que demonstra que as iniciativas transnacionais mais correntes se situam no plano individual e familiar notando-se uma tendência para o desenvolvimento de diferentes formas de integração colectiva no destino (Malheiros, 2001: 378) (ver fig. 7.3).

---

existência de práticas transnacionais entre migrantes cabo-verdianos e seus descendentes (Meintel, 2002; Góis, 2002; 2006). A aceleração da globalização e a importância do desenvolvimento das novas tecnologias de comunicação e transportes vêm facilitar as ligações entre os cabo-verdianos com o arquipélago e com a diáspora.

**Figura 7.3: Tipologia das práticas transnacionais dos cabo-verdianos em Portugal**

		Migrantes cabo-verdianos	
		Individuais/Familiares	Colectivas
Esfera Económica		- Envio de remessas e investimento (habitação, negócios e terrenos); - Envio de bens diversos; - Empréstimos de âmbito familiar; - Depósitos bancários no país de origem; - Envio de bilhetes de avião ou ajuda na sua aquisição.	- Organização de festas religiosas; - Festivais de música.
		- Manutenção do uso da língua materna (crioulo cabo-verdiano); - Bilinguismo; - Consumo da música cabo-verdiana; - Emigração e retorno; - Visitas regulares; - Associativismo (cooperação e intercâmbio); - Re-emigração; - Visitas aos parentes e conterrâneos em países terceiros.	- Circulação de músicos e de música; - Estruturação e desenvolvimento do crioulo; - Circulação de escritores e literatura; - Criação de editoras musicais - Organização e participação em torneios desportivos; - Casamentos mistos.
Esfera social-cultural		- Reduzida participação eleitoral; - Participação esporádica em actividades políticas.	- Circulação de candidatos às eleições de Cabo Verde (círculos de emigração); - Organização exterior dos partidos de Cabo Verde; - Organização dos congressos do quadros na diáspora;
Esfera política		- Contactos pessoais na internet (e mail, programas tipo Messenger); - Criação de sites, blogues, etc. - Utilização de espaços de intercâmbio (Facebook, Youtube, Twitter, my space, etc.); - Correspondência, telefonemas e envios de sms; - Procura de ligações ancestrais.	
Esfera Informação / Comunicação			

Fonte: Góis e Marques 2008: 100

A maioria dos cabo-verdianos apresenta um transnacionalismo de baixa intensidade o que atribuímos ao baixo capital económico possuído (Góis, 2002). Embora com escassos recurso os imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes vão mantendo algum nível de ligações efectivas (e um elevado conjunto de) relações afectivas entre Portugal e Cabo Verde que importa assinalar. Temos, ainda assim, em conta que esta ligação simbólica ou não objectiva se pode traduzir em consumos específicos: de gastronomia, dança, literatura, música, trajes e modas de vestuário, etc., consumos esses que ligam origem e destino (e por vezes outros núcleos migratórios), estes sim capazes de se constituírem em práticas transnacionais. Como se afirma numa das entrevistas:

“Os filhos nascem cá. Vivem cá mas o cabo-verdiano, é muito... como é que se diz, é muito cioso das suas coisas. O cabo-verdiano preza muito a sua cultura, é por isso que se fazem aqui actividades culturais, porque ele gosta da sua cultura” (in Entrevista #13).

---

Através destes consumos, criam-se universos simbólicos transnacionais, “comunidades de sentimento”, identidades prospectivas, partilha de gostos, prazeres e aspirações (Appadurai, 1996) que, ao seu modo, ligam local, região e país de origem ao local, região ou país de destino concorrendo para o reforçar do imaginário do grupo enquanto comunidade (Anderson, 1983).

Este múltiplo envolvimento social encontra um indicador visível e mensurável, por exemplo, no volume de remessas dos cabo-verdianos emigrados, canalizado sobretudo “para o sustento das famílias” (in Entrevista #16) e muito numa base informal conjugando o envio directo de dinheiro com o envio de bens de muitos tipos (e.g. roupa, electrodomésticos, material escolar, etc.). No envio destas remessas são preservados os valores de solidariedade, mas sobretudo a sustentabilidade das famílias na origem que sem este suporte, num país pobre, não conseguiriam sobreviver.

Essas remessas dos emigrantes têm constituído um factor muito importante para o equilíbrio da economia de muitas famílias em Cabo Verde e, ao longo das últimas décadas têm contribuído para uma diminuição do défice da balança de transacções correntes do arquipélago<sup>424</sup>. Nos últimos anos, (pelo menos até à actual crise económica e financeira), as novas tecnologias e modelos mais rápidos, mais fáceis, mais seguros e mais baratos de transferências monetárias, os processos de abertura político-económica encetado em 1989 em Cabo Verde, bem como as sucessivas apostas dos governos sobretudo no turismo e promoção do país para o exterior, poderão justificar um crescimento sustentado do envio de capitais para o território de origem<sup>425</sup>.

---

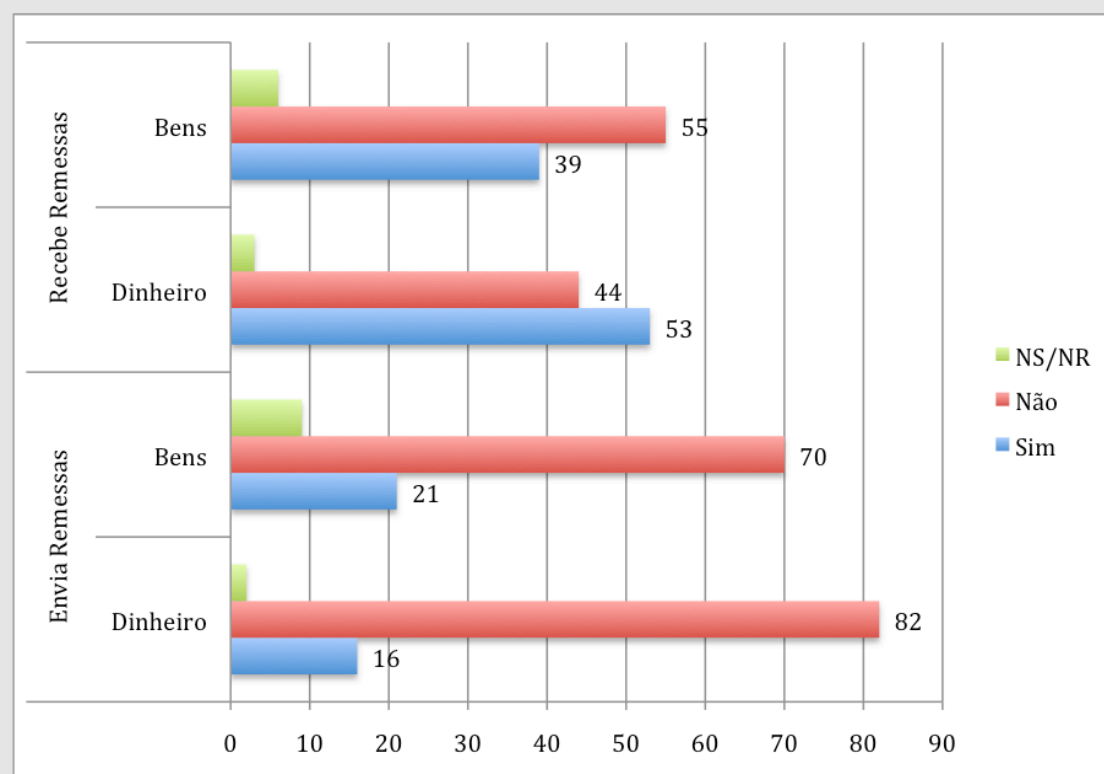
<sup>424</sup> O peso da diáspora na economia de Cabo Verde representava em 2008 entre 12 a 15% do produto interno bruto (PIB) do país.

<sup>425</sup> Os empresários transnacionais tradicionais que circulam indistintamente entre as diferentes comunidades emigradas, o país de origem e terceiros países são um bom exemplo.

#### Caixa 7.4 Remessas: Dar e Receber

No inquérito realizado (Quiet-P) questionámos os inquiridos sobre o envio ou o recebimento de dois tipos de remessas: bens e dinheiro. Através dos resultados obtidos constatamos que 53% dos indivíduos recebem dinheiro de Cabo Verde, por oposição a apenas 16% que enviam dinheiro para Cabo Verde. Por seu turno 39% recebe bens de Cabo Verde por contraponto aos 16% que declara enviar bens para o país de origem. Tal facto poderá resultar do elevado número de inquiridos estudantes mas não deixa de ser relevante que, quando falamos de remessas, estejamos habituados a referir apenas no sentido destino-origem (Tolentino *et al.*, 2008).

Figura 7.4: Envio versus Recebimento de remessas (%)



Fonte: Quiet-P 2008

A origem e destino das remessas é, normalmente, a família directa (pais, irmãos, avós, tios ou primos). A regularidade tende a ser mais importante para quem recebe (23% recebem dinheiro numa base mensal) do que para quem envia (maioria das respostas declaram o envio ocasional). O tipo de bens recebido remete-nos directamente para o denominado “comercio da saudade” e que inclui maioritariamente bens alimentares e bebidas. Por seu turno, o envio de bens envolve roupa, produtos eléctricos e electrónicos, livros ou brinquedos.

#### A importância da esfera política: leões e raposas transnacionais

Uma outra característica do transnacionalismo migrante, tantas vezes usada como indicador ou dimensão desta realidade, tem a ver com sua participação em redes de intervenção sociopolítica ou com a participação política em mais do que um Estado-

---

nação (Bauböck e Faist, 2010, Laguerre, 2006, Sardinha, 2001 e 2004, Wong e Satzewich, 2006). Uma das características contemporâneas do transnacionalismo migrante mais interessante e desafiadora tem a ver com as potenciais redes de intervenção e/ou de participação política em mais do que um Estado.<sup>426</sup>

As “comunidades cabo-verdianas na diáspora” fazem parte de uma concepção de nação diasporizada ou desterritorializada (em diferentes formulações), em que a sua efectiva participação é reconhecida no plano do desenvolvimento económico, político e social do país. O Estado cabo-verdiano entende, desde a sua constituição formal em 1975, a diáspora cabo-verdiana como sendo constituída por comunidades dispersas por vários países e em que os seus cidadãos residem ou circulam entre “a origem” e esses países. Desde a independência do país, em 1975, tem persistido um sustentado interesse, por parte das elites do Estado cabo-verdiano, na emigração, reconhecendo o seu peso, sobretudo ao nível da estabilidade económica do país (e.g. remessas como contributo para o equilíbrio da balança de pagamentos). A Constituição da República de Cabo Verde de 1992 explicita, como refere um dos nossos entrevistados que “Cabo Verde é uma nação que não se esgota nas ilhas, se estende para além das suas fronteiras, e que todos que se pretendem e se reconhecem como cabo-verdianos, onde quer que estejam, fazem parte desta nação, são reconhecidos e tratados como tal” (in Entrevista #27). Nesta Lei Fundamental, os artigos 5.º, 22.º e 39.º demonstram essa universalidade e procura de inclusão na nação cabo-verdiana dos cabo-verdianos emigrantes e seus descendentes na diáspora. O caso cabo-verdiano é, também neste aspecto, um laboratório social muito interessante capaz de mobilizar argumentos.

Poder eleger e ser eleito, participar politicamente no país de origem e no país de destino, influenciar decisões em dois Estados é um desafio que se pode concretizar em diferentes tipos de práticas transnacionais. Analisadas as práticas concretas, estas ficam aquém do que esperaríamos. Há, evidentemente, uma carga simbólica neste tipo de práticas que, no caso cabo-verdiano, tem origem nos movimentos de luta pela independência de Cabo Verde em 1975 e na abertura do país ao sistema multipartidário em 1991 e, no caso português, na participação política para o derrube do regime ditatorial de António O. Salazar e Marcelo Caetano. Tanto no primeiro como no segundo caso, foi muito importante a participação política de académicos,

---


<sup>426</sup> Veja-se a possibilidade de um imigrante com dupla nacionalidade poder eleger dois presidentes em dois países distintos.

---

artistas ou intelectuais que se mobilizaram no exterior dos respectivos países. Analisadas porém as estatísticas, a participação política, como eleitores ou como candidatos, nos momentos eleitorais nos países de origem e nos países de destino tem sido residual.

O caso cabo-verdiano ilustra de forma esclarecedora este défice de participação. A não participação nas eleições presidenciais e legislativas em Cabo Verde ao longo dos anos é duplamente elevada: por um lado, um défice de registo como eleitor – o grupo de eleitores registados oficialmente é muito inferior ao número de potenciais eleitores (indivíduos com nacionalidade cabo-verdiana maiores de 18 anos); por outro, uma abstenção no dia das eleições. A fraca mobilização e participação política dos cabo-verdianos nega o simbolismo (e a potencialidade) deste tipo de práticas transnacionais (Góis e Marques, 2007) (cf. Caixa 7.5).

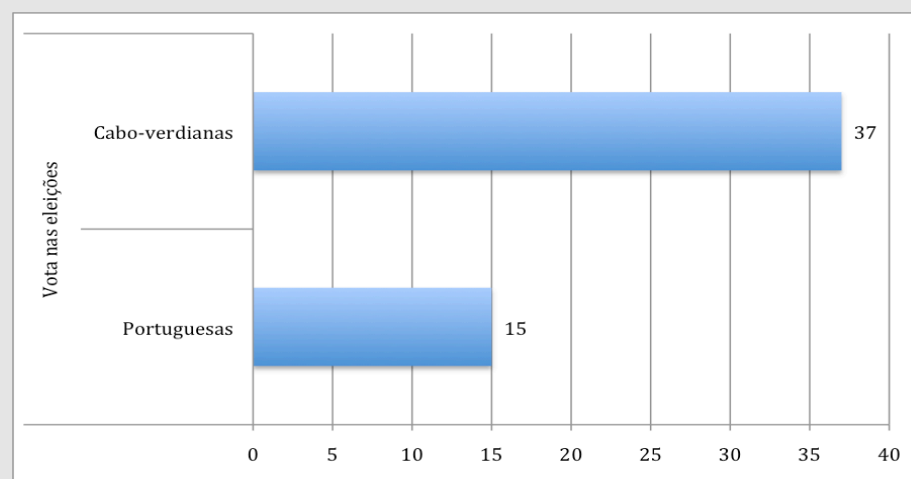
No que diz respeito à prática concreta do exercício do direito de voto apenas “um número limitado de emigrantes participa” (in Entrevista #27), quer para as eleições legislativas, quer para as presidenciais cabo-verdianas. No entanto, em alguns casos, ainda que limitada, esta participação têm-se revelado como factor de decisão eleitoral. São disso exemplos as duas últimas eleições presidenciais com resultados que ditaram a vitória do Comandante Pedro Pires, actual presidente da República de Cabo Verde com os votos obtidos no exterior do país. A afirmação de um dos entrevistados confirma que “as duas últimas eleições presidenciais foram decididas na emigração... e em termos simbólicos representa uma espécie de marco na evolução do emigrante como agente, como aquele que remete e envia dinheiro e ajuda o próprio país, para um cidadão que pode determinar para o funcionamento do sistema democrático. Pode ter um peso enquanto cidadão” (in Entrevista #28). Com isso começa a ser comum entre os migrantes cabo-verdianos a opinião de que “Cabo Verde tem de combinar, inevitavelmente, o nacional e o transnacional, tem que ter capacidade local e adquirir capacidade no exterior” (in Entrevista #28) de modo a garantir a integração dos seus cidadãos nas diversas dimensões das políticas públicas, quer como actores, quer como beneficiários.



### Caixa 7.5 Participação eleitoral cá e lá

No nosso inquérito Quiet-P fomos à procura de indicadores objectiváveis sobre esta dupla participação política. Questionámos os inquiridos sobre a sua participação nas eleições em Cabo Verde e em Portugal. A primeira conclusão a retirar é a fraca participação eleitoral em qualquer dos casos uma vez que apenas 37% dos inquiridos participam nas eleições em Cabo Verde e 15% nas eleições portuguesas. As justificações para esta não participação são-nos dadas pelos inquiridos e distinguem as duas realidades. No caso das eleições em Portugal a principal razão para a não participação eleitoral é a falta de habilitação legal para tal. Já no caso das eleições em Cabo Verde é assumida a falta de interesse em participar como a razão principal. Tal resultado está de acordo com o enunciado por Malheiros (2001) que refere, a respeito da participação eleitoral das comunidades imigrantes, que estas geralmente tendem a ter uma participação eleitoral inferior à registada no país de origem. A participação política transnacional é pois, quantitativamente, reduzida. .

Figura 7.5: Participação eleitoral dos inquiridos (%)



Fonte: Quiet-P 2008

No caso concreto da participação política em Portugal, duas são as possibilidades: (i) quando se trata de cabo-verdianos com nacionalidade portuguesa possuem uma participação eleitoral plena; ou (ii) na circunstância de se tratar de indivíduos apenas com nacionalidade cabo-verdiana, participação apenas nas eleições para as autarquias locais (municípios e juntas de freguesia), caso sejam possuidores de uma autorização de residência válida. Também neste caso os níveis de registo e participação são muito baixos, demonstrando um défice de integração neste sistema funcional, tanto no que se refere ao país de origem como ao de destino (Luhmann, 1982). A análise das entrevistas realizadas confirma este facto: a fraca mobilização e participação política

---

dos cabo-verdianos nega o simbolismo (e a potencialidade) deste tipo de práticas transnacionais<sup>427</sup>.

No que concerne à participação política dos cabo-verdianos imigrantes e seus descendentes em Portugal (apenas os que não possuem nacionalidade portuguesa), as referências disponíveis indicam que os níveis de registo e participação eleitoral são relativamente baixos (Gomes, 1999, Marques *et al.*, 1999), “com uma participação política muito fraca (...) devido tanto a deficiências ou erros no processo de recenseamento como ao comodismo dos cabo-verdianos” (in Entrevista #18) embora nas entrevistas realizadas transpareça o desejo de participação e de intervenção nas decisões políticas e no modo como estas são implementadas (ao nível do local ou nacional) esse desejo não se efectiva para a maioria destes imigrantes. O contexto migratório entre os actores transnacionais implica um “viver e conviver nos países de destino” (in Entrevista #30) que corresponde ao “assumir como pessoas que querem participar na vida cívica e política do país... a aspiração a cidadania” (in Entrevista #30). Esses actores “vão percebendo que são elementos essenciais para a comunidade onde se inserem e por isso poderão entender que devem participar na escolha dos dirigentes desse país, quanto mais não seja, nas comunidades onde eles vivem” (in Entrevista #30).

Tem sido apontada como uma das fraquezas da definição de transnacionalismo a relação entre transnacionalismo e nacionalismo. Transnacionalismo como superação do nacionalismo através da atribuição de direitos de cidadania universais (Bauböck 1994) ou como um movimento transnacional de trabalho que transcende as fronteiras nacionais (van der Linden 1999), surge como um conceito completamente diferente do conceito de transnacionalismo político dos migrantes (Itzigsohn 2000). Nesta última conceptualização, o transnacionalismo político e o nacionalismo (à distância), são realidades muito semelhantes ou, até, sobreponíveis. Na verdade podemos assumir, pelo menos, duas formas de nacionalismo subsumidas na noção de transnacionalismo dos imigrante: uma identificação transfronteiriça com a origem (*homeland*) apesar da ausência física desta (nacionalismo transfronteiriço) ou, uma outra realidade, que pode ser descrita como uma identificação social e política com

---

<sup>427</sup> Mesmo quando as últimas eleições presidenciais (2006) foram decididas nos círculos eleitorais fora de Cabo Verde. A título de exemplo refira-se que o número de votantes nas eleições legislativas ou nas presidenciais de 2006 não ultrapassou os 5.000 em toda a Europa, face a cerca de 32.000 eleitores inscritos e a mais de 150.000 eleitores potenciais.



---

duas nações distintas (nacionalismo dual). Os migrantes que reclamam a participação numa nação e os políticos ou (o Estado) que patrocinam a participação dos residentes que vivem no exterior do território do Estado-nação estão envolvidos em discursos e práticas do primeiro tipo. Este tipo de transnacionalismo evoca comumente a existência de uma só nação (e.g. a cabo-verdiana) que se estende muito para além das fronteiras territoriais do estado (Brubaker 1996). Por seu turno os “nationalistas duais” reclamam a pertença a mais do que uma nação (e.g. de origem e de destino) mas concebem estas nações como sendo entidades distintas<sup>428</sup>. Esta última realidade está expressa em termos jurídicos na formulação de “dupla nacionalidade” (ainda que não se esgote nas questões jurídicas) enquanto que o nacionalismo dual descreve um discurso, um programa político, práticas ou modos de sentir que contém em si esta dupla filiação<sup>429</sup>. É também possível, aliás o caso cabo-verdiano ilustra-o eficazmente, que alguns migrantes considerem pertencer a mais do que duas nações e, neste caso, deveremos falar já não de um nacionalismo dual mas de um nacionalismo plural. Um exemplo pode ser encontrado em:

são macaenses, portugueses e cabo-verdianos. Humberto e Mário não aceitam menos do que isso. Uma identidade tripartida que foi alimentada desde sempre<sup>430</sup>.

Numa perspectiva transnacional os actores podem, querendo, usufruir de um espaço político transnacional como meio de mobilização na origem, influenciando o desenvolvimento da democracia através de noções adquiridas sobre liberdade e democracia nos países de destino. São disso exemplo os movimentos para a luta pela independência de Cabo Verde em 1975 e a abertura para o sistema multipartidário em 1991 em que muitos cabo-verdianos expatriados foram actores importantes, verdadeiros agentes de mudança. Tanto no primeiro como no segundo momento, foi muito importante a actuação de académicos, intelectuais e líderes que se mobilizaram na diáspora nesses períodos. Como afirma um dos entrevistados:

“Nós pensamos que para uma integração no país de acolhimento as comunidades devem agir em três direcções: a primeira é a participação política, participação sindical e a participação social. Não devem ter medo de uma participação política ou de uma participação social. Devem votar, devem inscrever-se nos cadernos eleitorais para que descubram que o voto é uma arma. Só através do voto pode resolver os seus problemas,

---

<sup>428</sup> Para Tölölyan o nacionalismo dual não caracteriza as diásporas de trabalho ou os emigrantes de curta duração (e.g. transfronteiriços) uma vez que estes terão um reduzido sentido de pertença (belonging) ao país de acolhimento (Tölölyan, 1996).

<sup>429</sup> Michel Laguerre referiu-se a esta ligação como “cidadania diaspórica”: “Diasporic citizenship induces openness and prevents narrow nationalism because it elicits attachment to both the homeland and the country of residence” (Laguerre 1998: 18).

<sup>430</sup> in <http://www.revistamacau.com/rm.asp?id=001041> consultado em 18.12.2006.

---

particularmente das eleições autárquicas; Segunda direcção é a educação, através do investimento na educação e na formação, porque no mundo de hoje quem não tem qualificação tem dificuldade de ascender nas sociedades modernas; O Terceiro aspecto é o de participar na vida económica, e não pensar somente em ser trabalhador por conta d'outrém. Tem de ter iniciativa económica pessoal. São três direcções que nós defendemos como importantes” (in Entrevista #24).

Os académicos e intelectuais emigrados, elites na diáspora, são frequentemente participantes nos debates em Cabo Verde através da forma como são:

“contactados para opinar [sobre assuntos em Cabo Verde] ou apoiar um candidato, o que pode ter uma influência muito grande no desenvolvimento da democracia. Os académicos podem ter (uma) relação privilegiada como sectores importantes da sociedade onde estão, quer com o poder político, quer com o poder económico, conforme a área em que estão podendo fazer lobbying a favor de Cabo Verde” (in Entrevista #30).

Os membros da comunidade cabo-verdiana com maior estatuto social e com um nível de integração mais profundo em Portugal, (e.g. aqueles que identificámos atrás como sendo os estudantes e quadros cabo-verdianos) ao participarem de forma mais directa vão influenciando quer as políticas de Cabo Verde que as relações políticas entre os dois países. Este tipo específico de actores sociais podem mobilizar, fazer circular informações e recursos, influenciando a governação na origem e políticas direccionadas à população imigrada no destino. Estas elites são, na lógica de Pareto, elites capazes de transformarem ideias em resíduos e, deste modo, influenciarem a mudança social.

O Congresso de Quadros da Diáspora é um exemplo forte, referenciado em várias das entrevistas realizadas. Com efeito, o Congresso define-se a si próprio como o “Parlamento da Diáspora” criando possibilidades aos emigrante de chegar mais próximos dos poderes de decisão e “falar do seu relacionamento com Cabo Verde... com uma interacção entre as duas realidades, Cabo Verde e sua diáspora... e o Congresso da Diáspora é um poder que deve ser tido em conta e um poder que julga, com capacidade de consciencialização a partir do Congresso” (in Entrevista #16). Por outro lado, o próprio Congresso de Quadros realça as suas exigências de modo a introduzir melhorias nas comunidades cabo-verdianas na diáspora. “Exigência do 1º Congresso de Quadros na legalização de imigrantes cabo-verdianos em Portugal... Solicitação às entidades públicas o aumento do número de deputados... e ao Concelho das Comunidades com representação directa aos emigrantes, e que fosse um

---

órgão de aconselhamento do Governo de Cabo Verde no que diz respeito à emigração cabo-verdiana” (in Entrevista #16). Assim, o papel do Congresso de Quadros foi importante no sentido de “assumir publicamente que o destino de uns está ligado ao destino dos outros... e vem no sentido de dizer: se um é afectado sentimos todos” (in Entrevista #27). *Estruturas como esta, consolidadas no tempo e no espaço social, contribuem para uma re-emergência e/ou reafirmação da identidade étnica e da própria “etnicidade” cabo-verdiana na diáspora, ao servirem como referencia ou exemplo. Esta constitui a nossa septuagésima-terceira tese.*

### **A esfera sociocultural como raiz identitária**

É na esfera cultural que as práticas transnacionais dos migrantes cabo-verdianos se assumem com maior visibilidade quotidiana, de certa forma, obscurecendo outras esferas. A manutenção dos laços com o país de origem faz-se sobretudo a nível simbólico, através da utilização da língua de origem, da gastronomia, do consumo ou recepção de música, dos média ou literatura do país de origem. A cultura tem ganho uma relevância significativa enquanto elemento explicativo de muitos processos sociais e também no campo das migrações. Sobretudo na área da antropologia das migrações, a cultura (na sociedade de origem e na de destino) tem sido assumida como factor diferenciador dos tipos e modos de integração e na polarização das dinâmicas entre a assimilação e o vigor das práticas transnacionais. No entanto, como afirma Steve Vertovec:

as identificações diaspóricas e as práticas transnacionais não são necessariamente antagónicas no que respeita à integração dos imigrantes. Este não é um jogo de soma nula (ou seja, quanto mais os imigrantes são transnacionais, menos estão integrados ou vice-versa). Resultados recentes de investigações empíricas demonstram que não há uma correlação directa entre os tipos e graus de integração dos imigrantes e a importância da identificação transnacional ou das actividades transnacionais (Vertovec, 2006).

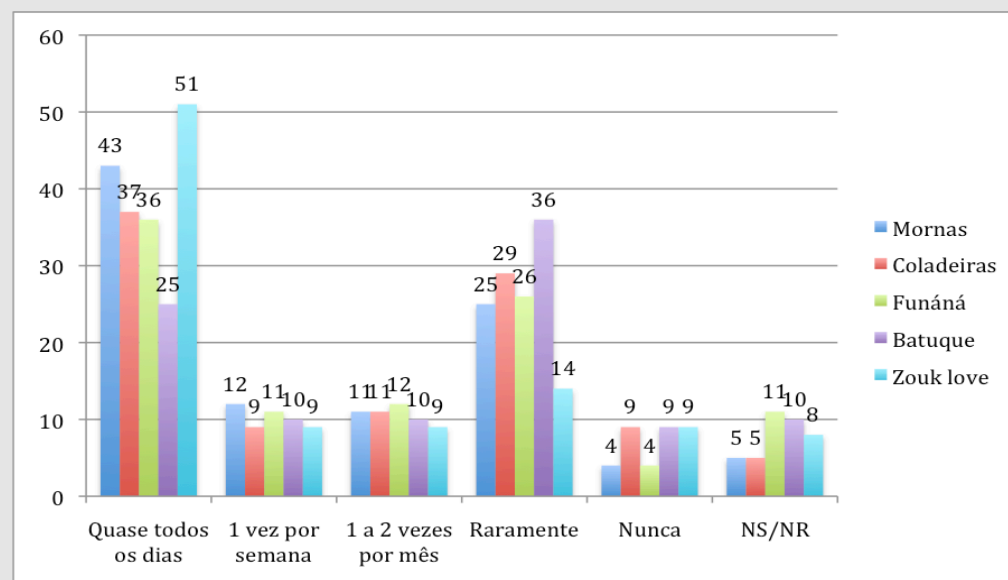
A dinâmica da produção e/ou dos consumos é bem visível a nível cultural entre os cabo-verdianos e os seus descendentes em Portugal, sendo este talvez o aspecto mais notado do transnacionalismo cabo-verdiano enquanto partilha vivencial entre sociedades. O quotidiano concretiza na vida dos cabo-verdianos um prolongamento de Cabo Verde e uma afirmação de uma identidade cultural, social partilhada colectivamente. No estudo da Iese/Geoideia para a Embaixada de Cabo Verde em Lisboa de final dos anos 90, no inquérito aplicado aos cabo-verdianos e descendentes

residentes em Portugal, quando se pergunta quais os elementos que melhor definem a identidade entre os cabo-verdianos, a maior percentagem de respostas refere o crioulo [a língua], a música e as raízes africanas. Este estudo conclui que se tratam de “elementos constitutivos da identidade cabo-verdiana que são relativamente consensuais, uma vez que na sua identificação as respostas são relativamente homogêneas em indivíduos com habilitações, idades, períodos de chegada e nacionalidades distintas” (Gomes, 1999). Para José Luís C. Hopffer Almada, cabo-verdiano residente em Lisboa, os signos e de marcas culturais característicos da cabo-verdianidade, que se têm demonstrado como portadores de maior impacto identitário são a língua e a música crioulas<sup>431</sup> (que emergem como par virtuoso) numa acutilante conclusão que vai igualmente ao encontro dos dados obtidos nos inquéritos por nós realizados.

### Caixa 7.6 A música que se ouve e as raízes que se esquecem

No nosso inquérito Quiet-P questionámos os inquiridos sobre quais os tipos de música que ouviam e qual a frequência. As respostas não surpreendem. Dada a juventude da maioria dos entrevistados no grupo inquirido as respostas variam entre a maior frequência de contacto com o zouk love ou a morna e uma menor preferência pelo batuque.

Figura 7.6 Com que regularidade costuma ouvir música cabo-verdiana?(%)



Fonte: Quiet-P 2008

A música constitui um exemplo de interligação de práticas transnacionais de consumo e de produção que abrange a quase totalidade dos cabo-verdianos em Portugal. Os cabo-verdianos podem revisitar o seu imaginário nas próprias músicas fazendo uma

<sup>431</sup> cf <http://asemana.sapo.cv/spip.php?article26991> acedido a 25 de Agosto de 2010.

---

associação entre a realidade escutada e a (sua) própria história de migrante. Como afirma um dos entrevistados: “um cabo-verdiano que viajou para Cabo Verde e ouve «Oh Náia»<sup>432</sup> vê a fotografia daquilo que se passa no aeroporto de Lisboa” (in Entrevista #30). Algumas destas músicas trazem a simbologia ligada à identidade do cabo-verdiano emigrante, e os intérpretes vocais trazem a memória e preservam esses valores e ritmos culturais do país de origem. A importância da música na transmissão da cultura e a aproximação dos migrantes ao país de origem como uma espécie de padrão identitário ao traçar as linhas simbólicas que reflectem a cabo-verdianidade deve ser realçada. Como afirma um entrevistado:

“Eu acho que se pusermos dentro de uma mesma casa cabo-verdianos das mais diversas ilhas e tocarmos uma morna todos reagem da mesma maneira portanto há qualquer coisa em comum... que eu não posso explicar mas há qualquer coisa em comum” (in Entrevista #24).

Seguimos neste ponto a abordagem de Tia DeNora quando esta afirma que devemos considerar a música como um recurso para a acção num contexto de situações de interacção. Para esta autora uma música não é uma estrutura - isto é, não é algo que actua sobre os indivíduos. O modelo de agência de Tia DeNora oferece uma alternativa à ideia de que a música reflecte “antecipa, ou é estruturalmente análoga à evolução social” e realça o papel da cultura material na configuração de subjetividade (DeNora, 2005).

Neste campo da música como valor simbólico para os cabo-verdianos e na análise de práticas transnacionais torna-se pertinente destacar o percurso dos vários intérpretes, músicos e compositores, circulando entre os países de destino migratório cabo-verdiano. Os diferentes músicos cabo-verdianos têm funcionado como embaixadores, como “sustentáculo da manifestação da cultura (...) vão ajudando e levando referências identitárias cabo-verdianas [também] aos descendentes de cabo-verdianos” (in Entrevista #54). Na verdade tal vai ao encontro do que vários autores têm vindo a defender neste campo e em que se afirma a preponderância do social na música enquanto acto comunicativo “e de que a comunicação se articula em sistemas que não só enquadram a produção, as práticas de execução, a mediação, a recepção, mas também são imanentes à própria música, às formas de vida nas quais a “música” ou o “comportamento musical” se manifestam – comunicação, portanto, no sentido

---

<sup>432</sup> Um dos temas inéditos do CD “Di Corpu ku Alma” da cantora Lura de 2005.

---

em que uma nota lançada na pauta já quer dizer “nós” e é uma afirmação identitária (Carvalho, 2009, DeNora, 2000). Particular ênfase tem sido dada ultimamente à questão da mediação realizada pela música (Hennion, 1993) que encontra aqui todo um universo para potencial actuação.

De acordo com Hennion, o poder da música de estabelecer e actualizar a identidade de um grupo, uma etnicidade ou uma geração pode ser visto numa lógica de ambivalência política simultaneamente como uma actividade política (acesso à realidade ou ordem para uma acção social) e despolitizada (fuga da realidade ou vivencia num mundo social fechado (Hennion, 2003: 85). A música não funciona apenas como representação simbólica da identidade cabo-verdiana, vai abrindo espaços de interacção da cultura cabo-verdiana com a sociedade portuguesa. Os músicos têm, em Portugal, esse papel de “divulgação da cultura cabo-verdiana, levam a cultura e cativam outras pessoas a irem atrás” (in Entrevista #19). Como afirma um outro entrevistado:

“Hoje em Portugal os artistas cabo-verdianos são vistos também como uma mais valia para a cultura portuguesa... e com as suas características próprias vão enriquecendo também a cultura portuguesa” (in Entrevista #29).

No caso específico da música cabo-verdiana, Lisboa<sup>433</sup>, a ilha maior do arquipélago europeu, vai funcionar como um local com efeito potenciador de um transnacionalismo ligado a práticas culturais específicas que se prolongam, aliás, em outros domínios como a língua. Ao possibilitar uma interacção entre culturas locais da origem dos imigrantes e as culturas do local de destino, a música (e a língua em menor dimensão) permitem compreender a lógica do transnacionalismo como um território único de acção social em que os imigrantes já não estão desenraizados, mas, ao contrário movem-se livremente de um lado para o outro através de culturas e sistemas sociais diferentes (Brettel e Hollifield, 2000). Lisboa constitui-se como um dos grandes pólos de concentração da classe musical e de produção da música cabo-verdiana. Segundo um Entrevistado, músico profissional, residente em Portugal:

“(...) dos países onde há cabo-verdianos em Portugal é mais fácil de se integrarem musicalmente, uma vez que é um espaço onde podem

---

<sup>433</sup> Esta ilha lisboeta é uma ilha onde se regressa nas férias ou para onde se pode ir viver na reforma (para quem está fora da capital ou fora de Portugal em outros países europeus), onde existem os seus cafés, restaurantes, casas de música, lojas de produtos tradicionais e, sobretudo, onde vivem amigos, conterrâneos e familiares. Portugal (mas, sobretudo, a AM Lisboa) surge como a maior das ilhas no exterior e onde Cabo Verde é mais espelhado (Góis, 2006 e 2008a, Moldes-Farelo, s.d., Westin et al., 2009). Por vezes, em certos traços perceptíveis de uma certa ideia de cultura cabo-verdiana é em Lisboa onde Cabo Verde é mais parecido com o original.

---

amadurecer a sua carreira e granjear alguma popularidade, quer no seio da comunidade em Portugal, quer chegando-se cada vez mais próximos da sociedade de acolhimento, como também é um espaço com melhores condições de levar o trabalho realizado para outras localidades e comunidades” (in Entrevista #25).

Uma das primeiras referências como músico transnacional foi B. Léza que ao emigrar para Lisboa compôs grande parte das suas mornas nesta cidade dedicando-as às ilhas. Um outro compositor e músico, Manuel de Jesus Lopes, conhecido por Manel d’Novas, ao longo do seu percurso migratório compôs um leque de obras musicais que caracterizam a realidade do povo das ilhas e sua relação com o exterior. Em “Biografia d’um crioulo” (1978) o compositor demonstra aquilo que ele entende como marcante no percurso da vida de um cabo-verdiano feliz por “ter nascido cabo-verdiano” (Monteiro, 2003: 239). Neste quadro de análise de músicos transnacionais cabo-verdianos deve referir-se também Fernando Quejas, conhecido como o “embaixador” da música cabo-verdiana nas décadas dos imigrantes pioneiros (Monteiro, 2003: 122), residente por longos períodos em Lisboa, sem esquecer um dos pioneiros músicos cabo-verdianos em Lisboa como é Bana, com a sua importante vinculação à cultura cabo-verdiana e à emigração.

César Monteiro, sociólogo cabo-verdiano analisando o papel dos cabo-verdianos e descendentes da Área Metropolitana de Lisboa na configuração do campo musical cabo-verdiano, define Lisboa como um campo transnacional de produção musical. Para César Monteiro a Área Metropolitana de Lisboa surge como um campo musical estratificado e diversificado; um campo onde os protagonistas são tanto do género masculino como do género feminino permitindo através desta diversidade afirmar as idiossincrasias da própria sociedade cabo-verdiana aqui emigrada. A importância da música e dos músicos na estruturação da(s) comunidade(s) cabo-verdiana(s) da Área Metropolitana de Lisboa é destacada através do modo como o é criado um campo social (Bourdieu) onde se tecem e se (re)criam laços e espaços intangíveis de sociabilidade, mesmo na ausência de interação física com a comunidade real do país de origem (Góis, 2008). Na opinião de vários autores, a música ou a língua seriam os elementos que teriam a capacidade de manter os imigrantes próximos à terra-mãe, e pelo seu alcance e interferência na vida dos imigrantes, poderem mesmo agir como um mito, como o do retorno à terra de origem, constituindo-se assim como alicerces da “etnicidade” enquanto crença numa cultura comum (Évora, 2005). Esta dinâmica

---

de identificação envolve sobretudo uma idealização através da imaginação (identitária) dos actores sociais (individuais e colectivos) e de uma recriação das suas memórias (individuais e sociais). Esta recriação (e as suas materializações culturais, em músicas, livros etc.) constitui-se como (mais) um elemento de reforço às redes que os mantêm ancorados ao local de origem ou de origem ancestral. A música cabo-verdiana surge assim, vista a partir de Portugal, como um “importantíssimo elemento de afirmação e coesão identitária, para os indivíduos de origem cabo-verdiana, sejam eles residentes no arquipélago real ou no arquipélago migratório” (Malheiros 2001: 207). Grande parte da produção de música de origem cabo-verdiana acaba assim por ser realizada por indivíduos cabo-verdianos ou de origem cabo-verdiana que se encontram fora de Cabo Verde, num âmbito transnacional (Cidra 2005). A produção e consumo de música cabo-verdiana são, neste âmbito práticas transnacionais de alta intensidade (Góis 2005).

### **A língua crioula como elemento de afirmação e coesão grupal**

A língua é, para muitos autores, o reflexo (i)material da cultura, a memória colectiva em que este deposita a experiência a transmitir às gerações futuras, o meio mais seguro, por vezes o único, de descoberta e de ordenamento real, o quadro e a matriz do pensamento colectivo (Monteiro, 2003: 253). A língua é, no caso cabo-verdiano, um importante veículo para a manutenção da identidade étnica. É recorrentemente assumido como um símbolo “étnico”, a par de outros como o vestuário, a gastronomia ou as características físicas (Singh e Barrier 1999). O crioulo ou língua cabo-verdiana é visto como uma das manifestações culturais mais importantes, vínculo de comunicação mas também raiz identitária. A língua é, neste sentido, parte essencial da identidade dos indivíduos, é a sua forma de expressar os seus sentimentos, emoções, aspirações, desejos, etc.. É uma afirmação identitária. Em segundo lugar, o crioulo serve também como arma de “defesa” e refúgio quando não se domina bem o português. Embora existam variações do crioulo de ilha para ilha no arquipélago de Cabo Verde<sup>434</sup> são diferenças que não dificultam o processo de comunicação entre os cabo-verdianos porque o crioulo surge como um “denominador comum”, como refere

---

<sup>434</sup> Em Cabo Verde existem dois crioulos marcadamente diferenciados: o Sampadjudu e o Badiu que têm uma co-existência temporal e uma divisão geográfica no sotavento e barlavento de Cabo Verde. A variação linguística entre ilhas é tanto lexical como linguística sendo possível discernir dois grupos de dialectos : (i) os crioulos de Barlavento (Santo Antão, São Vicente, São Nicolau, Sal, e Boa Vista), em geral mais próximos do português.(ii) os crioulos de Sotavento (Brava, Fogo, Santiago e Maio), que contam com uma presença maior de elementos africanos (Quint, 2000).



---

França e tal. (1992), como um vínculo de pertença identitária. Como afirmam os nossos entrevistados:

“(…) O crioulo é a nossa bênção, é a bênção crioulo. Eu acho que sem o crioulo nós falávamos português. É o que eu estou aqui a fazer agora. Estou a tentar pensar em crioulo e responder em português. Para mim é a maior dificuldade a nível de comunicação nos cabo-verdianos. Falando um bocadinho na gramática nós não temos géneros. Nós dizemos ele, ele, ele... aqui eles dizem ele e ela. Portanto, é um bocado difícil às vezes pensar um frase em crioulo e mandar para fora em português, e temos o tempo de pensar, temos o tempo de dar a resposta à pessoa, e é difícil. Para mim o crioulo é a verdadeira identidade de um crioulo... [falar em crioulo] dá sensação de liberdade... é ótimo a nível de expressão; o crioulo é tudo e o crioulo é que faz o cabo-verdiano. É a partir do crioulo que a gente faz o que nós fazemos” (in Entrevista #21).

“(…) o crioulo viajou com os cabo-verdianos também. Muitos muitos familiares levaram com eles o crioulo (claro que hoje, aqui em Cabo Verde falamos mais português do que há 100 anos, do que há 50 anos) mas o meio de comunicação entre os cabo-verdianos foi sempre o crioulo. Elaborado por eles [cabo-verdianos], a partir do português e das línguas africanas, e o emigrante transporta com ele a sua língua. Quando nós nos encontramos com eles na América ou em Portugal falamos em crioulo e entendemo-nos” (in Entrevista #24).

César Monteiro (1997) numa análise de uma outra realidade (Nápoles), vai assinalar que o imigrante cabo-verdiano, vítima de exclusão linguística, tende a reforçar a sua marginalidade cultural e social, organizando a sua vida quotidiana em torno de dois pólos: os patrícios, os amigos através de laços com a língua do país de origem; o pólo do trabalho, onde utiliza a língua do país de residência (Monteiro, 1997a: 79) ou seja separa duas esferas: a profissional e a familiar. O crioulo é aqui visto como uma das manifestações culturais mais importantes, vínculo de comunicação e de “identidade”.

Afirma-se nas entrevistas:

“(…) o factor língua, o não falar a língua do país dificulta um bocado a integração, sobretudo da primeira geração” (in Entrevista #22).

“Isso é um dos, um dos problemas da língua. Na medida que, eles não abdicam da língua materna. Falam 24 horas a língua materna. E isso prejudica muito a estabilidade da, da língua portuguesa. E então, na escola, eles têm um problema com o português” (in Entrevista #12).

O português como língua oficial do Estado de Cabo Verde, tanto na prática quotidiana como ao nível simbólico, para os descendentes de imigrantes cabo-verdianos (incluindo para a geração 1.5) é como que uma segunda língua. Como afirmam várias vezes os entrevistados sublinhando a importância desta dimensão:

---

“Os pais têm pouca cultura e isso reflecte-se também no acompanhar da educação [dos descendentes] no dia-a-dia. Normalmente, em casa falam o crioulo e não falam o português. As crianças só falam português quando vão para a escola, e tomam contacto com, com outras pessoas e com os professores (...) a língua pode ser um problema (...)” (in Entrevista #7).

“As pessoas falam, aqui, mais Crioulo entre elas vinte e quatro horas por dia. Entretanto, há familiares mais conscientes, há famílias mais conscientes dessa situação que obrigam os filhos, dentro da família, ao uso obrigatório do português. Sem descurar, sem descurar a necessidade de falar o Crioulo, estás a ver. Para os ajudar. Reconhecemos esse problema” (in Entrevista #12).

“A língua nacional é o crioulo. Em Portugal a maioria dos Cabo-verdianos fala português e crioulo e os de primeira geração só quase falam crioulo. O problema é que o crioulo não é uma língua escrita. É uma língua muito fonética e com muitas nuances... o que acontece é que quando se tem de escrever ou explicar algo tem que ser em português é mais difícil” (in Entrevista #23).

Para os cabo-verdianos residentes em Portugal, com excepção do grupo de nível social médio que frequentemente fala português e usa a língua portuguesa como suporte de comunicação, a língua portuguesa tem uma funcionalidade marcadamente prática, constituindo-se essencialmente como um elemento de integração e promoção social exterior ao grupo de pertença. Entre cabo-verdianos tende a ser, de forma universal, usado o crioulo como língua de comunicação oral.

“Portanto, é assim, em casa falam crioulo... e assim que as pessoas, portanto aqui já tem que se falar português, tem que se falar português, não é. Não falam assim correctamente, mas falam, conseguem desenrascar-se” (in Entrevista #6).

No inquérito realizado no final dos anos 1990 para a Embaixada de Cabo Verde em Lisboa, apenas 5 indivíduos num universo de 1.343 (isto é, 0,4% do total) declararam não perceber crioulo e 95,5% afirmaram falar crioulo confirmando o uso do crioulo como factor de identidade entre os cabo-verdianos em Portugal (cf. Figura 7.7). Por contraste o número dos que declaram falar e perceber português diminui para 82,6% sendo que 17,1% declararam perceber mas não falar bem português (cf. Figura 7.8). Podemos encontrar uma relação directa entre a idade e a compreensão do português parecendo que quanto mais avançada a idade dos inquiridos cabo-verdianos maior a dificuldade em falar português e, inversamente, o crioulo predomina. Esta ideia vai ao encontro dos entrevistados quando estes afirmam:

“Porque os idosos, contrariamente aquilo que nós possamos pensar, não falam tão bem assim, então, a dificuldade de comunicação... falam mesmo só crioulo” (in Entrevista #8).

“Há alguns que têm uma certa dificuldade - porque só sabem crioulo como língua materna, digamos assim. Portanto, esses têm, às vezes, algumas dificuldades. Mas, entendem o português, percebem quando as pessoas falam com elas. Um factor fundamental de integração é a língua” (in Entrevista #7).

“Inclusive, no caso da comunidade cabo-verdiana temos problemas no uso da língua. Nós somos falantes de crioulo, portanto, é uma língua materna e o português para nós devia funcionar como segunda língua até nas escolas” (in Entrevista # 49).

**Figura 7.7 – Compreensão do crioulo (IECCV)**

Grupos Etários	Fala e percebe		Percebe mas não fala bem		Não percebe		Total de respostas		NS / NR	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
15 – 24	256	88,1	31	10,8	3	1,0	286	100,0	0	
25 – 34	382	94,8	21	5,2	0	0,0	403	100,0	1	
35 – 64	679	99,0	5	0,7	2	0,3	686	100,0	1	
> 65	40	100,0	0	0,0	0	0,0	40	100,0	0	
<b>Total</b>	<b>1353</b>	<b>95,5</b>	<b>57</b>	<b>4,0</b>	<b>5</b>	<b>0,4</b>	<b>1415</b>	<b>99,9</b>	<b>2</b>	<b>0,1</b>

Fonte: IECCV (Inquérito de Estudo da Comunidade Cabo-verdiana) 1998

**Figura 7.8 – Compreensão do português (IECCV)**

Grupos Etários	Fala e percebe		Percebe mas não fala bem		Não percebe		Total de respostas		
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
15 – 24	268	93,7	18	6,3		0,0	286	100,0	
25 – 34	338	83,7	65	16,1	1	0,2	404	100,0	
35 – 64	544	79,2	143	20,8		0,0	687	100,0	
> 65	20	50,0	17	42,5	3	7,5	40	100,0	
<b>Total</b>	<b>1170</b>	<b>82,6</b>	<b>243</b>	<b>17,1</b>	<b>4</b>	<b>0,3</b>	<b>1417</b>	<b>100,0</b>	
Nacionalidade									
Cabo-verdiana	742	78,1	204	21,5	4	0,4	950	100,0	
Portuguesa	329	92,7	26	7,3		0,0	355	100,0	
Dupla nacionalidade	93	87,7	13	12,3		0,0	106	100,0	
Outras	6	100,0		0,0		0,0	6	100,0	
<b>Total</b>	<b>1170</b>	<b>82,6</b>	<b>243</b>	<b>17,1</b>	<b>4</b>	<b>0,3</b>	<b>1417</b>	<b>100,0</b>	

Fonte: IECCV (Inquérito de Estudo da Comunidade Cabo-verdiana) 1998

Claro que há, também, uma aprendizagem a fazer por parte quer da sociedade de acolhimento quer dos próprios cabo-verdianos aqui imigrados. Como afirma uma dos nossos entrevistados:

“Uma delas é logo a língua, que demoram muito tempo a aprender. As pessoas aqui [as instituições e/ou o Estado] só há bem pouco tempo é que começam a reconhecer o crioulo como língua materna, porque até então as pessoas achavam que eles tinham a obrigação de saber falar português. Pronto vieram de uma ex-colónia de Portugal ou já nasceram em Portugal,

---

têm obrigação de falar português. E só há poucos anos é que as pessoas institucionalizaram que o crioulo realmente era um problema e tinha que haver uma aprendizagem de português, porque até então ninguém dava importância a isso” (in Entrevista #8).

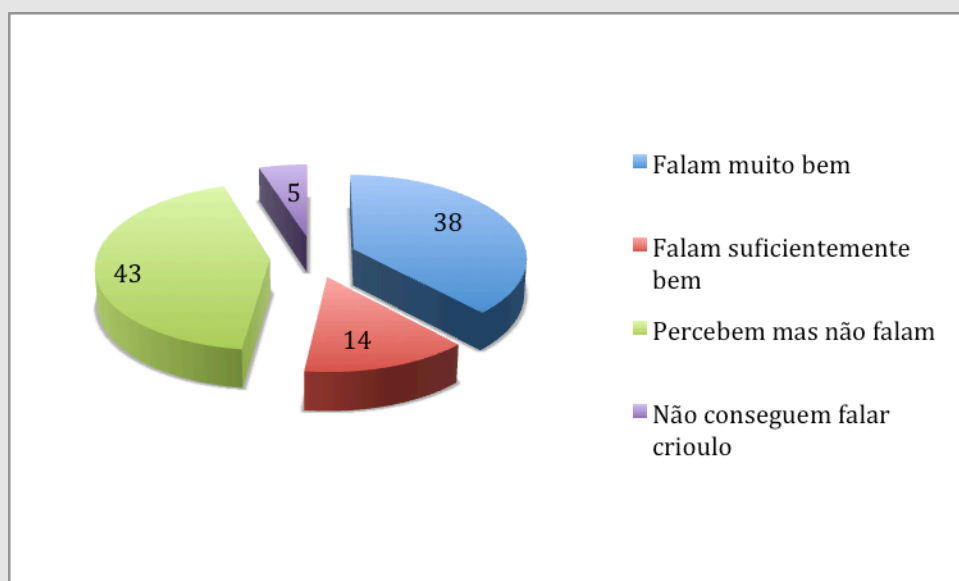
Na sua discussão sobre o poder simbólico, Bourdieu (1989) vai mais longe e, ao trabalhar a questão da identidade e da representação, acredita que a procura de critérios objectivos para a “identidade étnica” deve estar pautada no facto de que na prática social esses critérios são objectos de representações “mentais” (como língua ou sotaque), e de representações “objectuais” (como emblemas, bandeiras, construções), mostrando a força e o modo como estas representações são estruturantes e estruturadas (veja-se o caso do crioulo), onde, por outras palavras, as características que os etnólogos e os sociólogos objectivistas inventariam funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas (Bourdieu, 1989). Neste caso, a compreensão da realidade vivida pelos cabo-verdianos, dividida entre o uso da língua cabo-verdiana no interior do grupo “étnico” e o uso do português no exterior deste grupo, leva-nos a perceber esta realidade como um indicador de uma *quasi* sociedade paralela (*parallel society*) em que a língua funciona como um critério de representação identitária em ambos os territórios que a fronteira da identidade constrói.

---

### Caixa 7.7 Crioulo como língua da intimidade versus língua social

O inquérito que efectuámos, Quiet-P <sup>435</sup>, continha várias questões em que se pedia ao inquirido que referisse a língua que utilizava com maior frequência, em distintas situações. Neste inquérito uma das questões a que os inquiridos deveriam responder tinha a ver com a língua utilizada em casa, nomeadamente na vida quotidiana com os filhos e/ou os companheiros numa tentativa de quantificarmos a sua utilização (ver figura 7.6). Neste caso, os inquiridos que tinham filhos falavam com eles em crioulo em 51% dos casos ou em português nos restantes (49%). As razões para a língua de conversação não ser o crioulo estão bem explícitas quando questionamos a fluência da língua cabo-verdiana dos filhos uma vez que 5% não conseguem falar, 43% percebem mas não falam. No entanto, 38% falam muito bem e 14% falam suficientemente bem para manterem uma conversa nesta língua.

Figura 7.9: Nível de fluência do crioulo dos filhos (%) [Quiet-P]



Fonte: Quiet-P 2008.

Já quanto à língua utilizada para comunicar com a/o companheira/o a realidade é distinta uma vez que 67% dos inquiridos declarou falar crioulo e apenas 11% declararam falar português com o/a companheiro(a) [22% decidiram não responder a esta questão]. A utilização do cabo-verdiano é dominante como língua principal no que diz respeito à comunicação com os membros da família (filhos e companheiros). Este comportamento não será de surpreender se tivermos em conta que muitos dos cabo-verdianos de primeira geração não falavam quotidianamente português em Cabo Verde e que a sua língua do quotidiano se mantém. Por outro lado, o elevado percentual (43%) de inquiridos que declaram que os filhos percebem mas não falam crioulo constitui-se como uma variável que importa sublinhar. Todavia, estes dados revelam também um assinalável processo de aculturação, porque o português surge como a língua usada, pelo menos parcialmente, por todos os inquiridos.

<sup>435</sup> Ver caracterização do inquérito no capítulo 4 e caracterização dos entrevistados um pouco mais à frente neste capítulo.

---

Algumas entrevistas realizadas permitem detectar uma certa ambiguidade através do uso que é feito da língua, mesmo nas expressões públicas como na música, sobretudo nos descendentes de imigrantes e não tanto na primeira geração. Alguns exemplos:

“No que diz respeito, assim, à minha comunidade aqui em Portugal, eu sinto que a minha geração [a geração pós migração ou geração dos descendentes] está relativamente bem integrada, não tanto porque defendem as tradições de Cabo Verde, muito pelo contrário, a maior parte das pessoas da minha geração fazem hip-hop. Salvo algumas exceções em que usam o crioulo como língua de comunicação, eles usam o português, e sabe-se que eles são filhos de cabo-verdianos, é o caso do [Boss] AC, não é?” (in Entrevista # 25).

“Isso é um dos, um dos problemas da nossa língua. Na medida que, eles deveriam abdicar 24 horas a língua materna [crioulo] e falam 24 horas na língua materna. E isso prejudica-os muito, prejudica muito a estabilidade da língua portuguesa. E então, na escola, eles têm esse problema, do português” (in Entrevista #12).

O crioulo é também, na senda teórica de Bourdieu, um lugar de lutas simbólicas e esta negociação inter-geracional deve ser percebida neste contexto (Bourdieu, 1989). Neste âmbito, o conceito de *mercado da língua*, tal como foi concebido por Pierre Bourdieu, pode ajudar-nos a perceber porquê da contiguidade (e da tensão existente) entre o uso do português ou o uso do crioulo cabo-verdiano (Bourdieu, 1998a). Neste mercado da língua, os diferentes usos que dela são feitos – dialectos, jargões, etc. – geram contextos de tensão, reposicionando-se constantemente entre si e em relação ao uso legítimo e oficial da língua. Este posicionamento acaba por reproduzir no plano da língua diferenças sociais mais vastas (e.g. de classe ou de estatuto social), contribuindo também para as instituir e reforçar. O uso do português como primeira língua por parte dos quadros e ex-funcionários coloniais cabo-verdianos é disso um exemplo claro.

Na verdade, numa língua que é ao mesmo tempo um repositório dos contactos sociais do passado e do presente, podemos até encontrar na língua cabo-verdiana expressões simultaneamente irónicas e avançadas da percepção do modo como a assimilação é percebida, num interessante exemplo, da objectivação ou estigma referida por Pierre Bourdieu. A contaminação da língua no país de destino é evidente, por exemplo, quando se afirma:

“Na Buraca fala-se um crioulo próprio, específico. Tu às vezes ouves expressões que já nem se ouve em Cabo Verde. Mas é absolutamente

---

normal. Falam com aquilo que trouxeram. Não podem inventar aqui, embora se invente muitas palavras novas do crioulo aqui e depois se contamine lá... o crioulo é uma língua muito, muito viva” (in Entrevista #25).

Veja-se, igualmente o extracto de uma entrevista em que o exemplo era o dos futebolistas cabo-verdianos que jogam em Portugal e em que o entrevistado afirma que “xa di kadera tb é bom pa assimiladus...” [chá de cadeira é bom para assimilados] (in Entrevista #49), querendo com isto significar uma discordância com a aquisição da nacionalidade portuguesa (e representação da selecção nacional portuguesa em detrimento da congénere cabo-verdiana). Esta contaminação tem uma componente de intersecção das dimensões de representação identitária de que falámos acima, designadamente da componente de “classe/status” e da “educação”. Como refere uma entrevistada remetendo-nos para o exemplo dos quadros cabo-verdianos em Portugal:

“Acho que neste caso são cabo-verdianos que estão muito mais diluídos na sociedade. São cabo-verdianos que por um lado têm mais ferramentas, conseguem ter um exercício de cidadania mais bem sucedido, são cabo-verdianos com um nível de vida mais alto, e com um nível de escolaridade mais alto, mas eu fiz assim entre aspas porque disse diluídos. São pessoas que de certa maneira já estão muito mais aculturados e que até têm um desejo de acelerar essa aculturação porque são muito virados para as necessidades básicas, para um progresso aqui, para uma adaptação na sociedade aqui. São os cabo-verdianos que proíbem os filhos de falar crioulo quando vão para a escola que é para não atrapalhar na escola, e nesse sentido têm uma identidade muito mais fragilizada do que os dos bairros. Que embora tenham menos ferramentas de exercer a cidadania de maneira mais compensadora para eles e para a sociedade de acolhimento, mas que são muito mais sólidos identitariamente. Ainda têm a língua deles, ainda têm a história deles” (in Entrevista #29).

A elevada concentração espacial ou, em alguns casos a segregação espacial (em bairros de lata ou em bairros sociais) vivida, em conjunto com o fechamento social já referido, tem sido, em Portugal, propício à reprodução de certos traços culturais cabo-verdianos, como o uso do crioulo, mas, ao mesmo tempo, torna-se matriz de diferenciação inter-geracional através da criação de um calão urbano híbrido que constitui um dos exemplos da complexa matriz cultural dos descendentes (Contador, 2001, Machado, 2002). Entre a população destes bairros étnicos o crioulo é a principal língua de comunicação (mesmo nas escolas onde maioritariamente estudam

---

de alunos filhos de cabo-verdianos e de outros imigrantes africanos)<sup>436</sup>. Entre esses descendentes de imigrantes cabo-verdianos (e em alguns cabo-verdianos da geração 1.5) fala-se até mais crioulo do que há uns anos atrás num claro exemplo de dupla contingência da etnicização do quotidiano local. O ser falante do crioulo de Cabo-Verde que era identificável como uma herança cultural transmitida aos descendentes pelos imigrantes cabo-verdianos (Saint Maurice, 1997), tornou-se um elemento trans-étnico, podendo ser partilhado por aqueles que, pertencendo à mesma geração, partilham idênticos espaços sociais (Contador, 2001).

Em síntese, compreende-se que *a grande maioria dos imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes utiliza a língua portuguesa por uma questão prática mas não deixa de usar o crioulo em várias situações sociais, como factor de inclusão no grupo co-étnico e/ou de distinção face à sociedade mais ampla. A utilização do crioulo visa a comunicação intra-grupo e não a exclusão face aos “outros” sendo, ao mesmo tempo, um factor de coesão forte, como forma de afirmação de uma identidade cultural especificamente cabo-verdiana. Esta constitui a nossa septuagésima-quarta tese.*

### ***A segunda geração: entre o ser, o sentir e o assumir***

Os descendentes dos imigrantes (as segundas gerações) têm sido referenciados como uma continuação sociológica do debate da assimilação, mas alguns autores (e.g. Levitt e Waters, 2002; Fouron e Glick Schiller, 2002) enquadram esses jovens numa nova arquitectura de ligações transnacionais fazendo mover o debate teórico para outros territórios. De facto, diversos estudos demonstram que o modo de adaptação a longo prazo dos imigrantes às sociedades de acolhimento depende menos do que lhes acontece a eles do que daquilo que acontece aos seus descendentes (Portes, 1999: 3).

Diversos estudos sobre cabo-verdianos e descendentes em Portugal, sobretudo na Área Metropolitana de Lisboa, revelam modos de auto-classificação adoptados por esses indivíduos que variam do cabo-verdiano ao português e muitas vezes, especialmente entre os descendentes dos imigrantes cabo-verdianos, utilizando

---

<sup>436</sup> Sobre a problemática da identidade/identificação das crianças cabo-verdianas ou de ascendência cabo-verdiana nas escolas portuguesas ver o trabalho de Cláudia Vaz (2006) *Afinal Quem sou eu? A identidade de crianças de origem cabo-verdiana em espaço escolar*, ISCCP; UTL; Lisboa.



---

vocábulos compostos como “lusó-africano”, “afro-lusitano” ou “euro-africano” (Malheiros, 2001; Saint-Maurice, 1997; Gomes, 1999; Barbosa, 2006).

Para César Monteiro, na experiência dos migrantes cabo-verdianos verifica-se uma diferença entre a “primeira geração” e a seguinte: “socializados numa determinada cultura, os primeiros viram-se forçados a abandonar o seu país e a adaptar-se num outro, enquanto os segundos nasceram e, sobretudo, foram escolarizados no país de acolhimento, não conheceram o país de origem dos seus pais, fazem parte do país de acolhimento” (Monteiro 1999: 299). O mesmo autor refere que esta pertença não os impede de preservar características específicas que lhe são inculcadas através de um processo de socialização familiar e que são o resultado da existência de laços culturais e sentimentais com a cultura cabo-verdiana dos seus pais. De qualquer forma, os descendentes revelam a existência de algumas diferenças em comparação com os progenitores, em virtude de um espaço, um tempo e uma realidade diferentes (Nunes, 1997). Enquanto os pais trazem uma identidade mais enraizada nos valores culturais cabo-verdianos, os jovens acabam por se cruzar no bairro com a cultura cabo-verdiana, na escola com a cultura portuguesa, e são ainda influenciados pelos media e pela sociedade de consumo (Gusmão, 2004: 156) num mundo contemporâneo que lhes chega nos media, pelas telenovelas brasileiras, pelos filmes da Hollywood, pela música global, ou através dos ideais estéticos do mundo da arte ou da moda. Há, nesse sentido, uma relação entre raízes e opções culturais que intersecta a cultura de origem, a cultura portuguesa e, também, as influências da cultura negra norte-americana associada à globalização (Barbosa, 2006). Esta diversidade é captada nas entrevistas realizadas:

“A primeira e segunda geração formam grupos diferentes que se distinguem perfeitamente. A primeira geração tem um sentimento de pertença muito forte em relação a Cabo Verde e os descendentes já não tão forte ou quase inexistente. Porque não conhecem, nunca foram a Cabo Verde... Lá está se calhar em casa fala-se crioulo, come-se cachupa, ouve-se música cabo-verdiana. Mas ser cabo-verdiano é muito mais do que isso. E muitas vezes não se sentem nem portugueses, porque em termos de nacionalidade não são reconhecidos como portugueses, nem cabo-verdianos porque aquilo que os pais vão dizendo já é muito desactualizado. O discurso dos pais é de quem parou no tempo quando emigrou e Cabo Verde evoluiu, mudou” (in Entrevista #22).

---

a casa dos meus avós está repleta de fotografias de netos que nunca viram. É uma história cheia de ausências e é muito comum à maioria dos cabo-verdianos<sup>437</sup>

Para Fernando Luís Machado (1994) que, nos anos 90 estudou as populações afro-descendentes em Portugal, devemos assinalar uma influência partilhada entre esferas de socialização por vezes contraditórias:

Desde logo, os jovens e crianças descendentes de imigrantes não são imigrantes eles mesmos. Não têm um trajecto imigrante e a maior parte nem sequer conhece o país de origem dos seus pais. Nasceram e/ou foram socializados no quadro da sociedade de acolhimento, onde sofreram a influência poderosa de contextos como a escola, mas também dos media, da cidade ou das suas redes de sociabilidade juvenis. A sua cultura é, inevitavelmente, produto disso mesmo, por maior que seja a importância da família e por mais que ela constitua um espaço fechado de reprodução da cultura de origem (Machado, 1994: 121).

“Não há uma questão étnica ou antropológica. A maior parte deles nasceram cá. 95% nunca foram a Cabo Verde. Não fazem a mínima ideia do que é Cabo Verde. Mas todos dizem que são cabo-verdianos. as coisas a que aspiram, a maneira como se querem organizar, as leis porque se querem reger, a língua que querem usar...” (in Entrevista #9).

Horowitz (1985) acrescenta mais alguns argumentos a este tipo de análise para descrever os processos de diferenciação de “grupos étnicos”, por vezes chamados de processos dissimilação para marcar o contraste com a ideia de assimilação (Horowitz, 1985). No caso português, a segunda geração cabo-verdiana, na sua maioria, supera a ligação e/ou vinculação à identidade nacional cabo-verdiana e adopta uma identidade composta que tanto pode ser definida como afro-portuguesa<sup>438</sup> como como luso-africana. Ou seja, descentrando o eixo desta discussão para a totalidade do arquipélago migratório, os indivíduos nascidos em Cabo Verde e os seus descendentes tendem a expressar esta relação paradoxal entre uma África de referência simbólica e a(s) sociedade(s) de destino como referência ambígua. Esses jovens tendem a fundir, de forma criativa, elementos de duas ou mais culturas: a tradição dos pais e a nova cultura ou culturas do país de residência. Ao fazerem esta síntese desenvolvem uma identidade que incorpora a todo o tempo traços das duas (Falicov, 2002) numa mistura híbrida, de fronteira. Como afirma um dos entrevistados:

“A segunda geração, os que nasceram aqui para esses já é muito complicado. Já é muito complicado porque se nacionalizaram

---

<sup>437</sup> in jornal Expresso 17.03.07.

<sup>438</sup> Como fez questão de lhe chamar uma das nossas entrevistadas afirmando que o posicionamento do “afro” vinha primeiro que o de “portuguesa”, porque também a sua identidade tinha mais a ver com África (in Entrevista #25).

---

portugueses. Então, bem, já têm uma pátria. Já são daqui, sentem-se bem aqui, já estão habituados aos costumes daqui. E quando vão para lá, não estranham que um costume, em virtude de ser diferente, lhes causa uma certa estranheza. (...). Olhe, até da minha família. Já foram para lá, e a família foi obrigada a deslocar-se outra vez para Portugal porque os meninos não se adaptavam. Está a ver, não se adaptavam, por várias razões, não se adaptavam, tiveram de se deslocar outra vez. Mas, há muitos que gostam. Agora, se nasceram aqui, se são Cabo-verdianos, quer dizer, continuaram com, com a nacionalidade dos pais. Esses têm uma grande dificuldade porque acham que são portugueses e, e em termos pessoais, se não se adaptam com a realidade Cabo-verdiana, é uma desordem” (in Entrevista #12).

São adolescentes que vivem no mais próximo lugar distante. Os seus comportamentos, profundamente distintos da juventude branca deste país, nascem de um cruzamento de modelos culturais negro-americanos mas também da África que nunca conheceram mas que usam todos os dias. Na sua fala, nos seus desejos, no seu modo de contornar um estado permanente de dificuldade. É uma substância nova, palavras, ideias, gestos, expressões para se defenderem de um Portugal complexo que precisa deles e que os quer normalizar<sup>439</sup>.

Estes jovens balançam a todo o tempo entre duas culturas (mais uma vez *in between*), muitas vezes expressa na ideia que são “rapazes e raparigas que não têm [uma só] pátria. Não são cabo-verdianos (muitos nem nunca foram a Cabo Verde), não são portugueses porque a sua língua é outra e os costumes de cá não são os das respectivas famílias” (in Entrevista #6). Entre os descendentes dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal é muito visível um padrão comportamental e de referências conduzidas por uma conjugação entre o “cá” e o “lá”. Na grande maioria são bilingues (falantes do crioulo e do português) e facilmente conseguem mover-se entre as diferentes culturas. Como se depreende de uma das entrevistas realizadas:

“No meu caso eu apresento-me como cabo-verdiana que vive e cria em Portugal. E que a música que eu faço pretende ser, em certa parte, representante dessa geração de diáspora que está em Lisboa. Então, daí eu uso muito o calão, falo muito o português com calão, com as interjeições todas criadas pelos miúdos africanos cá, também uso muito o crioulo, mas é um crioulo muito próprio. Uso mesmo uma mistura das duas variantes de sotavento e barlavento, que são as influências que tive dos meus pais. Portanto, uso isso, o que não é correcto em Cabo Verde. Mas uso isso de propósito numa de afirmar a identidade desta comunidade da diáspora” (in Entrevista #25).

Esta constatação foi bem sintetizada pelo músico Boss AC, descendente de cabo-verdianos:

---

<sup>439</sup> in Jornal Diário de Notícias, Suplemento DNA de 16 de Outubro de 1999.

---

Porque a segunda geração é uma cena muito estranha, porque um gajo passa por fases. Há muita gente que está no meio termo, que eu acho que já estou no meio termo, que é conseguir aceitar-me tanto como cabo-verdiano do que como português. Normalmente ou é pessoal que nega completamente a parte africana, ou é pessoal que nega completamente a parte europeia. Eu já passei pelas duas fases. Pá, até para aí cerca dos meus 12, 13 anos, não falava crioulo, apesar, de pronto ouvia música cabo-verdiana, mas não era, ouvia em casa, não era eu, não era da minha livre e espontânea vontade, pá, só me dava com pessoal branco, 'tás a ver? E negava, quase que negava ser cabo-verdiano. "Pá, tu és donde? -Pá, sou português", ponto final". Contudo, "por mais que te afirmes como português, há-de sempre chegar alguém a dizer "não mas tu és preto, não és português". Então de repente começa-te a fazer uma confusão na cabeça (...). Dizes-te como português, mas depois o português não te vê como português. Depois fui passar férias a Cabo Verde, quero-me identificar com um cabo-verdiano -"tu és português". Quero dizer, tu, na tua terra, não és de lá, e cá, não és de cá. Então tens que chegar à conclusão que és um caso à parte, 'tás a ver? E acho que isso é o que se passa na maioria do pessoal de segunda geração (...). Depois vem a segunda fase que é o contrário (...), um gajo quer 'tar com pessoas cabo-verdiano, só quer falar crioulo, não quer saber do português, anda para aí na rua armado em parvo (...). E depois chegas a uma altura que é uma harmonia (...) que já me sinto bem comigo próprio (...). Se eu chegar a Cabo Verde e (. ..) qualquer cabo-verdiano disser que eu não sou cabo-verdiano, aquilo entra num ouvido e sai pelo outro, porque sei que sou tão ou mais cabo-verdiano do que ele. Da mesma forma que eu, estando em Portugal, um gajo qualquer diz que não sou português, também sei que sou tão ou mais português do que ele. E deixo as duas coisas existirem em mim e, pá, acho que é a melhor atitude (Boss AC citado por Cidra, 2002-213).

Podemos, também neste caso, falar de identidades “étnicas” ou, a um outro nível, de “eticidades” simbólico-discursivas (e.g. sentem-se mais africanos que cabo-verdianos que portugueses) mas tal não altera o efeito composto destas identidades<sup>440</sup>. A identidade étnica surge como uma componente ou dimensão da identidade social e que é salientada por muitos entrevistados. Veja-se a sequência de respostas seguintes:

“É com muito orgulho é que sinto ser filho de pais cabo-verdianos. Já lá estive de férias e também a tocar no Festival da Gamboa. Não posso agora precisar a data, mas sei que já lá vão alguns anitos. Sou filho de pai da Praia, ilha de Santiago e mãe da cidade do Mindelo e é sempre um orgulho grande pertencer, também, a essa comunidade cabo-verdiana. Para já, nasci em Moçambique, mas pertenço a uma geração de filhos de cabo-verdianos que já estão em Portugal há muitos anos. Mas Cabo Verde, para já devo dizer que graças a Deus e graças aos cabo-verdianos sempre tentam manter a sua cultura e as suas raízes muito forte, na sua música, na sua língua crioula e em casa há sempre o ambiente de cachupa, da morna, da coladeira ...o ambiente mesmo da cabo-verdianidade” (in Entrevista #35).

---

<sup>440</sup> No inquérito Quiet P de um total de 163 inquiridos, 60% dos que responderam à questão declararam não ter filhos, 23% referiram ter e 17% dos inquiridos não forneceu uma resposta a esta questão. Dos 37 indivíduos que declararam ter filhos 77% tinha até 2 filhos e apenas 6 inquiridos tinham 3 ou mais filhos. Questionados sobre como pensam que os filhos já nascidos em Portugal se consideram num total de apenas 16 respostas, 11 inquiridos responderam que pensa que estes se consideram portugueses, 2 pensam que os filhos se consideram cabo-verdianos e 2 que se consideram luso-cabo-verdianos.

---

“... os filhos de cabo-verdianos, muitas vezes não escolhem ir pelo lado de defenderem a identidade cabo-verdiana, porque eles próprios não se sentem propriamente cabo-verdianos. Sentem-se um tipo especial de português, não é? Sentem-se afro-portugueses, como eu também me sinto” (in Entrevista #25).

“Por um lado, temos os estudantes que vêm de Cabo Verde, cuja maior parte são estudantes universitários, mas também, alunos das escolas profissionais, por outro lado temos a juventude que apelidamos de segunda e terceira geração, que têm naturalidade portuguesa, mas também são considerados cabo-verdianos, devido à sua ligação cultural e sanguínea. São jovens que não são reconhecidos como portugueses, mas têm naturalidade portuguesa e a esmagadora maioria nunca foi a Cabo Verde. Têm uma ligação à cultura, língua, música, gastronomia e pouco mais. No entanto, também não se sentem verdadeiramente cabo-verdianos, pois não se interessam por Cabo Verde. Constata-se que existe uma barreira entre os jovens que nasceram cá e que estudam nas universidades e escolas profissionais e os jovens que vêm de Cabo Verde. Existe o problema de integração na própria sociedade portuguesa, o que nos remete para a velha história das questões de discriminação, do insucesso escolar devido à falta de apoios na escola e da falta de emprego. Estas situações dão origem aos problemas destas gerações, pois estão à margem da comunidade cabo-verdiana que está cá de passagem, mas também se encontram desligados da própria sociedade portuguesa” (in Entrevista #36).

Na prática este mecanismo de dissimilação provoca uma ruptura no grupo em que se distinguem os membros que têm sucesso dos que não o conseguem obter. Em que a solidariedade forjada pela experiência comum da adversidade é minada pela saída dos membros bem sucedidos da comunidade que leva estes a serem “veementemente denunciados pelos seus pares como vira casacas que deixam o seu próprio povo para trás” (Portes, 1999: 102). Esta realidade tinha já sido observada por Alejandro Portes, numa contextualização semelhante nos EUA, quando afirma que quando os jovens descendentes de imigrantes descobrem que as [suas] aspirações de riqueza e estatuto social estão bloqueadas, tendem a adoptar uma posição de oposição ou de antagonismo em relação à sociedade “branca de classe média” e, desta forma, a excluírem-se da sociedade maioritária num processo contrário ao de ascensão social pretendido com a emigração dos seus ascendentes.

Numa formulação que pode ser directamente trazida para o contexto migratório em Portugal, Portes e R. Rumbaut (1996) desenvolveram uma tipologia dos modos de aculturação dos descendentes de imigrantes tendo em conta o respectivo contexto social. Identificaram a aculturação dissonante como resultante da integração num

---

contexto caracterizado por uma elevada discriminação e por recursos familiares e comunitários baixos podendo conduzir a uma trajectória social descendente caracterizada pela “socialização em papéis da ‘*underclass*’ urbana e à adopção de uma visão adversarial em relação ao *mainstream*” (Portes e Rumbaut, 1996: 252). Os laços a Cabo Verde são, no caso português, reproduzidos localmente, muitas vezes para colmatar lacunas de desfavorecimento social e emergem como identidades de reacção (Pais 1999: 166).

Como refere Suárez-Orozco, “os descendentes de imigrantes que se encontram estruturalmente marginalizados e culturalmente desprezados estão mais propensos a responder aos desafios das suas identidades através do desenvolvimento de um estilo de adaptação mais conflitual ou conflituoso” (Suárez-Orozco, 2003: 14). Em várias das entrevistas realizadas é possível captar esta complexidade:

“(…) há jovens que por exemplo são indiferentes, passam todo o dia, por exemplo lá na Cova da Moura ou na Buraca, sem fazer nada... São indiferentes, porque não vão trabalhar, não trabalham porque não têm habilitações para o trabalho porque inclusivamente podiam querer ter. Enfim, há uma desinserção total. Mas também devido ao desafio do modo de vida, das discotecas, das namoradas, de beber um copo, de divertir, de lazer, de passear, de fazer e acontecer e outras coisas e não sei quê, pronto quer dizer eles não têm essas possibilidades, não têm e entram na facilidade e metem-se na droga e outras coisas” (in Entrevista #9).

“(…) os pais vêm, portanto, vêm já com uma certa intenção, digamos assim. Portanto, pessoas adultas, portanto, e chegam cá com um certo objectivo, portanto, de se inserir no mercado de trabalho e arranjar melhores condições de vida. E, naturalmente, isso impede que as pessoas entrem na marginalidade. Mas com os filhos isso mais facilmente acontece devido ao meio onde vivem. Começa com o insucesso escolar das crianças que vão para a escola. Esse é o primeiro passo para entrar na marginalidade. As crianças vão para a escola e têm insucesso. Depois, não são acompanhadas e saem. Não têm uma formação profissional específica para se inserir no mercado de trabalho. Essas crianças começam a andar por si, a tomarem conta das suas próprias vidas porque os pais trabalham. Portanto, imaginem, portanto, uma criança com 13/14 anos que saia da instrução primária e do ciclo preparatório, muitas vezes, até por faltas que dão às aulas. E que reprovam. Os pais não têm conhecimento porque estão no trabalho, nem vão às reuniões dos encarregados de educação, não sabem concretamente o que é que se passa com a vida dos seus filhos. É uma consequência da sociedade onde (eles) estão inseridos. Portanto, é daí que essa marginalidade surge. Precisamente por as crianças estarem abandonadas a si próprias, ao seu próprio destino” (in Entrevista #7).

---

Barbosa e Ramos (2008), ao analisarem diferentes espaços de representação social, como o *rap* ou o *hip-hop*, enquanto espaços de interação e, simultaneamente, de afirmação identitária, sublinham a importância da dimensão espacial, o modo como o “bairro” emerge, a par da família ou da escola, como espaço de socialização primária, onde se cruzam tradição e vanguarda, ambas alicerces identitários fortemente estruturantes para os jovens. Luís Batalha (2008) vai mais longe e defende a existência de uma dupla contingência entre os espaços de vivência e os espaços sociais criados que retroagem em *looping*:

em Portugal, a “comunicação social”, enquanto produtora de identidade, ajudou a criar uma imagem negativa dos descendentes de famílias cabo-verdianas imigrantes. Enquanto os pais eram retratados como “pobres mas honestos”, “bons trabalhadores” e “trabalhadores explorados”, os filhos são retratados como “vítimas do insucesso escolar” e como “delinquentes juvenis”. Por sua vez, os próprios jovens de origem familiar cabo-verdiana fazem uso dessas representações sociais veiculadas nos *media* para construir identidades opostas à corrente dominante da sociedade portuguesa “branca”, marcadas por categorias como “desintegração” e “marginalidade”, que eles próprios reinterpretem. A sociedade “branca” dos “tugas” é para eles a principal culpada da situação de “marginalidade” em que vivem. A maioria destes jovens dá pouco valor à educação escolar como veículo de ascensão social e considera que estudar não vale a pena porque os melhores empregos serão sempre para os portugueses brancos (“tugas”). Pensando dessa maneira contribuem para que a sua própria “previsão” se cumpra – não vale a pena estudar porque os melhores empregos não são para eles e, porque não estudam, esses empregos acabam por não o ser. A sua identidade social constrói-se no espaço da vizinhança ou “bairro”, que eles vêem como o seu território social; a identidade está ancorada no “local” e não no “nacional” e a sua delimitação são as fronteiras da vizinhança e do “bairro”. No seu coração está não a terra de origem de seus pais mas sim o bairro onde nasceram e foram criados (Batalha, 2008: 28).

Esta percepção, captada por Batalha, pode também ser inferida nas entrevistas realizadas:

“Eles sabem que nasceram aqui, sabem que são daqui. Não têm é as portas abertas para entrar na sociedade a que pertencem, e como tal ficam um bocado no ar... Ninguém tem apetência para a marginalidade, são circunstâncias que levam as pessoas à marginalidade. Esse conjunto de circunstâncias põe-se muito mais para os já nascidos ou criados em Portugal do que para os seus pais vieram para aqui trabalhar. Esses tinham um objectivo - trabalhar, e chegam e estão a trabalhar, estão a fazer qualquer coisa, não importa o quê, mas estão a trabalhar, estão a produzir. Já os filhos nasceram aqui, já crescem aqui, já aspiram a qualquer coisa de diferente que eles querem, mas a que não têm acesso. Então, entre o querer e o ter acesso, fica aquele intervalo onde é fácil cair em tentações mais... formas mais fáceis de levar a vida” (in Entrevista #1).

---

Carlos Barbosa numa síntese feliz das questões identitárias dos descendentes cabo-verdianos em Portugal vai conceptualizá-las em termos de “*identidades de fronteira*” (Barbosa, 2006). Para este autor não há uma definição total em torno de uma ou de outra cultura mas a cultura cabo-verdiana e a cultura portuguesa constituem, em geral, os dois pólos, de identificação. Neste posicionamento o indivíduo não consegue definir-se totalmente e exclusivamente numa ou noutra cultura, vindo a situar-se num interstício, um lugar de contradições, um hibridismo intercultural vivido nas zonas de fronteira (Friedman, 2001). A fronteira, neste sentido, deve ser entendida como uma linha que separa e/ou segrega (Nunes, 1997: 89), que define e impõe as situações da diferença, funcionando segundo conjuntos binários em que se combinam o puro e o impuro, o dentro e o fora (Friedman, 2001: 8). Com efeito, pode forçar a exclusão e impor a condição de estranho, de estrangeiro e apátrida mas também pode ser definida como o local de articulação cultural e de emergência de novas configurações culturais, novas identidades, híbridas e heterogêneas (Nunes, 1997). Pode apresentar-se como um lugar de encontros e de interações.

As várias gerações dos seus descendentes são o resultado de diferentes fases migratórias e distintos ciclos de migrações. Em resultado deste facto, apresentam uma grande heterogeneidade e distintos modos de inserção em diferentes sistemas funcionais da sociedade portuguesa, diferentes estatutos sociais ou pertença a distintas classes sociais. Desta integração diferenciada resultam múltiplas pertenças (e pertenças múltiplas) a diferentes grupos sociais em simultâneo não sendo possível, em qualquer caso, afirmar que um indivíduo possui uma e só uma identidade social, nem que pertence a apenas um só grupo social, nem mesmo que essa pertença particular condicione totalmente o seu comportamento quotidiano na sua totalidade.

A “identidade étnica” acaba por ser, neste contexto, uma identidade síntese que alia um sentimento de pertença a um grupo social, com uma componente emotiva e valorativa associada e que apresenta um esquema de comportamento adequado (Glazer *et al.*, 1975, Glazer e Moynihan, 1963 [1970]). Neste âmbito, a “etnicidade” enquanto forma de consolidação de uma “identidade étnica” é sobretudo relevante pelo comportamento que induz, seja ele individual ou colectivo. A “etnicidade” é, neste contexto, uma construção social histórica e espacialmente situada fruto de um



---

processo histórico e dinâmico em que são fundamentais os contextos locais em que surge e se molda.

As referências identitárias e representações entre os descendentes cabo-verdianos apontam para experiências culturais heterogêneas, híbridas, com uma circulação em múltiplos espaços de intervenção, que os coloca, de facto, num plano distinto em relação aos seus pais. Manifestam-se através de maneiras de ser e de parecer (representações) investindo numa imagem que os possibilite conquistar um espaço de aceitação e a reafirmar as relações de grupo/ comunidade/ sociedade. Neste caso, o campo das suas identidades tanto se expande num espaço transnacional de múltiplas referências (e.g. Cabo Verde, Portugal, EUA, Holanda) como se revela como o resultado de tensões vividas por esses actores no contexto local das interacções sociais.

Assim, a maior saliência de uma ou outra identidade, no conjunto de identidades que cada indivíduo possui, não se deve somente a uma alteração de contextos, de alteração do cenário social de interacção, mas, pode igualmente ser uma modificação ou adaptação a uma nova realidade social e política onde se pretenda tirar proveito das oportunidades existentes. Quando encontramos vocábulos compostos como: luso-africano; afro-lusitano; euro-africano, luso-cabo-verdiano, etc., isso demonstra a valorização hábil dos dois lados da identificação com um pressuposto estratégico de aproveitamento de uma dupla inclusão. Ao mesmo tempo que se revela como uma condição de ambiguidade, também este entrecruzamento clarifica, por um lado, uma identificação com a origem, e por outro, com o espaço onde nasceram, cresceram e convivem quotidianamente na procura da sua afirmação. Muitos descendentes de cabo-verdianos tendem a enquadrar-se como um “tipo especial de Cabo-verdianos”, como “afro-portugueses” (in Entrevista #25), identificando-se como cabo-verdianos que vivem e crescem em Portugal. “Os descendentes assumem-se como portugueses, franceses, americanos, etc., sem qualquer problema de identidade, como rapidamente se reclamam da cabo-verdianidade sem qualquer problema de identidade” (in Entrevista #30), e do mesmo modo, “participam nas duas culturas tal como nós participamos no bilinguismo” (in Entrevista #30).

---

Maurício (2001) numa análise que incide sobre adolescentes portugueses de ancestralidade cabo-verdiana demonstra que este se segmentam em quatro grupos distintos: (i) Étnicos (só cabo-verdianos); (ii) Nacionais (só portugueses); (iii) Duais (simultaneamente portugueses e cabo-verdianos); e (iv) rejeitados (nem portugueses nem cabo-verdianos) (Maurício, 2001) num exemplo de diversidade interna em que, contudo, excepto provavelmente o tipo “portugueses”, todos os outros terão uma tendência para um envolvimento transnacional.

Deste modo, o transnacionalismo identitário surge como um enriquecimento permanente, nunca como negação da base e torna-se fácil a capacitação dos descendentes de imigrantes cabo-verdianos de “viverem todas as suas vidas” (in Entrevista #26). *A identidade étnica transnacional surge, neste como noutros casos, de uma forma mais explícita nas gerações dos descendentes do que na geração dos imigrantes e é através desta forma identitária (e das suas materializações em práticas transnacionais) que o transnacionalismo se prolonga para além da primeira geração. Esta constitui a nossa tese septuagésima quinta.*

---

“cabo-verdianos – etnia proveniente de Cabo Verde (...) empregada especialmente como mão-de-obra na construção civil”  
in Dicionário do Imobiliário, Lisboa, 1996.<sup>441</sup>

## Capítulo 8: “Papá, ben fla-m ki rasa ki nos é, ó pai ?...”<sup>442</sup>

Observar o processo de construção de uma “identidade étnica transnacional” cabo-verdiana (a partir dos próprios cabo-verdianos), não é uma tarefa fácil, simples ou imediata. Não é fácil, porque se trata, simultaneamente, de um processo social velho de quinhentos anos e novo, porque não terminou ainda, estando, necessariamente, em constante (re)construção. Não é simples, porque o processo de construção de uma identidade colectiva é um processo complexo. Vista a partir dos seus agentes esta identidade, não é conceptual e teoricamente uma “identidade étnica” mas sim uma “identidade social” com características distintivas que influem na coesão social da sociedade (Hogg e Abrams, 1988). Não é imediata, porque se torna necessário desconstruir mitos e escavar fundo na História antes de compreender o processo que levou à construção de uma identidade social e cultural (alegadamente) distinta, isto é, para nos conduzir ao que se denomina sinteticamente (e também sincreticamente) de “cabo-verdianidade”. Este é, como se compreende, um processo de observação *per si* complexo, multidimensional e intemporal.

Santos resume bem esta ideia quando afirma que as identidades são identificações em progresso, isto é, não totalmente acabadas (Santos, 1996). Já Adriana Bebiano prefere pensar os modelos e as práticas identitárias como instáveis, transitórias e historicamente situadas. Para esta autora, “a análise dos discursos identitários mostra a tentativa obstinada em afirmar a continuidade, numa narrativa do presente e da memória que inclui silenciamentos e esquecimentos deliberados dos aspectos que não se encaixam, que ameaçam a continuidade tranquilizante” (Bebiano, 1999: 3). Em nosso entender estas análises completam-se. Este não é (ainda) um processo finito porque uma identidade, seja ela de base “étnica”, social, cultural (ou mesmo individual), é um produto sempre inacabado e em constante adaptação aos contextos onde se insere.

---

<sup>441</sup> Esta citação estranha foi usada por Baptista, 2001.

<sup>442</sup> Extracto de poema do compositor Manuel de Novas, na coladeira “Nos Raça”.

---

Para complexificar ainda mais este processo de construção identitária está o facto de, no caso de Cabo Verde, não ser hoje fácil restringir esta “identidade colectiva” a um espaço físico determinado, dado, como vimos nos últimos capítulos, a sua secular emigração e, por outro, dada a concomitante influência forte dos grupos emigrantes na estrutura social do arquipélago desde há muitas décadas. Trata-se aqui, tal como vimos explicitando de compreender Cabo Verde não como um espaço social territorialmente localizado, mas como um espaço social transnacional, um espaço socialmente construído: o mundo cabo-verdiano (Góis, 2006). Por outro lado, ensaiamos, não tanto um explorar de uma simples caracterização da identidade cabo-verdiana na diáspora, mas uma desocultação de uma identidade que é o resultado da influência recíproca (e ao longo de séculos) entre a diáspora e os que não partiram<sup>443</sup>.

Esta influência recíproca, que demonstra bem os potenciais níveis de abertura de um sistema social muito dinâmico e em permanente relação com o meio ambiente (na verdade com vários ambientes), confere a esta “identidade colectiva” características muito peculiares. Veja-se, por exemplo, o modo como as diferentes influências externas se fizeram sentir quer sobre as elites, quer sobre a restante população do arquipélago influenciando as dinâmicas populacionais, as dinâmicas políticas, a mobilidade social, etc. (Semedo, 2006). Junte-se a globalização e a influência de culturas e identificações globais que se fazem sentir de modo muito óbvio num pequeno arquipélago atlântico muito aberto ao exterior (Tolentino, 2006). O resultado é complexo e difícil de desconstruir, descrever ou de verbalizar. Daí que, no caso cabo-verdiano, esta identidade social seja necessariamente múltipla e diferenciada.

Neste caso, mais do que falar de “identidade cabo-verdiana” temos que falar de “identidades cabo-verdianas”, no plural vividas de forma singular por cada indivíduo. A cada contexto de interacção a cabo-verdianidade redefine-se pelo confronto com as condições que encontra e a forma como tal ocorre contribui para a integração de todos. É uma trivialidade observar que as identidades nacionais são sempre formadas num contexto transnacional (para começar, porque uma nação só pode o pode ser num mundo de nações) mas, no caso cabo-verdiano este contexto transnacional é,

---

<sup>443</sup> Num texto recente Jorgen Carling, um autor que tem estudado aprofundadamente as relações entre a emigração e a população residente em Cabo Verde vai mostrar que os que ficam em Cabo Verde fazem também (e de parte inteira) parte do sistema migratório. São, nesta perspectiva, como emigrantes em potencial cuja activação plena apenas depende da realização de um encontro com a oportunidade migratória e que, quando esta surge, realizam essa etapa. Cf. Carling, 2001e2002.

---

simultaneamente, o mundo cabo-verdiano o que transforma, desde o início, esta identidade numa identidade transnacional no que é um paradoxo que importa sublinhar.

### ***Um duplo arquipélago: a especificidade de cada uma das ilhas***

O primeiro dado que gostaríamos de realçar neste capítulo tem a ver com a natureza diversas vezes arquipelar de Cabo Verde. Em termos físicos ou em termos sociais, em termos de geografia física e de uma geografia humana. Cabo Verde é um arquipélago de contrastes construídos pela natureza e pelo Homem. Esta construção deu origem a que as ilhas que o constituem sejam dissemelhantes entre si (a ilha do Sal plana e desértica pouco tem em comum com a ilha de Santo Antão, exuberante no seu verde montanhoso) mas que mantêm em comum uma população que se intitula e define como cabo-verdiana.

No que respeita à componente sociológica de Cabo Verde, país arquipélago, têm sido várias as divisões assinaladas na homogeneidade do colectivo social. As divisões em termo da geografia arquipelar: barlavento *versus* sotavento, as divisões em termos de similaridades linguísticas sampadju *versus* badiu, divisões em termos de uma filiação sócio-política os do sul do país (os afro-cabo-verdianos) *versus* os do norte (os euro-cabo-verdianos)<sup>444</sup>. Mas o arquipélago, nas suas componentes culturais, sociais ou demográficas é ainda mais extenso e bem mais complexo.

A metáfora do arquipélago, que une ilhas e ilhéus pretensamente isoladas na imensidão do mundo, foi defendida ao longo da sua obra por Agostinho da Silva nomeadamente, quando afirma que a grande descoberta dos portugueses foi que o mundo é um arquipélago (Agostinho da Silva, 1988: 40) uma metáfora que tão bem se adequa ao nosso objecto de estudo e que define o mundo cabo-verdiano. Jorge Malheiros (2001), recentemente, retoma esta ideia no conceito de “arquipélagos migratórios” polarizando a origem e os destinos em torno de uma metáfora espelho, em que um e outro se reflectem e que se torna extremamente pertinente na

---

<sup>444</sup> Particularmente interessante foi ver esta divisão ser acentuada com os resultados das eleições para a Presidência da República de Cabo Verde em 2006. Ver por exemplo o texto de Gilda Santos (in <http://www.noticiaslusofonas.com> consultado em 14-08-2006).

---

compreensão do que é o Cabo Verde enquanto espaço social actual. A descontinuidade territorial entre as ilhas do arquipélago nos seus diferentes níveis de análise, a aldeia (micro-micro), a ribeira (micro-meso), a ilha (micro), barlavento versus sotavento (meso) ou o arquipélago de Cabo Verde (macro), tem a sua correspondência numa descontinuidade territorial do arquipélago migratório, nomeadamente nas distinções sociológicas em que podemos enquadrar diferentes análises das comunidades ou grupos de bairro, cidade ou país para onde emigram ou emigraram cabo-verdianos, todas elas contextualmente diversas e significativas.

Este é o ponto de partida para a nossa definição do que é o mundo cabo-verdiano, entendido como um mundo social complexo. O mundo cabo-verdiano é, na nossa definição, um espaço social coerente ainda que não homogéneo. É formado pelas ilhas da origem e pelas ilhas da diáspora em termos espaciais e pelos “indivíduos” que a ele pertencem, isto é, os indivíduos considerados (ou que se consideram) “eticamente” cabo-verdianos em termos sociais.

É nesta comunidade<sup>445</sup> transnacional de baixa intensidade, uma quase *Gemeinschaft* transnacional no sentido de Ferdinand Tönnies, presente em cerca de 40 países, que se movimentam os migrantes cabo-verdianos e seus descendentes, unidos por uma identidade cultural desterritorializada e, na qual decorrem interacções sociais, económicas, culturais, política ou meramente simbólicas, resultando daí a configuração de uma densa rede migratória de suporte tradicional (uma espécie de rede de redes sociais) (Góis, 2006: 147), assente em ligações transnacionais de intensidade variável<sup>446</sup>.

Cabo Verde enquanto nação (e os cabo-verdianos enquanto indivíduos) tem estado sujeitos a forças poderosas decorrentes dos efeitos potencialmente hegemónicos da globalização pró-ocidental. Com uma independência jovem, com pouco mais de 35 anos, a estruturação da identidade nacional no período de estruturação do Estado-Nação cabo-verdiano faz-se em contra-ciclo com a globalização e condicionada pela

---

<sup>445</sup> Ver capítulo 2 neste trabalho.

<sup>446</sup> Talcott Parsons defendeu que as relações comuns são importantes para os actores sociais contemporâneos. Na realidade, as unidades modernas como as nações facilitam a existência de "comunidades societais" que desempenham a mesma função que as comunidades prè modernas, mais antigas e mais "tradicionais" (Levine, 1989).

---

evolução do mundo social que envolve a exiguidade arquipelar. Para José Manuel Sobral:

na era da globalização, caracterizada por um intercâmbio sem paralelo de mercadorias, valores e representações e por diásporas que dispersam populações outrora ancoradas de modo durável a um dado território, a nação continua ainda a ser uma forma preeminente de identificação. E, como ocorre em todas as formas de identificação, pertencer-se a uma nação implica partilhar referências a um passado comum – uma memória – e acreditar que esse colectivo possui características próprias: uma identidade” (Sobral, 2006: 2).

A construção de uma identidade nacional, e do que daqui deriva em termos de lealdade para com a nação (*national loyalty*), é, no entanto, sempre um produto de um processo de diferenciação entre sociedades dissemelhantes. A construção de uma identidade nacional é obtida pela criação de fronteiras conceptuais que separam o doméstico (o eu) do estrangeiro (o outro)<sup>447</sup>. Estas fronteiras não são formações naturais, são construídas e modificam-se ao longo do tempo. No entanto, a forma como os actores políticos desenham estas fronteiras influencia grandemente a forma como o Estado e a sua população se distingue a si mesmo, e aos seus interesses, na sociedade internacional. Um nacionalismo concebido de forma limitada, por exemplo, dá origem a uma fronteira manifesta entre a sua comunidade étnica ou cívica e todos os outros. Factos históricos podem ter um impacto importante na definição de uma unidade política de “eu”, e no grau de influência das características políticas, étnicas, sociais ou geográficas nesta definição.

No caso de Cabo Verde, por via da influência da emigração as influências são mútuas, recíprocas, e a construção do mundo cabo-verdiano faz-se de intersecções, sobreposições e distinções. A relação de constituição mútua entre o nacional e o transnacional<sup>448</sup> é altamente complexa. Envolve a circulação de sinais, mas também a criação de uma rede de trocas e de uma rede de relações sociais. Envolve a intenção das elites políticas de criar identidade e a existência de uma solidariedade nacional. A relação entre o nacional e o transnacional – ou o local e o global – tem sido frequentemente vista como uma de duas possibilidades: a preservação de diferenças

---

<sup>447</sup> Há uma vasta literatura sobre esta temática. Ver, entre outros, Walker Connor (1984) *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton: Princeton University Press; Anthony D. Smith (1986) *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford: Oxford University Press; Ernest Gellner (1983) *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press; Benedict Anderson (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso; ou John Breuilly (1982) *Nationalism and the State*, Chicago: University of Chicago Press.

<sup>448</sup> O conceito de “transnacional”, no contexto em que por agora o utilizamos, refere-se ao modo como a construção de uma identidade cabo-verdiana, no seio do mundo cabo-verdiano, permite aos cabo-verdianos da diáspora sentir-se cabo-verdianos mas, ao mesmo tempo, distanciarem-se dos cabo-verdianos de Cabo Verde. Dito de um outro modo, “trans” refere-se a uma sobreposição, ruptura ou cruzamento de diferentes fronteiras do Estado, nação, cultura e geografia. Cf. Basch et al., 1994: 7.

---

versus a imposição de uniformidade (*sameness*). Um papel que parece reconhecer o “estatuto da cultura nacional como algo contencioso, um espaço performativo irresoluto, que não preenche a plenitude da vida, aberto a outras performances que podem transformá-lo ou reinscrevê-lo” (Bhabha, 1994: 157). De sublinhar desde já que, acordo com Basch e colegas: o processo de desterritorialização complica amplamente o processo de formação e manutenção de uma identidade pessoal. Quando uma identidade colectiva é forjada em condições de ausência prolongada, pode, em última análise, apoiar e não contestar as construções oficiais pós coloniais de identidade nacional, dependendo das circunstâncias. (Basch *et al.*, 1994).

No caso cabo-verdiano, apoiando-se simultaneamente na “nação residente” e na “nação ausente” a nação transnacional vai sendo construída no pós independência a partir de dimensões sociais e políticas construídas a partir do topo e da base de uma sociedade segmentada. Dois exemplos contextualizam esta ideia:

(i) a definição jurídico-legal de cabo-verdiano. Mesmo ao nível da constituição cabo-verdiana a construção da nação foi feita colocando sempre como componentes da nação cabo-verdiana os cabo-verdianos que habitam no arquipélago e os que vivem na diáspora. Por exemplo, a Constituição de Cabo Verde revista em 1992 no seu artigo 5 define o conceito de cidadania da seguinte forma: “1. São cidadãos cabo-verdianos todos aqueles que, por lei ou convenção internacional sejam considerados como tal; 2. O Estado poderá concluir tratados de dupla nacionalidade; 3. Os cabo-verdianos poderão adquirir a nacionalidade de outro país sem perder a sua nacionalidade de origem”. Esta abertura na lei constitucional possibilita que a existência de um ascendente cabo-verdiano torne acessível a nacionalidade cabo-verdiana a qualquer indivíduo que a requeira e, neste contexto, aumenta o número de cabo-verdianos potenciais;

(ii) a definição de identidade nacional cabo-verdiana que é, na verdade, uma identidade “étnica” trans-nacional não exclusivista, ou dito de outro modo, uma identidade “étnica” inclusiva que considera a existência de uma nação aberta (ou *nação off shore*) muitas vezes enquanto “nação imaginada”<sup>449</sup>.

---

<sup>449</sup> Para Benedict Anderson: “A identidade étnica comum é imaginada porque os membros da nação, mesmo da mais pequena nação, nunca conhecerão a maioria dos seus concidadãos, nunca contactarão com eles ou até, nem nunca ouvirão falar deles, ainda que, na ideia de cada um viva uma imagem de comunhão” (Anderson, 1983: 6).



---

A identidade cabo-verdiana agrega e sintetiza características transnacionais e/ou características de base residual dos descendentes de cabo-verdianos emigrados, apropria-se destas características e sintetiza-as constantemente numa nova forma identitária reconstruída por todos. Dito de outro modo, a “nação *off-shore*” inclui sistematicamente sem assimilar muitos dos que com ela se identificam, sejam descendentes de imigrantes da segunda ou terceira geração de cabo-verdianos emigrantes ou até recém chegados ao arquipélago de Cabo Verde. Compreendemos esta realidade em várias entrevistas realizadas:

“Eu não sou cabo-verdiana, nasci no Brasil, mas vivo aqui há mais de 10 anos. Por isso me sinto cabo-verdiana, e tenho um grande amigo que é português vive aqui há 18 anos” (in Entrevista # 50).

“Depois da independência tivemos também uma influência forte das comunidades que estão fora, no Senegal, em França, na Holanda nos EUA, por exemplo. Portanto os cabo-verdianos que vivem nas comunidades emigradas estiveram sempre presentes na nossa vida, não é algo que aparece agora. é algo que vem de trás. Estivemos sempre em contacto com essas comunidades e, de algum modo, elas influenciaram-nos e contribuíram até para a independência de Cabo Verde. E não se pode esquecer a forte contribuição económica dos emigrantes no pós-independência de Cabo Verde,” (in Entrevista #24).

Num texto de finais dos anos 90, Francine Vieira aborda explicitamente a questão da cabo-verdianidade relacionando-a com as migrações (Vieira, 1998), sendo uma das primeiras autoras a fazê-lo. Neste trabalho Vieira desenvolve uma associação da cabo-verdianidade à ideia de identificação/identidade. Vieira refere o modo como o substantivar, o adjectivar da diáspora é, simultaneamente, um projecto colectivo político e um projecto colectivo sociocultural ou, dito de outro modo, a cabo-verdianidade é tanto um fenómeno social como um projecto político para os cabo-verdianos no exterior de Cabo Verde (Kinser 1999: 2). Para Vieira a cabo-verdianidade pode ser definida como uma relação emocional profunda com a sua terra, língua e/ou cultura:

Le Cap-Vert a un taux d'émigration substantiel depuis le XIXe siècle mais on répète souvent, sans preuve, que la moitié de la population se trouve à l'extérieur de l'archipel. Cette affirmation illustre l'impact du phénomène dans ce micro-État d'Afrique subsaharienne et participe des représentations mentales de la «cabo-verdianidade» (capverdianité), définie comme le rapport profond des Capverdiens avec leur terre, leur langue, leur culture (Vieira, 1998: 55).

---

De facto, só entendemos a identidade cabo-verdiana numa relação dinâmica com o seu passado colonial e com Portugal e numa relação entre os arquipélagos de origem e migratório que constituem toda a sua história migratória. Um dos nossos entrevistados afirma que, em certo sentido, podemos mesmo colocar em causa a descontinuidade social dos arquipélagos, aproximando-nos da ideia de um único “mundo social”, de um “mundo social” cabo-verdiano:

“Eu acho que há um só [Cabo Verde]. Só que a própria condição do país é um arquipélago, não é? O que considero é que esse arquipélago se tem expandindo, e há a décima primeira ilha que é Lisboa, a décima segunda ilha que é Roterdão, décima terceira ilha que é Boston, e por ai fora. Porque as próprias ilhas, as próprias dez ilhas em Cabo Verde são bem diferenciadas umas das outras e com realidades diferentes. Falam-se línguas diferentes e o dia-a-dia é diferente porque o clima é diferente muitas vezes de ilha para ilha, a tipografia é diferente, logo de ilha para ilha de maneira como as pessoas se agruparam é diferente, umas estão junto ao mar, outras estão no cimo da montanha, então as culturas que se fazem, há uns que só vivem da pesca, há outros da agricultura, outros, no caso de São Vicente vivem do porto, outros vivem das remessas” (in Entrevista # 25).

Este modo de expressar a ideia de inclusão está bem presente noutras situações sociais. No caso cabo-verdiano, a justaposição no tempo e a diferenciação no espaço onde se pode ser maioria (em Cabo Verde) para se ser minoria nos países de destino, contribuiu para uma síntese interessante: excluir a pertença às maiorias quando se está no exterior do arquipélago, para (um potencial) incluir das minorias quando estas estão no país. Em Cabo Verde, até há pouco tempo, não havia minorias étnicas porque a definição era suficientemente integradora para as incluir na “nação” cabo-verdiana, no entanto, a chegada de novos imigrantes poderá, a médio prazo provocar alterações a este facto<sup>450</sup>. Veja-se o seguinte extracto de entrevista onde se cruzam as realidades da imigração para Cabo Verde e da emigração cabo-verdiana:

a tendência hoje é que ser emigrante [ou descendente] é reconhecido como tão legítimo como alguém nascer, crescer, estudar, e trabalhar na mesma terra, com naturalidade. Se o nosso interesse é a realização, a felicidade dos cabo-verdianos, e se há um cabo-verdiano que está feliz na Austrália, porque é que eu hei-de estar incomodado com isso? (...) A nossa preocupação devia ser mais no sentido de manter os laços:

*Como avalia a integração dos imigrantes em Cabo Verde e a tolerância dos cabo-verdianos em relação à sua presença?*

Há ainda uma discriminação mental, que faz com que nos preocupemos com os imigrantes de África. Não falamos nos asiáticos, nos chineses. Depois, todas as sociedades que recebem vagas de imigrantes têm este comportamento

---

<sup>450</sup> Conferir <http://tinyurl.com/4v88byt> acedido a 30 de Setembro de 2010.

---

ambivalente. Por um lado, as indústrias lutam por essa mão-de-obra, que normalmente é mais barata. Mas há uma ideia de que vêm tirar-nos o emprego e desestabilizar a sociedade. Em Cabo Verde, os imigrantes estão a fazer o que os cabo-verdianos não estão interessados em fazer. Portanto, a sociedade cabo-verdiana ganha muito com a presença deles. Eu penso que o que se está a passar é inevitável. Não podemos estar a falar de um mundo global, e dizer sim para umas coisas e não para outras. O mundo global significa que nós vamos e eles vêm. Por outro lado, o impacto destas comunidades na economia de Cabo Verde é muito bom. Apenas requer uma capacidade para estabelecer as normas para que todas as comunidades tenham a noção clara do que é permitido e do que é proibido. E o estado tem de cumprir o seu papel regulador, e não estar preocupado apenas em saber quantos são<sup>451</sup>.

No caso da “etnicidade cabo-verdiana”, a inclusão de elementos com origem em Portugal, na Holanda, nos EUA, em Itália ou em França, etc., faz-se (quase) sem dramas e (quase) sem suscitar resistências mesmo da parte dos teóricos ou intelectuais mais essencialistas da cultura ou da sociedade cabo-verdiana<sup>452</sup>. *A inclusão (inclusiveness) é sem dúvida, uma das importantes características da nação transnacional cabo-verdiana, parte constituinte da identidade e uma das razões para que esta identidade possa ressurgir ou ser reconstruída em contextos migratórios (e.g na Argentina) ou em Cabo Verde e ser assumida como identidade partilhada e constitui a nossa septuagésima-sexta.*

---

<sup>451</sup> in Entrevista a Corsino Tolentino in Expresso das ilhas de 27.12.2010.

<sup>452</sup> Estamos a pensar, por exemplo, em Manuel Veiga que apesar de enquanto escritor e, parcialmente, enquanto político, construir um projecto de hiperbolização da cultura essencialista badia (San Tiago) incorpora uma influência muito grande da comunidade cabo-verdiana dos EUA. De alguma forma sintetiza mesmo estas duas influências na criação de um alfabeto, o alupec ou alupek, que é um alfabeto de construção fonética de influência não latina.

### **Caixa 8.1: Uma identidade trans-nacional inclusiva: dois casos do desporto**

A notícia publicada pelo jornal *Liberal* de 21 de Agosto de 2008 resume bem o sentido da inclusão de quem está expatriado (ou dos seus descendentes) na própria construção da ideia de nação: “Campeão olímpico, campeão mundial, Nelson Évora honra-nos. É fruto da nossa Diáspora pelos caminhos da Terra: cabo-verdianos de origem ou descendentes vêm dando contributo para a afirmação dos países que os acolhem. Somos dos que gostariam que o Arquipélago tivesse condições para que os seus filhos não se dispersassem por “terra longi”. O ministro do desporto foi, a este propósito, ainda mais contundente. Afirmou Sidónio Monteiro: “A nação cabo-verdiana encheu-se de orgulho e regozijo ao ver o nosso Nelson ÉVORA saltar para o lugar mais alto do Pódio Olímpico, como se pela bandeira cabo-verdiana tivesse sido”<sup>453</sup>.

Também sobre o cabo-verdiano de origem Americana Josh Angulo são muitas as referências. Josh Ângulo. Na notícia publicada em *Visão News*, em 28 de Maio de 2006:

“Mas não são só os atletas de futebol a sucumbirem aos encantos desta terra crioula. Imagine o que não dirão os praticantes de desporto aquático, principalmente de windsurf, surf, pesca e mergulho submarino com as qualidades sobejamente conhecidas das nossas ondas, águas cristalinas e recheadas de peixes e corais. Há até alguns que enfeitiçados pelo canto de alguma sereia crioula, decidem ficar mesmo por cá. Um caso assim é o do windsurfista profissional e campeão do Mundo, o americano Josh Ângulo que veio pela primeira vez em 1998 e nunca mais foi embora. Mais, Josh corre hoje pelos circuitos internacionais com a bandeira azul vermelha e branca de Cabo Verde”<sup>454</sup> Na edição de 1 de Março de 2009, o *Expresso das Ilhas* publica uma notícia em que se exalta a vitória de Ângulo na primeira etapa do circuito mundial de Windsurf; a foto é explícita: o atleta comemorando com uma bandeira de Cabo Verde nas mãos<sup>455</sup>.

Na verdade, o processo de construção daquilo que poderíamos caracterizar como uma identidade transnacional de vanguarda, ou o que definimos como uma “identidade étnica transnacional”, imaginada claro (mas não são sempre?), tem início muito antes da independência nacional de Cabo Verde em 1975<sup>456</sup> o que torna este caso atípico e diferenciador. De facto, como vimos em capítulos anteriores, em termos históricos é possível pensar esse processo construtivo de uma identidade crioula como um *continuum* desde o encontro entre as ilhas e os navegadores portugueses e italianos no século XV até à actualidade (Peixeira, 2003). Ao longo de séculos, a miscigenação de indivíduos livres e de escravos ocorreu, no que concerne ao território arquipelago, entre Fulas, Wolofes, Papeis, Mandjacos, Mandingas, Marroquinos, Portugueses, Espanhóis, Italianos, Franceses, Ingleses, Judeus sefarditas, Libaneses, Brasileiros,

<sup>453</sup> in O liberal, 22 de Agosto de 2008, disponível em: <http://liberal.sapo.cv>, acessado a 1 de Agosto de 2009.

<sup>454</sup> Disponível em: <http://www.visaonews.com>, acessado em 24 de Maio de 2008.

<sup>455</sup> Disponível em: <http://www.expressodasilhas.sapo.cv/noticias/detail/id/7491/>, acessado em 15 de Maio de 2009.

<sup>456</sup> Sobre o processo de construção da independência ver Silva, sd.

---

Japoneses, entre outros (Lobban, 1995: 34). Este processo de miscinegização de indivíduos com origens diversas deu lugar a uma criouliização de culturas e a uma síntese. Não se trata *strictu sensu* de uma cultura híbrida<sup>457</sup>, para usar um conceito trazido para as ciências sociais por Ulf Hannerz que se refere à imbricação e miscinegização de duas ou mais formas culturais (Hannerz, 1992), mas de novas formas culturais originadas em múltiplas proveniências<sup>458</sup>. Estas (re)formulações culturais são o resultado de contínuas e continuadas sínteses e adaptações, são, neste sentido, formas dinâmicas que permanecem em aberto sendo construídas e reformuladas ao longo do tempo.

Neste caso, o conceito de “etnicidade” e, mais especificamente e “etnicidade cabo-verdiana”, que vimos definindo como uma identidade híbrida ou crioula, desafia as nossas definições e obriga-nos a repensar o seu uso e pertinência epistemológica. João Arriscado Nunes (1996) chamava já a nossa atenção para o facto de os fenómenos de hibridismo serem (também) aqueles que melhor desafiam as nossas certezas, num questionamento conceptual que é, ao mesmo tempo, um desafio teórico. Para Arriscado Nunes “vivemos num mundo saturado de fenómenos híbridos, que parecem desafiar e transgredir permanentemente as fronteiras que a modernidade nos legou e a partir das quais nos habituámos a pensar a realidade” (Nunes, 1996: 35).

Howard Becker realça o facto de os cientistas sociais partilharem o trabalho de descrever ou analisar a sociedade com dramaturgos, romancistas, fotógrafos, estatísticos, cartógrafos mas também com pessoas comuns, e tendo todas elas algumas ideias sobre toda e qualquer questão que não abdicam de manifestar ao longo do tempo, de tal poder influir no nosso trabalho analítico (Becker, 2007). A questão do uso social de categorias oriundas do senso comum, ou do conhecimento comum das ciências sociais, ganha uma pertinência específica e desafiadora no caso de Cabo Verde. Por exemplo, a noção de fronteira<sup>459</sup>, (no nosso caso de fronteira sociológica), útil e muito usada nas questões da “etnicidade” via Frederik Barth (e, a partir dele, pela Antropologia da Identidade), como vimos, aliás, numa capítulo anterior, é ela

---

<sup>457</sup> O conceito de hibridização cultural (cultural hybridity) é provavelmente um dos termos mais usados no seio das ciências sociais como referência aos indivíduos ou grupos com origens étnicas diversas. cf. Bhabha, 1994, Hall, 1992, Werbner e Modood, 1997.

<sup>458</sup> A definição conceptual de uma “cultura crioula” parece, na verdade, uma boa opção epistemológica e que nos ajuda a compreender melhor a especificidade, a síntese, da cultura cabo-verdiana como uma das bases para uma identidade étnica.

<sup>459</sup> O conceito de fronteira aqui descrito, vai ao encontro de uma lógica de enquadramento em que tanto pode significar extremidade (frontier) como zona de contacto (borderland) (Santos, 2006: 224).

---

própria provocadora e merece desenvolvimento e comprovação empírica futura (Santos, 2006). No entanto, antes da comprovação da sua existência actual, na senda de uma crítica da origem, no sentido de Derrida, ou de uma crítica da experiência no sentido de Foucault, é necessário questionar o contexto da construção de fronteiras, o tempo e o modo como foram feitas e, sobretudo, como essas fronteiras foram sendo mantidas e defendidas. A produção da diferença depende, quase sempre, da construção de fronteiras e do posicionamento do(s) “outro(s)”, um “outro” de oposição e de semelhança (Bhabha, 1994: 34). A identidade colectiva, a identidade étnica, surge como condição necessária para que indivíduos e grupos se situem no espaço e no tempo em relação a si mesmos e aos outros, construindo semelhanças mas construindo também diferenças que os levam a imaginar-se como distintos.

### **Ser Cabo verdiano é ser...**

A dificuldade na definição do cabo-verdiano enquanto parte de um “grupo étnico” coerente e homogéneo é uma constante para os investigadores que se dedicam a uma análise das migrações cabo-verdianas. Tomemos, como primeiro exemplo, a análise da *comunidade* cabo-verdiana nos Estados Unidos da América (EUA). Marylin Halter refere algumas das dificuldades com que se depara um investigador que pretenda estudar este grupo partindo de bases de dados e conceitos «tradicionais»:

Habitualmente, os estudos populacionais assentam em grande parte nos dados dos censos federais ou nos números sobre imigração dos Estados Unidos. No entanto, no que diz respeito aos Cabo-verdianos americanos, nenhuma destas ferramentas foi utilizada. Antes dos censos de 1980 não existia sequer uma categoria para uma eventual resposta de “Cabo-verdiano” à questão sobre a origem. Desde que as ilhas de Cabo Verde eram uma colónia portuguesa até à sua independência em 1975, os cabo-verdianos eram simplesmente misturados com o grupo português. Da mesma forma, os registos do Serviço de Imigração dos Estados Unidos não diferenciavam os Cabo-verdianos dos cidadãos portugueses. O Serviço de Imigração acabou por gerar ainda uma maior confusão nos seus números ao aplicar os padrões habituais de “negro” e “branco” aos cabo-verdianos que chegavam. Os que eram aparentemente o tipo europeu “branco” eram classificados como portugueses, os restantes eram agrupados em categorias de “portugueses negros” ou “portugueses africanos”. Outras classificações oficiais pelas quais os cabo-verdianos eram arbitrariamente distribuídos eram a de “Bravas” (cabo-verdianos oriundos da Ilha de Brava), e a de “Habitantes das Ilhas do Atlântico” (“Atlantic Islanders”), que incluíam os Açores e a Madeira bem como, por vezes, as ilhas Canárias espanholas (Halter, 1993: 36).

Esta contingência histórica no recenseamento dos cabo-verdianos nos Estados Unidos, enquanto imigrantes ou enquanto categoria que confunde étnico e nacional

---

implica, ainda hoje, uma indefinição quanto às características que devem ser tidas em consideração para uma definição objectiva de cabo-verdiano nos EUA (ver capítulo 5). Uma dificuldade que aumenta exponencialmente na definição sociológica que não pode, como sabemos, ser reduzida a um mero estatuto jurídico-legal ou a uma definição simples, com base numa única dimensão.

Uma outra investigadora, a antropóloga Gina Sánchez (1998), numa tentativa de ultrapassar a dificuldade de definição conceptual dos cabo-verdianos nos EUA, usa, nos seus trabalhos sobre a identidade dos cabo-verdianos-americanos, uma definição que nos parece deve ser igualmente tida em consideração:

O termo “cabo-verdianos” é utilizado como um descritor geral de uma comunidade racial/étnica cujos membros se identificam a si mesmos ou são identificados pelos outros como tal. O termo é assim usado para descrever uma comunidade diáspora constituída por cabo-verdianos cidadãos (nativos ou naturalizados) e residentes (legal ou ilegalmente) a viver actualmente (temporária ou permanentemente) nos Estados Unidos (Sánchez, 1998: 25).

Esta conceptualização de *cabo-verdiano* permite, no caso dos EUA, distinguir a identificação étnica cabo-verdiana, designadamente, da “etnicidade” própria dos negros americanos, da dos dominicanos (negros latinos), da dos brasileiros, da dos latinos, ou da “etnicidade” dos portugueses ditos metropolitanos (incluindo açorianos e madeirenses), todos eles “grupos étnicos” ou co-étnicos com os quais os cabo-verdianos são muitas vezes confundidos. Esta diferenciação “étnica” entre os diferentes grupos alicerça-se numa associação em torno da definição de grupo “étnico” como *locus* do sentido da identificação histórica: uma origem e cultura comuns que permite distinguir um grupo do(s) “outro(s)” (Saint-Maurice, 1997: 15)<sup>460</sup>.

Emerge daqui o conceito de “identidade étnica” que se distingue do de “etnicidade” tanto como uma imagem no espelho. Este conceito, com uma crescente atenção em várias áreas científicas da Antropologia à Economia, permite complexificar um pouco mais a distinção não só entre “grupos étnicos” distintos mas no interior de um mesmo “grupo étnico”<sup>461</sup>. Como afirmam Constant e Zimmermann (2007):

Entendemos a identidade étnica como sendo diferente da etnicidade, que manifesta a origem das pessoas e é um estatuto atribuído. A identidade étnica

---

<sup>460</sup> Gordon, M, (1964) *Assimilation in American Life*, New York, Oxford University Press.

<sup>461</sup> Ver, entre outros, os trabalhos de (Zimmermann, 2006, Zimmermann et al., 2007).

---

torna-se pertinente à chegada ao país anfitrião, uma vez existindo distância cultural suficiente entre o país de origem e o país de destino. A identidade étnica é a forma como os indivíduos se percebem num determinado ambiente quando se categorizam e se comparam a outros, da mesma ou de uma etnicidade diferente. É a proximidade ou distância que sentem da sua própria etnicidade ou de outras etnicidades, ao tentarem encaixar-se na sociedade. Por isso, pode diferir entre emigrantes da mesma origem, ou ser comparável entre migrantes de diferentes origens étnicas. Consideramos que a generalidade da identidade étnica é uma das características mais importantes da nossa concepção de identidade, porque torna possível comparar migrantes num grupo étnico, e desenhar paralelismos entre representantes de diferentes etnicidades. Assim, a identidade étnica é um balanço de compromisso, afinidade, ou auto identificação com a cultura, normas, e a sociedade de origem e um compromisso ou auto identificação com a cultura e a sociedade de acolhimento. Não restringimos no entanto a identidade étnica, a nenhum tipo específico de relações entre compromisso com a origem ou compromisso com o país anfitrião (Constant e Zimmermann, 2007: 6).

Se bem que esta não seja uma definição meramente reactiva, o certo é que, como vimos afirmando, não haverá “minorias étnicas” sem a existência duma “maioria étnica”. Os grupos definem-se a si próprios, muitas vezes, em situações em que os outros os definem com expressões de hostilidade, suspeição e/ou rejeição. E onde uma auto-imagem é fortalecida, existe um efeito simultâneo de abertamente ou tacitamente excluir indivíduos definidos como *outros* contribuindo para a ideia da diferença relacional (Fenton, 2003). No nosso trabalho optámos por usar uma definição que muitos outros sociólogos têm utilizado, isto é, a autodefinição como uma forma de examinar a “identidade” (Maestes, 2000). Neste caso, a definição de ser cabo-verdiano parte de um exercício de auto-definição<sup>462</sup>.

A construção das referências identitárias é, neste nosso contexto, simultaneamente: um processo de construção de uma identidade “étnica” distintiva<sup>463</sup> (*ethogenesis*); uma construção de uma identidade social e uma construção de uma identidade cultural. Na verdade é possível encontrar aqui, e mantendo, por agora para efeitos deste argumento, o nosso referencial apenas no arquipélago de Cabo Verde como espaço de interacção social, a primeira idiossincrasia do debate identitário cabo-verdiano, que teve como resultado final uma população mestiça, crioula, resultado de múltiplas miscenizações entre referentes (e pessoas) africanos e europeus mas que integrou na

---

<sup>462</sup> De acordo com esta premissa, também no que se refere ao nosso trabalho de campo, uma identidade étnica cabo-verdiana foi autoassumida pelos inquiridos num momento de negociação prévia à participação neste estudo, fosse através da participação em entrevistas fosse no preenchimento dos inquéritos distribuídos. Ao participarem num estudo em que era questionada a identidade cabo-verdiana o acordo implicava uma aceitação tácita de parte a parte que eram “objecto” de estudo.

<sup>463</sup> Sobre as formas de pensar e (re)construir uma arqueologia da “eticidade” ver, entre outros, o texto síntese de Emberling, 1997.



---

sua identidade um questionamento identitário estrutural. É possível observar ainda hoje uma discussão (tipo ‘ovo e galinha’) sobre qual é mais importante sendo que esta discussão é, ela própria, uma constituinte da identidade cabo-verdiana.

Este é um debate que extravasa da cultura para a política, da esfera do social para a sociedade, do arquipélago de Cabo Verde para o arquipélago migratório e que se constrói, na ambiguidade das suas certezas, como parte constituinte da identidade cabo-verdiana. O debate sobre a construção identitária faz-se, portanto, de “dentro” para “fora” e de “fora” para “dentro” do território onde se construiu a ideia imaginada de “nação” (Anderson, 1983). Na verdade, dado o seu carácter transnacional constrói-se também de “fora” para “fora” (e.g. de Portugal para a Holanda e vice-versa). Neste capítulo analisaremos cinco tópicos onde esta construção se torna explícita: A polarização Europa versus África; a língua crioula; a literatura cabo-verdiana; a música cabo-verdiana e tradições cabo-verdianas.

### ***A polarização Europa versus África como construção sócio-política***

Dois pólos maiores marginam esta discussão sobre o ser cabo-verdiano: maior influência africana versus maior influência europeia na definição da identidade cabo-verdiana. Analisemos alguns dos contributos para este debate. Começemos pois por este último aspecto, a identificação com África ou com a Europa, numa formulação simplista, como estratégia de construção de uma identidade colectiva distinta.

A argumentação em torno da maior ou menor africanidade dos cabo-verdianos, da maior proximidade à cultura europeia ou à cultura africana ou da existência de uma “identidade mestiça” ou de uma “identidade crioula”, anima historicamente um debate (e algumas cisões sociopolíticas) com raízes profundas. Quando procuramos aprofundar estas diferentes abordagens encontramos a própria História de Cabo Verde, com as diferenças de organização sociopolítica ao longo do tempo, as diferenças nas lógicas de povoamento no espaço (nomeadamente entre o Sotavento e o Barlavento) e as diferentes influências políticas nas elites letradas do país ao longo dos últimos séculos. Ou seja, uma sociologia da identidade “étnica” em Cabo Verde arquipélago é, também, uma sociologia dos contextos de interacção social em moldes semelhantes ao que ocorre no exterior do arquipélago de Cabo Verde, no arquipélago

---

migratório<sup>464</sup>. Parafraseando Marshal McLuhan poderíamos afirmar que, também aqui, o “meio é a identidade” (McLuhan, 1964). O meio faz parte da “identidade” ou, pelo menos, o meio é forte influência na construção da “identidade social” cabo-verdiana. O contexto ou ambiente tantas vezes referido na análise dos autores clássicos ganha aqui uma dimensão prática e real e pode ser acolhido como parte da explicação.

São vários os autores onde podemos encontrar referências a este debate (Anjos, 2002, Anjos, 2003, Duarte, 1999). Por exemplo, num texto em que critica veementemente a política assimilacionista do Portugal colonial, Dulce Amada Duarte, linguista e estudiosa cabo-verdiana, refere-se ao modo como a identidade cabo-verdiana foi sendo construída através de uma secular distribuição desigual do poder, incluindo de poder simbólico (Bourdieu, 1989), entre dois grupos: o dominante formado pela minoria colonizadora e o dominado formado pela maioria escrava (Duarte, 1984: 56). Dulce Amada Duarte retrata este processo de criação identitária como uma síntese entre culturas mas um síntese em que a parte principal foi, apesar da estrutura de poder, construída a partir da sua componente africana. Como afirma:

foi forjada uma sociedade homogénea em Cabo Verde, uma sociedade cujas pessoas não eram nem europeias nem totalmente africanas e que tinham muito orgulho em ser cabo-verdianas. Esta “cabo-verdianidade” teve a sua origem nas expressões culturais que os escravos e os seus descendentes elaboraram e que marcaram profundamente os africanos da nossa ilha, incutindo-lhes um sentimento de orgulho da sua cultura e de diferenciação em relação à cultura do colonizador. Esta foi sempre uma das características mais específicas dos cabo-verdianos. Talvez porque a nossa singularidade seja o resultado de um processo de aculturação pelos africanos, cuja força motor foi o seu número, a resistência cultural, a reelaboração da cultura dos seus antepassados, a recriação de uma cultura a partir das condições específicas da escravatura e colonialismo, e o contacto secular com o continente africano. (Duarte, 1984).

Não pretendemos, por não ser o objecto deste trabalho, avançar muito neste debate sobre a génese do processo histórico de mestiçagem em Cabo Verde (Mariano, 1991, Peixeira, 2003). Vários outros autores trabalharam, sob diferentes ângulos, este processo (Almada, 2006, Almada *et al.*, 1992, Bento, 2006 e 2009, Duarte, 1999, Peixeira, 2003, Vieira, 1998). Para Artur Bento, por exemplo, a identidade cabo-

---

<sup>464</sup> A relação de colonização (e as relações colonizador colonizado dependentes desta), tem início nas ilhas desabitadas de Cabo Verde no século XVI, em tempos diferentes e de modo diferenciado consoante as ilhas. Se na ilha de S. Tiago a tentativa de estabelecer um regime de produção agrícola intensiva levou a que aí permanecesse um número relativamente elevado de escravos, noutras ilhas, sem vocação agrícola este número foi sempre reduzido fazendo com que os equilíbrios entre europeus e africanos fossem distintos (Chabal *et al.*, 2002) pelo que, também daqui se depreende, que cada ilha, no seu relativo isolamento fosse um contexto próprio.

---

verdiana é um produto de reelaborações de diversas identidades em contacto ao longo da história de Cabo Verde (Bento, 2006 e 2009). No período colonial (1460-1975) a matriz identitária era a matriz portuguesa que, numa política assimilacionista procurava não deixar espaço para o aparecimento de outras identidades culturais. Nesse contexto, “constrói-se a afirmação do princípio da identidade portuguesa, em oposição a outras formas de identidades, provenientes tanto da África como de outras partes da Europa” (Bento, 2009: 157). Para Bento tal controlo fragmentou não só as raízes africanas, como também, as raízes de europeus não portugueses. Uma vez rompidas as barreiras étnicas e raciais, a elite passou a exercer melhor controlo sobre o princípio da identidade portuguesa que, paulatinamente, foi construindo uma identidade singular, modulada por valores europeus (Bento, 2009: 157-158).

Porém, como sabemos, qualquer processo de contacto social é sempre de dupla via, mais a mais num contexto de um espaço fechado como é uma ilha, pelo que, os elementos transportados pelos africanos negros foram também assimilados pelos europeus, tornando-se “irremediavelmente comuns aos dois grupos” (Mariano, 1991). A mestiçagem seria a forma encontrada pela maioria para reagir à assimilação forçada pela minoria, numa tentativa de superar os limites desta e resultaria, antes de mais, da ambivalência contextualizada das duas culturas (africana e europeia) (Bento, 2009).

O debate, com origem no arquipélago migratório na fase colonial, permanece na fase pós-colonial dentro e fora das fronteiras do estado cabo-verdiano: o “ser ou não ser” africano constrói-se como elemento identitário de base. Por exemplo, numa entrevista publicada em 1996, questionado se concordava com a afirmação de Manuel Lopes em que este afirmava que os cabo-verdianos não eram africanos mas sim, crioulos, o escritor e poeta João Rodrigues afirma:

não concordo com Manuel Lopes nem com outros que defendem o que ele defende. Cabo Verde é essencialmente um país africano. Sentimos que somos irmãos dos povos africanos, no Senegal, em Angola. Vemo-nos como um caso especial em África, tendo em conta os nossos laços estreitos com Portugal, [mas] nos nossos sentimentos, somos africanos. (Burness, 1996: 105).

Importa porém sublinhar que, por mais que nos discursos políticos certos atributos sejam apresentados como prova, estes não são suficientes em si mesmos para uma definição. Estes atributos apenas se podem tornar índices de uma identidade ou de uma “etnicidade” ao serem utilizados como marcadores e critérios definidores da

---

pertença pelos que reivindicam uma origem comum (Malešević e Haugaard, 2002, Weber, 1961). A referência a uma vinculação a um território determinado, neste caso África, é o exemplo claro de um elemento que pode ser realçado quando outros componentes, como a língua ou fortes semelhanças culturais, se tenham erodido ou não queiram, politicamente, ser realçados (Fernandes, 2002).

A triangulação de influências para a construção de uma identidade crioula em que concorrem Portugal, África e Cabo Verde é muitas vezes reduzida à sua relação com África que, sendo uma referencia identitária forte é, apenas, uma das referências existentes como vimos, aliás, em capítulos anteriores. Veja-se, por exemplo, a análise de José dos Anjos, quando afirma:

todo o processo de construção da identidade nacional cabo-verdiana tem o Continente africano como referência, seja para uma afirmação de distanciamento, ou para uma afirmação de proximidade ou de pertença (Anjos, 2003: 581).

Neste caso, afirmar a influência africana, sublinhando uma africanidade especificamente cabo-verdiana, é um processo de um reconhecimento e exteriorização de referências de uma origem mais antiga do que a “etnicidade” grupal ou do que “identidade étnica cabo-verdiana permite, por si só, afirmar. Serve para alargar o grupo de pertença através de uma consciencialização da pertença a uma diáspora africana mais vasta. Serve para a construção sociopolítica de uma identificação com a diáspora negra que surge mediada tanto por um passado colonial singular como por uma vivência marcada pela opressão racista no mundo cabo-verdiano pré e pós-colonial (Caldeira, 1993). Porém, quando tal referência se reduz a uma identificação com África (genericamente com África) como referência a um afro-centrismo ou a um negro-centrismo passa a não fazer qualquer sentido na medida em que a identidade dos africanos ou dos negros não pode ser reduzida a (apenas) uma única identidade colectiva. Como afirmava, nos anos 90, Arnaldo Andrade, sociólogo, que viria a ser embaixador cabo-verdiano em Lisboa “não existe uma identidade negra. O que une os negros é a cor da pele. E isso não é identidade para ninguém” (Andrade, 1995)<sup>465</sup>. *Esta constitui a nossa tese septuagésima sétima.*

---

<sup>465</sup> Arnaldo Andrade em entrevista ao jornal Independente a 23 de Junho de 1995.

---

## A diluição de África no arquipélago migratório

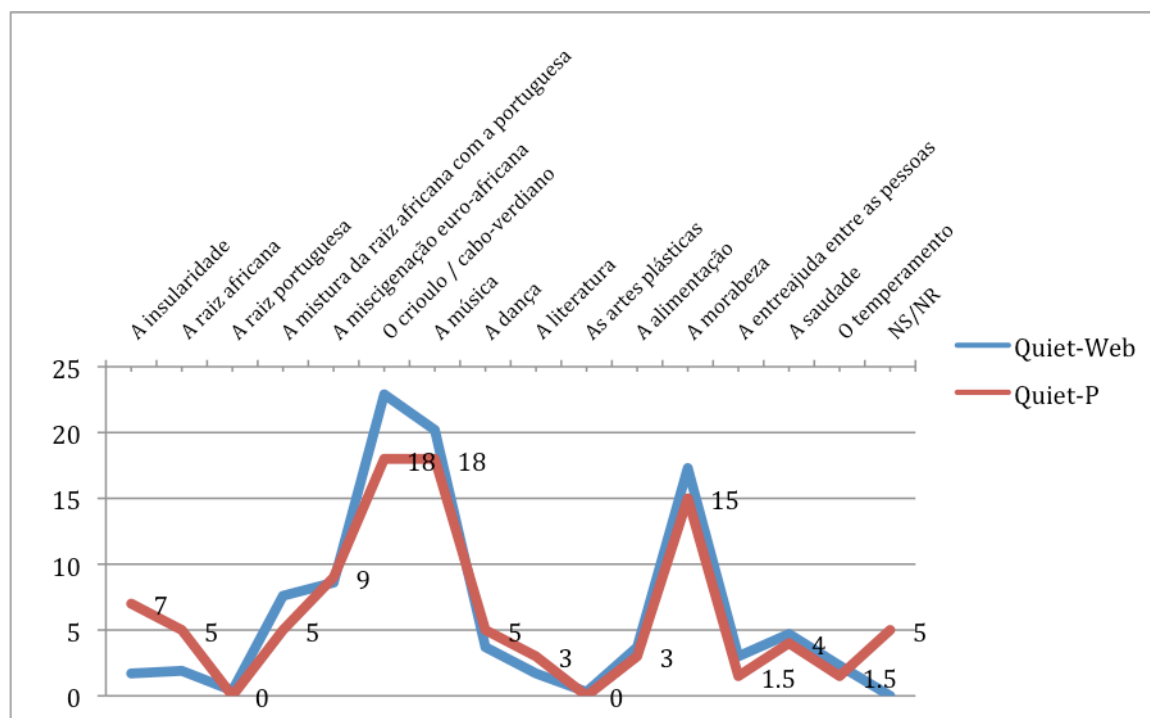
Como vimos nos exemplos da imigração cabo-verdiana em Portugal, nos EUA ou na Argentina, os indivíduos nascidos em Cabo Verde e os seus descendentes tendem a expressar esta relação paradoxal entre uma África de referência simbólica e a(s) sociedade(s) de destino como referência ambígua dando lugar a diferentes tipos de identidades cabo-verdianas. Na verdade, como observámos em capítulos anteriores, os diferentes contextos de interacção podem gerar identidades distintas ou definições concorrenciais do que é a cabo-verdianidade (enquanto identidade étnica) a partir das interacções sociais que se geram com outros grupos nos países de destino migratório.

Nos inquéritos realizados procurámos construir indicadores que ajudassem a elucidar este debate a partir dos imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes. Questionados directamente sobre “qual elemento melhor define a identidade” cabo-verdiana, nos dois inquéritos realizados (Quiet-P realizado presencialmente em Portugal e Quiet-Web realizado via internet em múltiplos países), as respostas que derivariam desta polarização, (Europa *versus* África), surgem de modo difuso (ver figura 8.1) não sobrevalorizando esta bipolarização como sendo preferencialmente definidora da identidade cabo-verdiana.

As maiores surpresas no que a esta maior ou menor africanidade dos cabo-verdianos respeita surge na diluição da importância relevada da raiz portuguesa (muito próxima de 0 nos dois inquéritos) e da identificação com a miscigenação euro-africana como a mais valorizada destas dimensões (cerca de 9% do total em ambos os inquéritos). A influência genérica europeia dilui a influência directa portuguesa. A raiz africana é mais valorizada no inquérito realizado em Portugal (5%) do que no inquérito realizado via web (2%) sendo a mistura da raiz africana com a raiz portuguesa valorizada em 8% no inquérito Quiet-Web e em 5% no inquérito Quiet-P sendo, no entanto, relativamente baixa em qualquer caso. A polarização do debate sobre a influência maior ter como origem África ou a Europa (Portugal) parece, a crer nos resultados obtidos, uma influência exagerada para a importância que tem no sentir identitário dos inquiridos. O que estes dados nos sugerem é uma diluição das influências coloniais e uma valorização de referências pós-coloniais associadas a

características internas do ser crioulo. Já não é o processo de mestiçagem que é questionado mas antes a cabo-verdianidade como realidade idiossincrática.

**Figura 8.1: Que elemento melhor define a identidade cabo-verdiana? (em % de respostas obtidas)**



Fonte: Quiet-web (n=301) e Quiet-P (n=163).

Nesta questão são, no entanto, outras as dimensões relevantes, permitindo-nos encetar uma análise de diferentes influências identitárias. Por um lado, a quase sobreposição dos gráficos mostra uma relativamente elevada justaposição do modo como se relevam os diferentes elementos que definem a identidade cabo-verdiana no arquipélago migratório, por outro, ao valorizarem e destacarem dimensões como o “crioulo”, a “música” ou a “morabeza”, dimensões socioculturais, obrigam-nos a analisar estas dimensões com maior profundidade.

Estes dados vão ao encontro de outras análises já referidas, como as de José Luís C. Hopffer Almada, para quem os signos e as marcas culturais característicos da cabo-verdianidade, que se têm demonstrado como portadores de maior impacto identitário são, aparentemente a valorização da língua e a música crioulas<sup>466</sup> mas obrigam-nos a procurar outros códigos de cifra para a identidade cabo-verdiana contemporânea. A

<sup>466</sup> Cf. <http://asemana.sapo.cv/spip.php?article26991> acedido a 25 de Agosto de 2010.

---

partir da observação de micro-fenómenos muito localizados tende a existir, na literatura sobre esta temática em Cabo Verde, uma generalização das marcas identitárias tidas como fundamentais (a música, a língua e a gastronomia) para o conjunto dos emigrantes e dos seus descendentes supondo a conservação duma continuidade cultural e temporal com a sociedade de origem que, numa análise macro, raramente conseguimos detectar. Já não são apenas os indicadores tradicionais aqueles que devem ocupar a nossa atenção. Como afirma Francine Vieira:

muitas vezes, podemos ver que nos estudos sobre as comunidades cabo-verdianas são reduzidas às enumerações dos traços específicos da cabo-verdianidade: a utilização do crioulo cabo-verdiano, a descrição dos hábitos alimentares e festivos associados aos cultos religiosos, às músicas, às danças, e ao modo de organização associativo parecem destinados a reforçar esta identidade colectiva. A cabo-verdianidade aparece hoje como um código cultural sistematizado para as comunidades cabo-verdianas, e parece que outras experiências comunitárias não poderiam existir sem este código (Vieira, 2005: 6).

As diferenças marcadas no peso concedido a dimensões como a insularidade (Quiet-Web 2% vs 7% Quiet-P); a raiz africana (Quiet-Web 2% vs 5% Quiet-P); ou até nas não respostas (Quiet-Web 0% vs 5% Quiet-P) mostram diferenças entre os dois grupos de inquiridos que importará analisar com mais detalhe em futuros estudos<sup>467</sup>. Por outro lado, a construção de um leque alargado de dimensões em vez da concentração de respostas em torno de um reduzido número destas revela a (sua) importância relativa para cada um dos entrevistados mostrando que a socialização genérica destas dimensões tem ainda um reduzido papel na estruturação de uma identidade étnica transnacional e que o código que é a cabo-verdianidade está ainda numa fase de construção colectiva.

Olhados mais de perto, por país de origem dos entrevistados no inquérito Quiet-Web, os dados revelam-se dissemelhantes e merecedores de destaque. Por exemplo a alimentação/gastronomia, como dimensão da identidade, é destacada por 6% dos respondentes nos EUA e por nenhum dos respondentes na Holanda. A miscigenação euro-africana é valorada por 16% dos respondentes do inquérito on-line em Portugal mas por apenas 4% dos respondentes na Holanda ou nos EUA. A mistura da raiz africana com a portuguesa é destacada por 9% dos respondentes nos EUA, 4% dos respondentes em Portugal e 7% dos respondentes na Holanda.

---

<sup>467</sup> Poderão ter os contextos de interacção nos países destino migratório uma influência no modo como se afirma ou reconstrói o passado das relações entre grupos étnicos na fase colonial?

---

Para além deste conjunto de dimensões avaliámos a identificação ou pertença a esta identidade cultural através de dimensões como a língua ou a música, mas também através de consumos ligados à gastronomia, ou da participação em festas ou em rituais fúnebres que mostram, como veremos, igualmente um certo desfasamento em reacção a uma homogeneidade de símbolos identitário. Por agora concentrar-nos-emos na análise de três estruturas estruturantes e estruturadas da identidade: (i) a língua; (ii) a literatura e (iii) a música, como exemplos centrais de indicadores de pertença a uma “identidade étnica transnacional”, guardando para uma fase mais adiantada deste capítulo uma análise breve de outras dimensões.

### ***Dimensões culturais da cabo-verdianidade: língua; literatura e música***

A cultura tem ganho uma relevância significativa enquanto elemento explicativo de muitos processos sociais e também no campo das migrações. Sobretudo na área da antropologia das migrações, a cultura (na sociedade de origem e na de destino) tem sido assumida como factor diferenciador dos tipos e modos de integração e na polarização das dinâmicas entre a assimilação e o vigor das práticas transnacionais. A cultura especificamente local cabo-verdiana, com a sua história e os seus contextos de criação, surge multi-localmente deslocalizada, isto é, deslocalizada em cada uma das estruturas cabo-verdianas tanto em Cabo Verde como no arquipélago migratório (e.g. famílias, espaços comunitários, etc.) e pode estar presente em coisas concretas, como a cachupa ou o grogue, seja em forma de memórias e referências simbólicas individuais e colectivas como a literatura ou a música.

Tal como demonstrámos para o caso dos cabo-verdianos em Portugal (ver capítulo 7), é, em geral, na esfera cultural que as práticas transnacionais dos imigrantes cabo-verdianos em diferentes destinos migratórios se assumem com maior visibilidade quotidiana, de certa forma, obscurecendo outras esferas. A manutenção dos laços com o país de origem faz-se sobretudo a nível simbólico, através de três dimensões da cultura cabo-verdiana: (i) a língua; (ii) a música; (iii) a gastronomia (substituindo aqui a importância da dimensão literatura no arquipélago de Cabo Verde).

Cada uma destas dimensões culturais reflecte, não apenas a realidade cultural cabo-verdiana que é transportada para o espaço migratório mas, através da sua prática os



---

imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes ensaiam construir uma identidade social distinta. A ligação à cultura de origem ou cultura ancestral é feita através da prática ou materialização de aspectos idiossincráticos ligados à cultura cabo-verdiana.

Como afirmado nas entrevistas:

“Há que dar alguma atenção à cultura. Porque entendo que o que tem dado alguma coesão e ligação com o país é precisamente a identidade cultural, o facto de estarmos no mesmo diapasão cultural. O cabo-verdiano leva consigo a sua cultura e nos sítios onde há comunidades cabo-verdianas há uma presença muito forte da cultura cabo-verdiana. Poderá não ser só nossa esta características mas as comunidades que têm uma identidade cultural transportam com elas a sua cultura que ganha solidez quando há comunidades porque basta reunirem-se para voltarem às raízes. Este é o caso em que não houve um corte com a raiz, com o país de origem” (in Entrevista #24).

“Não é a comida porque toda a gente adora cachupa. Não é a música porque em muito sítio se ouve música cabo-verdiana, kizomba, funaná. Não é a falar (porque agora até temos chineses a falar crioulo). É muito mais do que isso... é preciso saber a história, é preciso sentir. É preciso ir a Cabo Verde... os que ainda não foram, neles o sentimento de pertença não está completo... conhecer Cabo Verde como é hoje, conhecer como foi antes... é sentir nosso... sentir de uma forma profunda o que se passa lá...” (in Entrevista #22)

Na verdade este reconhecimento dos pares (patrícios) tem muito em comum com o encontrado em outros estudos de Sociologia da Cultura onde os campos estudados foram outros que não a “identidade étnica”. Por exemplo, Becker, no seu estudo sobre músicos de jazz, apresenta-nos já alguns destes signos latentes que permitiam uma identificação:

le processus d’auto-ségrégation est évident dans certaines expressions symboliques, en particulier dans l’usage d’un argot de métier qui permet d’identifier rapidement l’utilisateur compétent comme n’étant pas un "cave", et de reconnaître aussi rapidement "l'étranger" qui l'utilise de manière incorrecte ou pas du tout (Becker, 1985: 124).

Este é um processo de auto-identificação mas, sobretudo, é um processo de inclusão-exclusão que percorre várias dimensões (ex. a música, a gastronomia ou a língua) e que actua sobre elas de modo subjectivo de modo a ser mais abrangente ou menos inclusivo consoante as circunstâncias. A análise de algumas destas dimensões permite aprofundar este argumento.

---

### ***A língua cabo-verdiana como uma estrutura estruturante (ainda pouco estruturada)***

Em Cabo Verde, no sentido que a sociolinguística sustenta, a língua materna não é a língua portuguesa (Duarte, 1998). No arquipélago de Cabo Verde, a população cabo-verdiana em geral expressa-se, no seu quotidiano, em língua cabo-verdiana. O crioulo desempenha em Cabo Verde a função de língua das relações sociais e familiares e afectivas e o português surge como a língua das relações institucionais ou inter-institucionais. Jorge Amado, quando visitou o arquipélago terá constatado que “a vida em Cabo Verde decorre em crioulo.” Para Manuel Veiga, a expressão que traduz a intimidade “do ser e devir” cabo-verdiano, é a língua cabo-verdiana. Veiga sublinha a importância simbólica da língua crioula que é ao mesmo tempo um sublinhar político da sua importância (Veiga, 1997). As línguas assumem funções sobretudo em sociedades onde existe um Bilinguismo quotidiano. Em Cabo Verde o crioulo desempenha sobretudo a função de língua das relações sociais e familiares e afectivas. Tito Paris, músico e compositor cabo-verdiano, numa entrevista afirma: que gosta “é de compor em crioulo, a língua mãe de Cabo Verde. Expressamos melhor os sentimentos, estes tornam-se mais genuínos e mais verdadeiros, pois há muita coisa que não é possível traduzir para português. Quando componho em crioulo o sentido ou mesmo o sentimento muda”<sup>468</sup> num exemplo claro dos papéis sociais de cada uma das línguas. Numa outra entrevista, vários anos antes tinha já referido algo semelhante ainda que não universalmente verdadeiro: “A raiz é intocável. O cabo-verdiano é o único povo no mundo que pode nascer na China, passarem várias gerações e continuar a falar crioulo. Veja-se o caso do Horace Silver, fala inglês mas, de vez em quando, mete o crioulo pelo meio”<sup>469</sup>.

Na prática coexistem no arquipélago dois códigos linguísticos, duas estruturas estruturantes (Bourdieu, 1989), o português e o crioulo cabo-verdiano, que conferem um carácter bilingue (ou diglósico no entender de alguns autores<sup>470</sup>) aos habitantes do arquipélago. A maior parte dos cabo-verdianos em Cabo Verde tem de lidar no quotidiano com as duas línguas (o cabo-verdiano como língua normal da oralidade e o

---

<sup>468</sup> in revista “Xis” 2004.

<sup>469</sup> in jornal Expresso, 5 de Dezembro de 1998.

<sup>470</sup> Este aspecto é encarado como um problema num país que há décadas discute se deve introduzir em paridade legal o crioulo em todos os domínios de actividade ou manter a oficialização do português tal como está actualmente. O maior uso do crioulo como instrumento de comunicação em qualquer tipo de situação (formal ou informal) esbarra com uma falta de padronização da língua cabo-verdiana, tanto na forma escrita como na oralidade (Barbosa 2005).

---

português, língua normal da escrita) (Quint, 2005). As elites tendem igualmente a ser bilingues e transitam com normalidade entre o português e o crioulo. Este bilinguismo prolonga-se e expande-se na diáspora mas de forma desigual consoante os países de destino da emigração cabo-verdiana.

Independentemente da sua idade ou classe social, (quase) todos os cabo-verdianos residentes em Cabo Verde usam exclusivamente o crioulo na sua conversa do dia-a-dia. No entanto, a língua cabo-verdiana, apesar da sua vitalidade social, vê o seu uso confinado à esfera da oralidade, sendo a esfera da escrita reservada à língua portuguesa. Tanto Wittgenstein como Bourdieu demonstraram que as formas de vida são formas de inventar o mundo através da linguagem em que a expressão funciona como uma forma de tradução da consciência de cada indivíduo (Bourdieu, 1998a, Gellner, 1998) pelo que esta separação entre os distintos usos da língua por diferentes segmentos da população tem necessariamente uma consequência sociológica.

Esta mudança no modo de expressar factos comunicantes imbrica na distinção entre “*langue*” e “*parole*” e vai obrigar a (re)pensar o crioulo cabo-verdiano como sistema linguístico. Se é certo que as diversas línguas nos oferecem construções diversas do real, a estrutura linguística que o crioulo cabo-verdiano vai assumir (*langue*) assume a sua forma semiótica sobretudo através do seu uso (*parole*) designadamente, como veremos, do seu uso literário ou político enquanto caracterizador de um poder dual numa sociedade segmentada.

O conceito de mercado da língua, tal como foi concebido por Pierre Bourdieu, pode ajudar-nos a perceber o porquê desta separação em diferentes esferas sociais no que respeita ao uso da língua. Para Bourdieu no mercado da língua, os diferentes usos da língua (o que inclui os dialectos, jargões, etc.) reposicionam-se constantemente entre si e em relação ao uso legítimo da língua numa luta simbólica que acaba por reproduzir, no plano da língua, diferenças sociais de âmbito mais alargado, contribuindo desta forma para as instituir e reforçar. De facto, uma análise da história da língua mostra que o seu papel enquanto reproduzidor de segmentações sociológicas vai mais além da imposição pela força ou pelo poder (e.g. do colonizador). O simbolismo do uso da língua portuguesa como ferramenta de poder no período colonial foi substituída no período pós-independência por uma convivência ainda

---

marcada pela força de um poder simbólico em que se afirma que o português, sendo a língua da administração pública, tem maior prestígio, que lhe advém, na prática, do facto de ser, após a independência, a língua das relações do Estado com a nação cabo-verdiana (Rodrigues, 2002: 64). Para Gomes dos Anjos o caso cabo-verdiano deve ser enquadrado no contexto comum de outras nações africanas, em que as elites, “que questionaram a superioridade racial e cultural europeia e que, em alguns casos, empreenderam uma longa luta armada contra o imperialismo europeu e pela libertação nacional, utilizam hoje o domínio dos códigos ocidentais como principal instrumento de dominação Interna” Anjos, 2004: 274). Outros autores, como por exemplo, Kwame Appiah (1997) sugerem mesmo “a possibilidade menos nobre de que essas línguas estrangeiras, cujo domínio havia marcado a elite colonial, tenham-se transformado em marcas de *status* preciosas demais para serem abandonadas pela classe que herdou o Estado colonial” (Appiah 1997: 21).

No debate sobre a situação de bilinguismo para alguns ou diglossia para outros opõem-se fundamentalmente duas visões contraditórias que variam segundo a experiência social de cada um: uma de que se vive num Bilinguismo permanente, e outra que a língua nacional continua a ocupar um lugar secundário (Duarte, 1998).

A independência do país trouxe um recentramento na matriz africana cabo-verdiana pelo que o debate sobre a língua cabo-verdiana nas últimas décadas deve ser entendido no âmbito deste legado. Vários linguistas nacionais, designadamente, Manuel Veiga, Dulce Almada Duarte ou Tomé Varela da Silva, todos ligados politicamente ao Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV) têm, desde a independência de Cabo Verde em 1975 experimentado um projecto de estudo científico da língua cabo-verdiana com o objectivo de elevar a língua cabo-verdiana a principal língua oficial de Cabo Verde (Rodrigues, 2002). Na prática o resultado foi a criação de uma alfabeto nacional unificado (o *Alupec*) que permite grafar o crioulo de forma homogénea actuando na tradução de uma língua oral para uma língua escrita.

Este projecto tem encontrado uma certa resistência por parte de alguns segmentos das elites cabo-verdianas que percebem a oficialização do idioma cabo-verdiano como uma perda da função que o português tem (ainda hoje) em Cabo Verde num exemplo claro de como a língua e o seu uso são uma materialização de poderes simbólicos de

---

elevada influência. Antes da independência de Cabo Verde, em 1975, embora muitos intelectuais cabo-verdianos tenham lutado pela dignificação do crioulo como factor fundamental de afirmação da cabo-verdianidade, estudando-o, promovendo-o e, sobretudo, usando-o na expressão literária, nunca se perfilou a ideia da oficialização do crioulo nem a da sua normalização pelo que a sua oficialização é, claramente, também um projecto político (Veiga, 1982) sendo, no entanto paradoxal que tanto o MpD como o PAICV tenham já apresentado projectos legislativos neste sentido. Mas as análises não podem ficar por aqui. No dia 3 de Novembro de 2009 lia-se nos blogues:

O Parlamento cabo-verdiano acabou de chumbar a paridade entre as línguas cabo-verdiana e portuguesa no processo de Revisão Constitucional em curso, tendo o debate terminado neste preciso momento. Estranhamente, não me apercebi de nenhum deputado que tenha levantado a questão da (eventual) inconstitucionalidade da medida que aprovou o Alfabeto Cabo-verdiano (ex-Alupec), na senda do que foi defendido pelo Dr. Virgílio Brandão nos seus artigos no blogue Terra Longe. Dado importante: o Ministro da Cultura, o maior defensor deste processo de oficialização, não esteve presente por motivos de agenda, facto que foi, naturalmente, criticado pela oposição. De resto, os argumentos esgrimidos primaram pela superficialidade e pela rivalidade partidária.

A UCID votou contra porque considera que não foram criadas as condições para esta oficialização e que o povo de Cabo Verde não foi tido nem achado nesta matéria.

O MpD absteve-se porque considera que esta oficialização seria só uma operação de cosmética e que não existem condições, neste momento para que isso possa acontecer.

O PAICV votou a favor porque considera que este seria o único passo válido para uma dignificação da língua cabo-verdiana, e que passados 10 anos da última Revisão Constitucional, esta era a hora para dar este passo em frente.

E agora? Quo vadis, kriolus?”<sup>471</sup>

Saliente-se a importância sociopolítica da dimensão escrita da língua, em correspondência com a forma como Benedict Anderson concebe a nação enquanto comunidade imaginada, isto é, como produto da convergência entre capitalismo e tipografia. É esta última que possibilita a difusão das obras numa língua comum acessível à generalidade dos habitantes de um determinado território, o que permite precisamente imaginar colectivos a partir de uma delimitação linguística, traçando a fronteira entre o ser e o não ser (Anderson, 1983).

Na prática, nos arquipélagos migratório e de Cabo Verde, tal como vamos assinalando, um dos sinais mais marcadamente distintivos da identidade cultural

---

<sup>471</sup> In <http://cafemargoso.blogspot.com/2009/11/lingua-chumbada.html> consultado em 03.11.2009.

---

cabo-verdiana é a presença de uma língua comum que funciona como um sinal distintivo marcando a diferença entre “ser cabo-verdiano” e “não ser cabo-verdiano”. A afirmação identitária faz-se, muitas vezes, por meio do uso da língua crioula tanto no arquipélago de Cabo Verde como no arquipélago migratório surgindo a língua como símbolo de uma semiótica de diferença ganhando maior poder com a possibilidade de uma escrita unificada. A língua emerge, no caso cabo-verdiano, como um instrumento (social e político) importante para a criação e sustentação de uma identidade étnica. É um símbolo étnico *per se*, tal como o são o vestuário, algumas características físicas distintivas ou outros elementos de uma cultura material específica (Singh e Barrier 1999).

A análise das políticas da língua em Cabo Verde poderá ser uma porta de entrada para compreender a construção de uma identidade colectiva nos períodos pré e póscolonial (Barbosa 2005: 11) e, de uma forma particularmente importante, a análise do poder do crioulo como língua nacional revela-se de peculiar interesse. São vários os exemplos que podemos usar para mostrar a polarização do debate actual em torno da importância da língua cabo-verdiana como indicador de uma identidade colectiva.

No exemplo que agora revelamos, dois ex-ministros referem-se ao debate sobre a oficialização do crioulo que acabaria por polarizar a sociedade cabo-verdiana:

Repare que esta questão da língua é uma questão muito delicada. Eu próprio, enquanto ministro da Cultura, tive o dossier do crioulo, assim como qualquer ministro da Cultura de Cabo Verde tinha que ter nas mãos esse dossier. Eu sempre defendi que a questão da língua cabo-verdiana é uma questão científica e do domínio dos cientistas primeiro. Politizar essa questão, como aconteceu durante o consolado do Manuel Veiga, criou perturbações várias e deve até ter perturbado o seu próprio trabalho enquanto gestor da pasta da Cultura. (...) Manuel Veiga é um linguista e dedicou toda a sua vida à causa do crioulo. Isso é de se respeitar, porque, sem dúvida, se houve alguém que fez um trabalho, não só como cientista, mas também um trabalho político empenhadíssimo independentemente das críticas que se poderá fazer à sua estratégia, esse alguém é Manuel Veiga. Para mim, o que fracassou foi a estratégia, mas não podemos deixar de lhe reconhecer o mérito de ter agitado a questão da nossa língua até esse ponto. Alguma vez tínhamos que ter essa experiência. Os resultados é que poderão não ter sido os melhores, sobretudo também por causa da grande interferência política. A língua cabo-verdiana é património de todos nós e todos temos os mesmos direitos de participar no debate, na discussão, independentemente dos linguistas e dos políticos (in Entrevista a Leão Lopes in Expresso das Ilhas de 27.12.2010).

A oficialização da língua cabo-verdiana é consensual e, por isso, uma falsa questão. Não faz sentido andar por aí a perguntar às pessoas se são por ou contra

---

a oficialização da língua cabo-verdiana. O crioulo cabo-verdiano fez-se antes de nós e continuará depois de nós, não valendo a pena dar ares de estar a inventá-lo. Novidade seria prepará-lo para ser utilizado nas escolas, nas igrejas, na universidade, na administração e na comunicação oficial. A língua cabo-verdiana não está preparada para todas estas funções e prepará-la é uma tarefa gigantesca para várias gerações. Não me venham dizer que havendo uma tese, duas teses ou meia dúzia de livros sobre o assunto, já está. As teses não transformam espontaneamente as sociedades, até porque podem estar erradas. Portanto, o que é necessário é preparar a língua e isto é tarefa que exige muito trabalho ao longo de décadas. Para termos os especialistas, as gramáticas, os dicionários, os manuais, os jornais, a capacidade de ler, escrever e fazermos entender na língua cabo-verdiana, precisamos de mais trabalho e tempo do que parece. (...) Ninguém está contra a língua cabo-verdiana. (...) Sejam claros, a língua cabo-verdiana e a língua portuguesa são complementares, indispensáveis e igualmente nossas. (...) Resumindo a minha posição sobre este assunto, sou pela valorização da língua cabo-verdiana, com o estrito respeito pelas suas variantes, e, ao mesmo tempo, pela promoção da língua portuguesa (in entrevista a Corsino Tolentino ao expresso das ilhas de 3.09.2009)

Sobre a questão da constituição (e até da constitucionalização) do crioulo como língua oficial muito se tem dito e escrito (veja-se o exemplo da caixa 8.2). O paradoxo contido neste debate (oficialização ou nacionalização do crioulo como língua) é uma metáfora da vida política cabo-verdiana em que, muitas vezes, parece existir uma certa confusão entre políticas partidárias conjunturais com políticas estruturais como são as políticas da língua.

É certo que o futuro do crioulo, a médio e longo prazo, dependerá, em última análise, do seu estatuto no arquipélago de Cabo Verde, único lugar no mundo onde é uma língua viva usada pela maioria. No entanto, os cabo-verdianos no arquipélago migratório terão um papel a desempenhar, caso a língua crioula se torne língua escolar e administrativa na República de Cabo Verde. Com o tempo (e as migrações) o crioulo tornar-se-á também a língua da resistência, a língua da identidade reivindicada pelos emigrantes e exercerá um papel dinâmico nas relações entre Cabo Verde e a sua emigração pois as segundas gerações de cabo-verdianos poderão exprimir-se tanto na língua do país de emigração como em crioulo (Silva, 2006: 26). Para institucionalizar o crioulo (em Cabo Verde e no arquipélago migratório) os cabo-verdianos necessitarão do apoio financeiro dos emigrantes, de quadros qualificados em linguística, da possibilidade de intercâmbio de conhecimentos e de saberes oferecidos pela intensificação dos movimentos de globalização contemporâneos.

---

Mas há outras dinâmicas a ocorrerem em simultâneo, dinâmicas que são sobretudo de base, por oposição às anteriores que eram determinadas a partir do topo. São processos sociais que resultam do uso das novas tecnologia e que impelem ao uso do crioulo como uma linguagem que gera uma coesão grupal. Na internet ou através de mensagens sms, o uso quotidiano de um “novo” crioulo, padronizado a partir da sua formulação escrita abreviada, cumpre uma função de língua de comunicação entre as gerações mais jovens e alarga o campo de comunicação no interior do mundo cabo-verdiano. Como afirma um dos nossos entrevistados:

“ a utilização do crioulo na net ou em comunicações móveis influencia a Dinâmica entre os adolescentes (email, chat, sms, blogs) criando um interesse por Cabo Verde, Através da net os jovens têm acesso e sentem orgulho na cultura cabo-verdiana” (in Entrevista #19).



## Caixa 8.2: A Herança de Manuel Veiga

É difícil avaliar a dimensão das transgressões dum homem cujo percurso de cinco anos de governo, foi todo ele feito na contra mão. Que tão bem soube se caprichar por uma ilha, e ser tão negativista em relação a outras?

Certo é que deixa um país dividido, com muitas cicatrizes. A primeira é que esta divisão não é entre partidos políticos com base na ideologia das pessoas, mas sim entre ilhas com base no local de nascimento das pessoas. A segunda é que ele sempre desvalorizou esta situação, ao estilo de muitos líderes africanos de má memória. A terceira é que abriu inquietantes precedentes na forma de fazer política, quanto ao aproveitamento que qualquer um possa querer fazer dum momento em que conjunturalmente esteja no poder.

Afirma que o seu ciclo chegou ao fim, mas sabe que o primeiro-ministro o dispensou contra a vontade de ambos pois, não tinham ainda terminado a missão que tanto motivara a dupla. A de adular, se possível com registos e o quanto antes possível, o rosto, a verdade e a história da cultura do país, seja pela via do crioulo, da comemoração de datas, da designação de prémios, da edificação de monumentos, ou da edição de livros, como agora ao escolher um dos peões de confiança do seu xadrez, autor de "cultura versus cultura" e "finaçon na combersu", dois dos programas mais bairristas jamais apresentados na TCV, para ser "Ele" a decidir e a registar para a posteridade, quem são os grandes nomes e as grandes obras das artes plásticas em Cabo-verde. Sem esquecer o director do IIPC, peça chave da estrutura montada para a Santiaguização cultural de Cabo-verde.

Ministro que afirma ter um "respeito enorme por este povo" a quem obsessivamente tenta impor o crioulo de Santiago (engane-se quem quer, ou não observa com atenção), e cinicamente promete, como se da coisa mais consensual se tratasse, uma grande prenda de Natal - "a oficialização do crioulo".

Mas um ministro com sorte, que responde a entrevistas sempre com as mesmas perguntas, de respostas óbvias e normalmente marginais para o esclarecimento do essencial. Relembremos algumas: 1- Dizem que o senhor está a dividir o país. O que tem a dizer? 2- Muitos defendem que as condições para a oficialização do crioulo ainda não estão criadas. Que responde? 3- Há quem ache que o Alupec só vai servir para fazer impor o crioulo de Santiago. Concorda?

Portanto, um ministro nunca confrontado por perguntas consequentes e de conteúdo, como por exemplo: 1- Afirmou que o processo iria ser o da promoção e socialização das duas variantes, para que "o povo", através do interrelacionamento sócio-cultural, espontaneamente promovesse a integração entre ambas, formando assim a língua cabo-verdiana. Pensa pedir demissão agora que se descobriu que o Sr. (o seu ministério) anda a co-financiar uma revista de banda desenhada para crianças em Alupec, mas escrita (promoção e socialização) só na variante de Santiago? 2- Tem chamado publicamente a atenção do ministério da educação (Estado), exigindo que se alinhe na sua controversa condução do dossier "crioulo". Porque é que se mantém em silêncio por mais que veja o ministério da comunicação social (Estado), TCV particularmente, a promover a exclusão da variante de Barlavento? 3- Recorre frequentemente ao que se passou com as variantes em Portugal, para justificar a sua acção em Cabo-verde. Sabendo que são realidades e processos muito diferentes, essa tentativa de colagem pode ser um sinal de falta de fundamentos para sustentar as suas posições?

Ma também, nunca confrontado "na hora", ao vivo e a cores, com a flagrante falta de nexos da maioria das suas argumentações, como se ilustra a seguir: 1- "A língua é muito importante. É a língua que dá nome a um povo. O povo português fala português, o povo francês fala francês,

etc.". Mas Sr. ministro, porque é que evita dizer que o povo americano fala inglês, o povo brasileiro fala português, o povo chileno fala espanhol? Medo de esvaziar o seu próprio argumento?

2- "Na América há 30 anos que se ensina o crioulo. Em Portugal já se começou. Nós devíamos ter vergonha". Mas Sr. ministro, porque é que esconde que os motivos que levaram a desenvolver o ensino do crioulo no estrangeiro, onde o cidadão cabo-verdiano necessita desse suporte para facilitar a aprendizagem da língua estrangeira, como também para não esquecer o seu crioulo, não são os mesmos que aqui no país, onde o contacto com o crioulo é total, e o português que pretende aprender, não é uma língua estrangeira a ser aprendida no estrangeiro?

3- "O emigrante que não fala português, vem a Cabo-verde com um projecto, então ele não tem direito a apresentá-lo? Vamos impedi-lo de apresentá-lo em crioulo"? Mas Sr. ministro, se nunca ninguém falou em negar esse direito, para quê inventar esse espantalho?

4- "Já imaginou um funaná que não pode ser cantado em crioulo"? Mas Sr. ministro, querer passar a ideia de que, se o crioulo não for oficializado, as pessoas vão ser obrigadas a cantar o funaná noutra língua, não é uma chantagem? 5- "Bem, o crioulo mais falado é o de Santiago". Mas Sr. ministro, porque é que considera mais importante o "crioulo" (coisa), que é usado pela pessoa, do que a própria "pessoa" (gente, ser humano) que usa esse crioulo? Será porque sabe que o crioulo (coisa) mais falado é o de Santiago, mas que, a maior parte das pessoas (gente) que falam o crioulo, são das outras oito ilhas?

6- "Mas o ensino do crioulo não vai interferir na aprendizagem do português. Veja que o Português e o Inglês são ensinados em simultâneo o no entanto uma língua não interfere com a outra". Mas Sr. ministro, o Português e o Inglês são línguas completamente diferentes, o que impossibilita realmente essa interferência. Por exemplo, "mulher" e "woman", "casa" e "house", "tecto" e "roof" não se podem confundir. Mas, "mulher" e "amdjer", "casa" e "caza" "tecto" e "tête", interferem de certeza porque entre o português e o crioulo as semelhanças são enormes, pelo que, se antes não reforçarmos e consolidarmos definitivamente o conhecimento do português desde os jardins infantis, as interferências serão cada vez mais desastrosas. Um exemplo elucidativo, o estudante regressa da Alemanha, um país com língua completamente diferente, ao chegar aqui fala o português sem problemas. Mas se vem do Brasil, enfrenta dificuldades até voltar a falar normalmente o português de Portugal. Porque devido às semelhanças a interferência é inevitável.

7- "O problema é que há muito ruído na comunicação". Mas Sr. ministro, refere-se a ruído como por exemplo quando o senhor insiste em se vitimar de que "ninguém lhe vai tirar a sua língua", como se alguém alguma vez tivesse pensado nisso? O espantalho e a chantagem não são formas de criar ruído?

8- "A questão das variantes é uma falsa questão. Veja, no Brasil fala-se português mas tem um município que diferentemente dos outros, fala a sua própria língua tranquilamente". Mas Sr. ministro, não vê que não estamos a falar de um país onde se fala português e que tem um município que diferentemente dos outros, fala a sua própria língua, mas sim de um país que fala português em todas as ilhas, em que, o conflito é devido e "só" à forma como conduziu o processo crioulo, também falado em todas as ilhas? Que a falsa questão, mais uma vez é o Sr. quem a está a introduzir?"

(in Expresso das Ilhas de 21.03.2010).

---

Esta dinâmica no uso da língua alarga-se a outros universos como o rap ou o hip-hop tornando o crioulo uma língua valorizada pelos jovens, enquanto código que permite uma diferenciação social

Fora de Cabo Verde coloca-se igualmente a questão do uso da língua variando a situação do crioulo em função das culturas dos países de acolhimento e da dimensão do grupo de cabo-verdianos e seus descendentes, bem como do grau de concentração espacial dessas comunidades. Outro aspecto não menos importante é o facto de a língua cabo-verdiana servir de veículo privilegiado de comunicação no interior do arquipélago migratório, (e.g. nos EUA, Holanda, França, Portugal, Suíça, Alemanha, Angola etc.). Os emigrantes cabo-verdianos (e alguns dos seus descendentes) quando se reúnem tendem a falar entre si em crioulo.

Nos EUA, o ensino bilingue em crioulo e inglês tem décadas de existência, tendo sido incluído desde 1975 numa lista de “línguas estrangeiras vivas” presentes no Estado de Massachusetts. O crioulo foi reconhecido pelo Transitional Bilingual Education Act (Lei orgânica de 1971) como uma língua viva, estando qualquer distrito com 20 ou mais crianças cuja língua materna seja o crioulo obrigado “a proporcionar a possibilidade de começarem os seus estudos na língua materna e a aprendizagem do Inglês como segunda língua até atingirem um grau de desenvoltura tal que possam juntar-se ao corpo comum de alunos (Barbosa 2005).

No caso dos EUA, foi a elevada concentração nos Estados da Nova Inglaterra que levou à introdução do crioulo cabo-verdiano no ensino público, no quadro das secções bilingues reservadas aos filhos de imigrantes que não têm proficiência suficiente em língua inglesa. Ao abrigo deste programa financiado pelo governo americano (Gonsalves, 1999), foram formados professores de língua crioula e foram elaborados materiais didáticos e vários suportes pedagógicos desenhados inteiramente em crioulo cabo-verdiano na sua variante do Fogo e Brava. Em Portugal em certos bairros da Área Metropolitana de Lisboa cuja população é maioritariamente de origem cabo-verdiana, por exemplo na Cova da Moura, no Bairro 6 de Maio, Estrela d’África, Fontainhas, Alto dos Trigueiros, Azinhaga dos Besouros, Santa Filomena, ou Encosta Nascente, no concelho mais cabo-verdiano de Portugal, a Amadora, o crioulo não sendo uma língua institucionalizada é, na prática, a língua da rua. Nestes locais é o crioulo de base

---

santiaguense (badiu) o que tende a impor-se às gerações mais novas como língua comum (sendo utilizado até pelos cabo-verdianos oriundos de outras ilhas de Cabo Verde, por descendentes de outros grupos de imigrantes ou até por portugueses) (Gomes, 2008).

Em outros países de acolhimento, quando os cabo-verdianos e seus descendentes não têm o peso demográfico que possuem na Nova Inglaterra ou em Portugal, a tendência para a assimilação linguística tem sido mais forte. No caso da França, Argentina, Itália ou nos EUA fora da Nova Inglaterra as gerações nascidas nesses países de acolhimento tendem a usar as línguas nacionais desses países em detrimento do cabo-verdiano como língua de comunicação familiar. A assimilação linguística, parece, neste sentido ocorrer de forma mais rápida em França ou na Holanda e ser mais lenta nos Estados Unidos da América ou em Portugal ainda que, por enquanto não seja evidente qual a causa para essa assimilação linguística e para o seu dinamismo.

No continente africano a realidade é igualmente diversa. Por exemplo, em Dakar, os cabo-verdianos falam crioulo em casa e wolof e francês na rua, mas não falam o português, facto que demonstra, mais uma vez, que o crioulo é efectivamente a primeira língua dos cabo-verdianos emigrantes no arquipélago migratório, sendo a segunda língua a do país de destino. Em São Tomé e Príncipe a comunidade cabo-verdiana, descendente em grande parte dos trabalhadores que foram contratados pelos portugueses nos tempos da colonização, representa uma fatia muito importante da população (superior a 10 %) (Do Carmo Gomes, 2002). No caso da ilha do Príncipe, a elevada imigração de cabo-verdianos teve como consequência o retrocesso do crioulo autóctone do Príncipe, que parece mesmo estar num processo de extinção, devido ao concurso do português, do crioulo cabo-verdiano e do crioulo são-tomense (Quint, 2000 e 2005).

### **A Língua no Quiet-P e Quiet-Web**

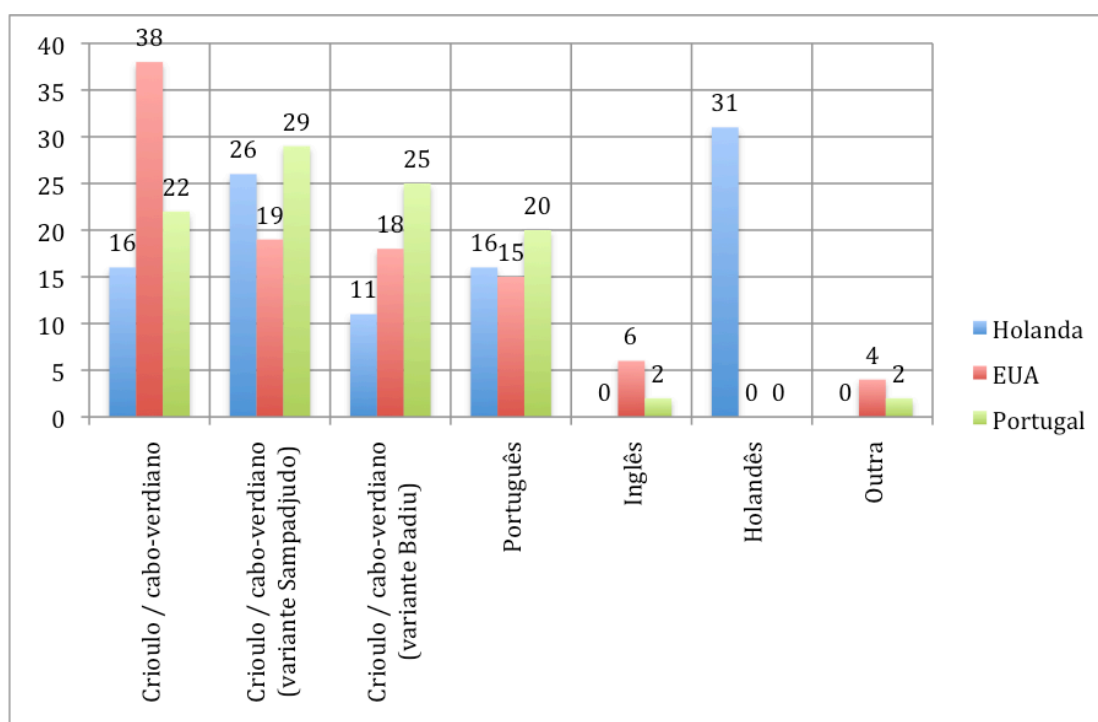
A questão da língua, do uso da língua crioula, pôs-se também no momento da elaboração dos inquéritos Quiet-Web e Quiet-P o que nos levaria a optar por usar as duas línguas cabo-verdianas: o português e o crioulo, como forma de aceder aos nossos inquiridos. As reacções, sobretudo com origem nos EUA foram várias, apelando a que o inquérito fosse traduzido igualmente para inglês para permitir aos descendentes de

cabo-verdianos que já não falam nenhuma das línguas nacionais pudessem também responder<sup>472</sup> (ver capítulo 5). O exemplo seguinte resume esta realidade:

“Infelizmente falo muito pouco [crioulo]. Eu costumo dizer que invento muito o crioulo. Sei algumas coisas e entendo. É o crioulo badiu” (in Entrevista #35).

Um conjunto diverso de questões nos inquéritos realizados tinha como referência a dimensão linguística. Em termos de respostas obtidas nos inquéritos algumas conclusões permitem questionar alguns mitos associados à utilização generalizada do crioulo por parte dos emigrantes cabo-verdianos e seus descendentes. Dois exemplos: (i) os imigrantes cabo-verdianos no arquipélago migratório identificam a retenção da língua crioula como indicadores críticos da identidade cabo-verdiana ou; (ii) o crioulo é a língua mais usada no seio das famílias compostas por cabo-verdianos imigrantes e pelos seus descendentes.

**Figura 8.2: Qual a sua língua materna?**



Fonte: Quiet Web

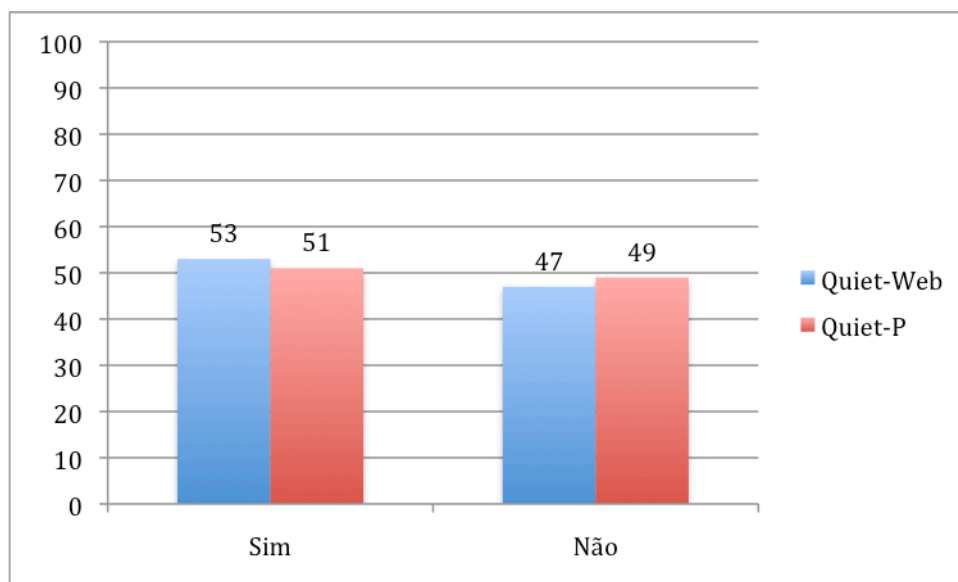
A primeira das questões relacionadas com a dimensão língua versava sobre a língua materna dos inquiridos (ver figura 8.2). Das respostas concluímos que 75% dos

<sup>472</sup> Nos casos em que havia a possibilidade de um contacto directo com o entrevistado foi-lhes enviado um guião simplificado do inquérito (em inglês) optando por estabelecer com este grupo um diálogo menos estruturado do que o que resultaria do inquérito ensaiando, deste modo, uma compreensão sobre as terceiras quartas gerações de descendentes de imigrantes cabo-verdianos nos EUA.

inquiridos nos EUA, 53% dos inquiridos na Holanda e 76% dos inquiridos em Portugal cujas respostas foram captadas no inquérito Quiet-Web tinham como língua materna o crioulo ou o crioulo numa das suas variantes (badiu ou sampadjudu). No que respeita ao inquérito Quiet-P 96% declararam que a sua língua materna era o crioulo (32%) ou o crioulo numa das suas variantes (badiu ou sampadjudu) (32% em cada uma das variantes).

Quando questionamos os inquiridos sobre o uso quotidiano da língua cabo-verdiana com os filhos (ver figura 8.3) as respostas dividem-se entre os que usam e/ou os que não usam o crioulo (em percentagens muito idênticas nos dois questionários) não permitindo estes resultados grandes extrapolações.

**Figura 8.3: Em casa fala em crioulo com os seus filhos?**

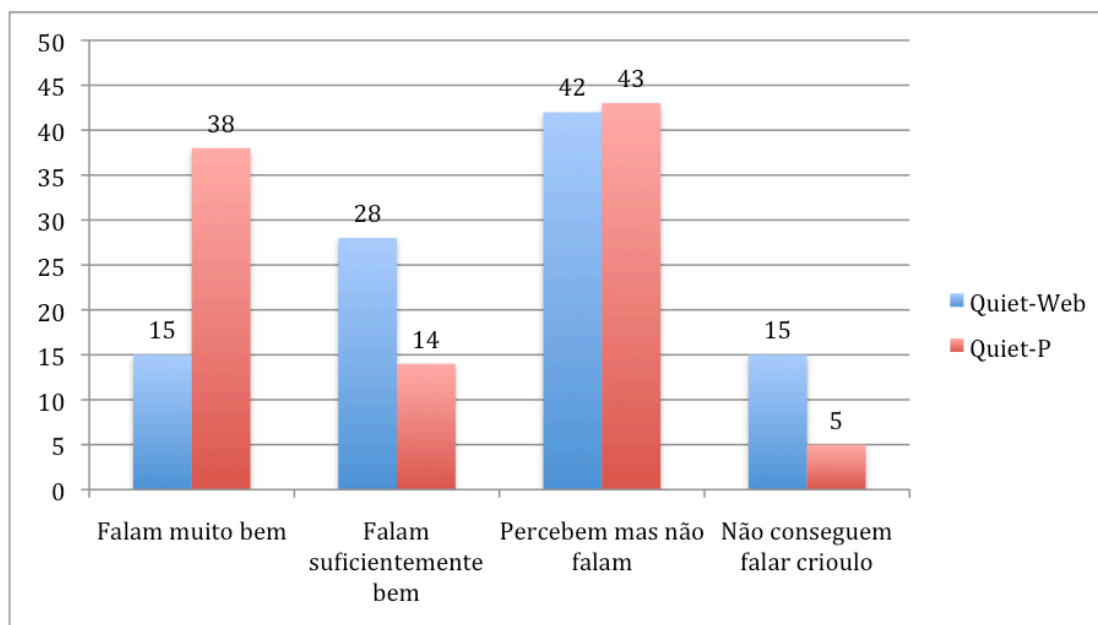


Fonte: Quiet P e Quiet Web

Quando questionados qual o nível de fluência dos filhos em crioulo as respostas já denotam algumas diferenças que devem ser assinaladas (ver figura 8.4). No inquérito Quiet-P, realizado em Portugal, uma maior percentagem de inquiridos define a fluência em crioulo dos seus filhos como muito boa (38%) ou boa (14%) por contraponto a uma definição como muito boa (15%) ou boa (28%) no inquérito Quiet-Web. Destaca-se um valor muito equilibrado de inquiridos que declara que os filhos percebem mas não falam

crioulo (42% no Quiet-web e 43% no Quiet-P)<sup>473</sup> num indicador importante numa análise da dimensão da retenção linguística nos descendentes de imigrantes cabo-verdianos.

**Figura 8.4: Qual o nível de fluência dos seus filhos em crioulo ?**



Fonte: Quiet P e Quiet Web

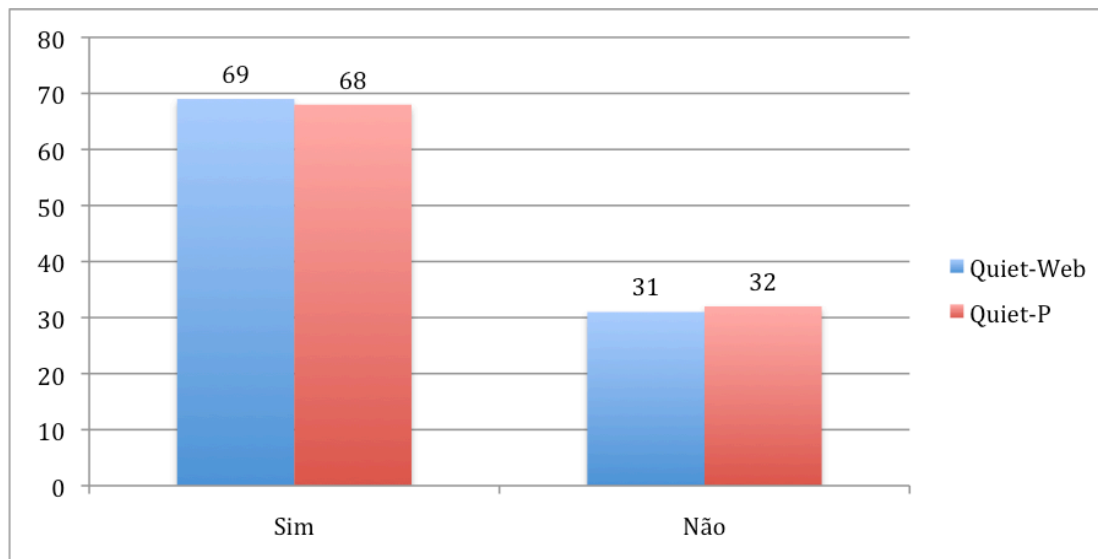
Quando questionamos os inquiridos sobre o uso quotidiano da língua cabo-verdiana com os/as companheiros (ver figura 8.5) (tal como aconteceu na mesma questão correspondente aos filhos) as respostas dividem-se entre os que usam e/ou os que não usam o crioulo (em percentagens muito idênticas nos dois questionários) reforçando a necessidade de explorar de modo mais profundo as causas e consequências desta dimensão.

Analisados no conjunto, estes indicadores parecem sugerir que, embora a língua materna seja maioritariamente o crioulo (em si a definição do crioulo como língua materna é já uma declaração política relevante) a utilização da língua nas relações da esfera doméstica é bastante influenciada por variáveis de contexto. Assim se compreende que, em muitos casos, a língua de contacto com os filhos seja a língua do

<sup>473</sup> Algumas entrevistas realizadas permitem detectar esta ambiguidade no uso que é feito da língua, mesmo nas expressões públicas como na música. “No que diz respeito, assim, à minha comunidade aqui em Portugal, eu sinto que a minha geração [a geração pós migração ou geração dos descendentes] está relativamente bem integrada, não tanto porque defendem as tradições de Cabo Verde, muito pelo contrário, a maior parte das pessoas da minha geração fazem hip-hop. Salvo algumas excepções em que usam o crioulo como língua de comunicação, eles usam o português, e sabe-se que eles são filhos de cabo-verdianos, é o caso do [Boss] AC, não é?” (in Entrevista # 25).

país de residência e que a língua de contacto com os companheiros não cabo-verdianos também não passe pelo crioulo.

**Figura 8.5: Em casa fala em crioulo com o seu/sua companheiro/a?**



Fonte: Quiet P e Quiet Web

Por outro lado, se situarmos a predominância da língua crioula num dos eixos que constroem o espaço da etnicidade, como faz na obra *Contrastes e Continuidades*, Fernando Luís Machado (2002), isto é, se colocarmos a língua no eixo cultural e avaliarmos as dimensões do seu predomínio, o que os dados aqui revelados nos permitem conjecturar é a presença de uma mitigação da importância da língua do país de origem na afirmação identitária no arquipélago migratório. A língua e o seu uso quotidiano versus as línguas dos países de residência, neste caso, a predominância ou não do crioulo no quotidiano doméstico dos inquiridos face ao uso de outras línguas, parece não significar um afastamento em relação ao eixo de identificação com a “identidade étnica cabo-verdiana”. Na verdade, a referência a um vínculo identitário com um espaço social determinado – neste caso, com o mundo cabo-verdiano – parece ser um elemento que ainda pode ser realçado quando outros itens, como a língua, se tenham entretanto erodido. Todavia, o não uso quotidiano do crioulo pode igualmente significar estarmos em presença de um progressivo processo de aculturação de que a erosão da prática linguística é um indício. *Talvez, parafraseando Portes e Zhou (1993) possamos, a partir desta análise, afirmar que se trata de um indicador de um processo*

---

*de aculturação segmentada, em que a perda da ligação linguística seja um indício de um processo de afastamento cultural. Esta constitui a nossa septuagésima-oitava tese.*

### ***A literatura cabo-verdiana como estrutura estruturante da cabo-verdianidade***

Alterando agora o ângulo da nossa análise, mantendo a análise no campo da importância sociopolítica da língua, mas mudando a análise do meio que lhe dá forma, dediquemos algum espaço a uma análise do que é um dos indicadores mais profundos da existência de uma idiossincrasia identitária cabo-verdiana: a sua literatura.

De facto, a literatura cabo-verdiana é, embora muito desconhecida, extremamente rica e é um *locus* onde se tem jogado muito do que é o processo de construção identitária cabo-verdiana desde finais do século XIX. Mais do que em qualquer outro campo (com excepção provavelmente da música onde a importância será semelhante) a história da literatura cabo-verdiana permite traçar períodos distintos na luta identitária (Anjos, 2002, Cavacas, 1996). Segundo Gabriel Fernandes (2002), a elite literária em Cabo Verde no período colonial reivindicava para si o papel de mediadora nas relações entre nativos e o poder colonial o que já permite compreender que, na literatura, se travaram lutas de identidade, lutas políticas em torno do estabelecimento da doxa (Bourdieu, 1989). Como sabiamente afirma Luíz Silva:

a literatura foi o único espaço cultural onde os cabo-verdianos puderam fixar os acontecimentos históricos de Cabo Verde. Não sendo possível fazer uma leitura de Cabo Verde sem passar pela literatura, marcada por muitos exílios, dentro das ilhas, no espaço colonial e nos países da emigração” (Silva, 2006: 24).

Uma análise selectiva de alguns escritores e das suas obras permite enquadrar diferentes momentos na literatura cabo-verdiana, de autores que viveram tanto no arquipélago de Cabo Verde como no arquipélago migratório e que, através da sua escrita, permitem identificar distintos marcos na construção identitária e as suas relações.

### **3 ciclos na construção da cabo-verdianidade na literatura**

Três períodos foram cruciais neste processo de registo, sedimentação e divulgação de elementos de identificação colectivos<sup>474</sup>:

---

<sup>474</sup> Laranjeira (1995) considera seis períodos, são eles: 1º a iniciação (até 1925); 2º Hesperitano (de 1926 a 1935); 3º Claridosos (1936 a 1957); 4º Cabo-verdianidade (1958 a 1965); 5º Universalismo (entre 1966 e 1982); e o 6º Consolidação (de 1983 à actualidade). Cf. Laranjeira, 1995.



---

(i) o primeiro foi o período entre a conferência de Berlim (1884-85) e o regime republicano em Portugal (1910-26). A fundação em 1869 dum seminário católico na ilha de São Nicolau promoveu a educação das elites e o envolvimento de cabo-verdianos na administração da colónia da Guiné<sup>475</sup>. Correspondeu ao período dos *Nativistas*, cuja reivindicação de cidadania portuguesa ia de mãos dadas com o apreço poético pela África, de um lado, e por Cabo Verde como pátria, por outro. Podemos apelidar este período de geração de Eugénio de Andrade.

(ii) o segundo período vai de cerca de 1926 até 1960 – marcado pelo investimento na marcação de diferenças entre África e Cabo Verde (Cabo Verde como *não* África) bem como pela crescente participação das elites letradas e de funcionários civis cabo-verdianos na “civilização dos nativos” na África continental. Os actores sociais que fizeram parte do movimento da *Claridade* concentraram-se na *mestiçagem* enquanto expressão de uma certa portugalidade cultural específica de Cabo Verde e na ideia do arquipélago como exemplo de um certo regionalismo português (Fernandes 2002:16). Podemos denominar este período de Geração de Baltazar Lopes.

(iii) o terceiro período, que tem início no pós Segunda Guerra Mundial, correspondeu a uma época de mais forte presença colonial e de trabalho institucional, por exemplo com a criação do Boletim de Cabo Verde, exigindo às elites locais a sua intervenção no estudo da realidade social e sociológica local. Se existia ainda a *Claridade*, por outro, os jovens da Casa dos Estudantes do Império – a chamada “Geração de 50”, influenciada pela *Négritude*. iniciava o seu apelo a uma “reafricanização dos espíritos”. Os actores sociais que construíram este movimento viriam a tornar-se fundadores e/ou membros do movimento independentista e do PAIGC (PAICV)<sup>476</sup>. Denominamos este período de Geração Amílcar Cabral.

Dediquemos espaço analítico a cada um deles ensaiando compreender a sua influência na construção da identidade cabo-verdiana.

---

<sup>475</sup> Numa tese de doutoramento defendida há poucos anos em Lisboa, Marina Temundo, faz uma referência ao papel dos cabo-verdianos como chefes de posto, como elites intermediárias entre a administração colonial e os autóctones: “grande parte dos dirigentes das ONG guineenses pertencem à sociedade crioula urbana, não se identificando nem social nem culturalmente com a população rural que alegam servir. Nas zonas rurais, são frequentemente apelidados de “cabo-verdianos” em situações de conflito, sendo este um dos piores insultos existentes na população rural, dado o facto da maioria dos cipaiais dos chefes de posto, no tempo colonial, ser originário de Cabo Verde” (Temudo, 1998: 80).

<sup>476</sup> Luís Batalha, antropólogo com amplo trabalho realizado sobre Cabo Verde, sugere nas suas análises que o nome “Claridade” teria sido assumido como uma consciente delimitação do movimento “négritude” que tinha sido formado em 1935 em torno de Aimé Césaire, Léopold Senghor e Léon Damas. Numa entrevista concedida em 1999, o claridoso Manuel Lopes confessou a Batalha: “Para eles era uma questão de negritude, mas para nós era uma questão de claridade. Era um movimento de finca pé na tchon” (Batalha, 2004: 79). Para Batalha: “Enquanto os intelectuais afro-caribenhos lutavam pelo reconhecimento da sua negritude enquanto súditos coloniais, os cabo-verdianos lutavam pela sua branquitude portuguesa enquanto súditos portugueses” (Batalha, 2004: 79). A ambos os movimentos (Claridade e Geração de 50) dedicaremos algumas páginas mais adiante.

---

## **Movimentos socio-literários cabo-verdianos Nativistas**

Os primeiros intelectuais cabo-verdiano, “filhos dos brancos da terra”, foram instruídos no Seminário de São Nicolau na ilha homónima. Foram eles que com suas obras literárias iniciaram a reflexão sobre a identidade do povo cabo-verdiano que viria reflectir-se, bastante mais tarde, na formação de um grupo de jovens persuadidos da sua idiossincrasia sócio cultural e portadores de desejos de independência para o seu país de que se destacam nomes como os de Eugénio Tavares, Pedro Cardoso, José Lopes, Guilherme Dantas, António Januário Leite ou Loff de Vasconcelos no final do século XIX início do XX, isto é, no período áureo da migração transatlântica cabo-verdiana. Deve juntar-se a este grupo, pela importância simbólica, Evaristo de Almeida o autor do primeiro romance cabo-verdiano: *O Escravo* datado de 1856.

Segundo Gomes dos Anjos (2002) foram sobretudo factores internos à sociedade cabo-verdiana que permitiram a ascensão de um grupo local ainda que maioritariamente socializado através do sistema educativo português. Gomes dos Anjos analisa a expressão identitária deste grupo em concorrência com a influência dos administradores portugueses pela afirmação, no início do século XX, da existência de uma cultura específica crioula. Esta reivindicação identitária é construída no pressuposto de um melhor conhecimento do arquipélago de Cabo Verde por parte destas elites emergentes. A sua influência socorre-se da literatura e o seu impacto, sendo diminuto dado o analfabetismo generalizado, ocorre principalmente junto das elites tradicionais e funciona como mecanismo simbólico de erosão o status quo. A emergência de um sentimento nativista na elite de então enquanto portadora dos valores culturais de Cabo Verde é um primeiro passo dado ao nível do arquipélago na construção de uma identidade colectiva (Semedo, 2006).

Podemos dividir este primeiro movimento nativista em duas fases ilustradas pelo tipo de produção literária. Até 1925 a literatura produzida vai ser muito influenciada pelo romantismo e pelo parnasianismo: a saudade, o amor, a tristeza, a melancolia, os desencontros, são as temáticas mais abordadas. Através da criação de uma nova estética e temática literária, questionadora dos rumos não apenas da literatura, mas também do próprio papel de Cabo Verde como nação independente, o ponto de partida para a

---

construção, através da literatura, de uma identidade colectiva de ruptura deu-se neste período que ficaria para a história como período “pré-claridoso” ou “nativista”.

No segundo período desta fase, emerge um mito poético muito forte, o mito hesperitano<sup>477</sup>, que juntamente com um regionalismo telúrico que vai ter como temática a fome, a seca, e o vento dá início ao que Ferreira (1986) denominou de cabo-verdianismo, aquilo que podemos definir como um proto cabo-verdianismo identitário gerado a partir das elites literárias. *Cantigas Crioulas* de Eugénio de Andrade, *Arquipélago* de Jorge Barbosa, ou *Hesperitanas* de José Lopes são obras exemplificativas desta fase que se constroem enquanto dimensões identitárias (Gomes, 2008). O hesperitanismo como tentativa de dotar as ilhas cabo-verdianas de origens míticas e nobilitantes foi cultivado sobretudo por Pedro Cardoso nos livros “Jardim das Hespérides” e “Hespéridas”, e pelo já citado José Lopes nos livros “Jardim das Hespérides”, “Hesperitanas” e “Alma Arsinária”, bem como pelo (designado) tardo-hesperitano Francisco Xavier da Cruz (B’Leza) em músicas e mornas inspiradas neste imaginário (Batalha e Carling, 2008, Cidra, 2005). B’Leza é, no entanto, como veremos tido também como um dos criadores associáveis ao movimento claridoso o que o torna uma ponte entre estes dois períodos.

De entre aqueles que se destacam como cultores distintos das letras cabo-verdianas no período que se convencionou designar por nativismo ou pré-Claridade, Eugénio Tavares projectar-se-à para a posteridade, de forma indiscutível, através da sua obra literária e musical pelo que merece uma análise destacada (Monteiro, 1999: 5). As relações que Eugénio Tavares estabelece com a emigração cabo-verdiana da época são múltiplas e mostram a relação precoce da literatura cabo-verdiana com o arquipélago migratório. Desde cedo, Eugénio Tavares vai, por exemplo, opor-se à contratação de serviços para São Tomé, pois o trabalho pesado e muito mal remunerado era, na sua opinião, quase equivalente à escravatura. Este tipo de “contrato” era destinado aos cabo-verdianos mais pobres e vulneráveis que se submetiam a ele, uma vez que não tinham outra alternativa diante das sucessivas secas que assolavam Cabo Verde<sup>478</sup>. Ao contrário, Eugénio

---

<sup>477</sup> Entende-se por mito hesperitano “o mito do paraíso perdido, segundo o qual as ilhas de Cabo Verde seriam as ilhas Arsinárias, do Continente Hespérico do mito da Antiguidade Clássica, e correspondia ao desejo de uma pátria interna, íntima, que se opunha ao continentalismo africano e europeu (Cavacas, 1996) Muitos dos intelectuais cabo-verdianos da transição do séc XIX-XX recuperaram a favor de Cabo Verde a clássica designação de ilhas hesperitanas, o mitológico jardim da Atlântida que os deuses costumavam usar para o seu repouso.

<sup>478</sup> Décadas mais tarde, Aristides Pereira ex-presidente de Cabo Verde resume bem esta realidade numa entrevista ao jornal Público quando afirma: “criaram-se os chamados comissariados de recrutamento em Cabo Verde na altura das crises. Principalmente nas

---

Tavares mostra-se um grande defensor da emigração para a América tendo ele próprio sido imigrante na Nova Inglaterra (Silva, 2006: 26). Da sua história de vida e de produção literária resulta, aliás, uma boa sinopse do movimento nativista e da sua relação construída no seio do mundo cabo-verdiano.

Eugénio Tavares (1867-1930) emigra clandestinamente para os Estados Unidos da América a bordo de um navio, disfarçado de mulher, num misto de fuga às autoridades coloniais e de exílio, vindo fixar-se na cidade de New Bedford. Vive nos EUA de 1900 a 1910 com breves regressos (também eles clandestinos) a Cabo Verde<sup>479</sup>. Nos Estados Unidos, Eugénio Tavares cria o jornal *A Alvorada* em New Bedford (1900) e publica o artigo intitulado “Autonomia”, manifestando-se contrário à ameaça de venda das colónias e à necessidade dos cabo-verdianos e demais povos estarem sujeitados à dominação portuguesa (vivia-se ainda o resultado da Conferência de Berlim): “Portugueses-irmãos, sim: Portugueses-escravos, nunca. Havemos de ter o nosso Monroe: A África para os africanos” (Monteiro, 1997: 70). Para Corsino Fortes, Eugénio Tavares reclamando a África para os africanos, acaba por fazer um primeiro apelo à independência de Cabo Verde (Fortes, 2002: 2). Na *Voz de Cabo Verde*, Eugénio Tavares continua a defesa do povo do seu país e discute a emigração dos cabo-verdianos para os Estados Unidos. Em carta escrita em Junho de 1918, dirigida a Dom Alexandre de Almeida, intitulada “Noli me tangere”, analisa criticamente a emigração dos cabo-verdianos e suas consequências, aponta os motivos que levam os cabo-verdianos a deixar o seu país e destaca os aspectos positivos para aqueles que deixavam Cabo Verde rumo à América. Reage desta forma aos immigration acts que foram celebrados entre EUA e Portugal e que, na prática, como demonstrámos em capítulo anterior, implicavam um abrandamento brusco na emigração cabo-verdiana para os EUA:

O cabo-verdiano não vai à América apenas à procura de alimento. (...) O cabo-verdiano, quando regressa (...) traz, não só “dollars”, senão luzes; e apresenta, não só um exterior de civilizado, mas uma noção social por vezes mais justa que aquela que de outra parte lhe seria possível trazer. (...) O cabo-verdiano, na América, modifica o seu modo de ser moral, erguendo-se de um absoluto anonimato social, a consciente elemento de progresso. (...) Apoiado no contacto do grande povo americano, o cabo-verdiano aprende a encarar a vida por um prisma mais elevado;

---

ilhas agrícolas de Santo Antão ou de São Nicolau, onde as pessoas estavam desesperadas; aparecia então o comissário a prometer trabalho e comida a quem fosse para São Tomé. As pessoas no seu desespero faziam um contrato miserável. Eram levadas para o porto de ligação na ilha de São Vicente e quando havia gente suficiente, as mil ou duas mil pessoas, aí concentradas, eram transportadas em barcos como se fossem gado, dentro dos porões de cargueiros para Angola e São Tomé e Príncipe. (...) Era algo extremamente revoltante ver a nossa gente ser tratada como bestas” (in público 14.04.2002).

<sup>479</sup> Conta-se, numa quase lenda, que Eugénio Tavares retornou em duas ou três ocasiões a Cabo Verde, sempre clandestinamente.

---

cria necessidades que lhe educam a vontade em lutas mais nobres, integra-se na civilização, já não se adaptando dentro da estreita exigência da cubata e da cachupa. (...) Interromper a emigração cabo-verdiana, para os Estados Unidos, é muito simples de dizer ou de escrever, mas é de difícilíssima execução (Guimarães, 2005: 3).

Os textos, (a que hoje chamaríamos poesia engajada, poesia comprometida ou poesia cidadã), vão servir para lançar o debate sobre a necessidade da independência/autonomia política, social e cultural de Cabo Verde. Por outro lado, através da poesia, expressa e divulgada massivamente através das populares “mornas”, escritas e cantadas em crioulo [e por isso compreendidas pela generalidade da população], o autor vai escrever sobre questões de natureza política e social, num primeiro e claro exemplo de música de contestação cabo-verdiana (Tavares, 1969). A música cabo-verdiana surge, a partir deste momento, como o veículo de comunicação genericamente difundido e capaz de passar mensagens políticas de largo impacto (Luhmann, 1993b).

Uma outra fase de publicação em periódicos pelo autor decorre ao longo da década de 20. No *O Manduco* n.º. 11, Janeiro de 1924, a revista criada por Pedro Cardoso, Eugénio Tavares publica um texto em defesa e definição do crioulo, intitulado *Língua de Pretos*, no qual discorre sobre o carácter do povo cabo-verdiano e afirma que este está impresso “na fonalidade dos seus dialectos, que variam de ilha para ilha como de ilha para ilha varia o perfil físico”, isto é, numa defesa da diversidade como uma qualidade e não como um impeditivo de uma unificação da nação. A visão crítica de Eugénio Tavares vai definir a “*língua de pretos*” como uma língua de branco mal ensinada aos pretos. São os mesmos pretos que amamentaram e cuidaram dos filhos desses brancos, “e que lhes acalentaram os sonos da infância com as tristíssimas melopeias da saudade dos lares distantes e do sofrimento da escravidão” (Monteiro, 1997b: 219) Para Eugénio Tavares, sendo embora uma língua apenas oral “o dialecto cabo-verdiano pode falar-se e grafar-se. Por muitos motivos, e, principalmente, porque constitui a documentação de uma transformação, digo, de uma das transformações mais felizes da língua portuguesa entre os povos coloniais” (Monteiro, 1997: 219). Eugénio Tavares demonstra, desta forma, que a língua cabo-verdiana unifica na diversidade e que a sua aceitação colectiva é um início de um processo de dissemelhança face aos “outro” portugueses metropolitanos.

---

Em face deste projecto político, foram estes poetas cabo-verdianos (designadamente Pedro Cardoso e Eugénio Tavares<sup>480</sup>), na transição do século XIX para o século XX os primeiros a grafar o crioulo (numa escrita etimológica próxima a uma tradução da oralidade usando o léxico português), defendendo, desta forma, a presença do crioulo como instrumento legítimo de comunicação em Cabo Verde (Barbosa 2005). Tal como afirma Luíz Silva (2006), Eugénio Tavares foi um dos primeiros intelectuais cabo-verdianos a compreender a importância da língua nas relações da comunidade e ao passar a escrever a maior parte dos poemas e mornas em crioulo valoriza a utilização da língua cabo-verdiana pelas elites letradas quebrando a polarização que a fazia ser apenas a “língua de pretos”. Desta forma, ao mesmo tempo que contesta a hegemonia da língua portuguesa, lança um alerta contra-hegemónico apelando ao uso oral e escrito da língua crioula num papel político de relevo. "Hora di bai" (ou "Morna de Despedida"), de Eugénio Tavares torna-se o exemplo de uma música que faz a ligação entre a emigração e o crioulo e entre o crioulo e a sua condição de emigrante. Acaba por ser no arquipélago migratório o hino da emigração cabo-verdiana, cantado e escutado tanto em Cabo Verde como no arquipélago migratório.

Com excepção de Pedro Cardoso, todos os intelectuais desta geração nativista eram descendentes directos de portugueses radicados em Cabo Verde, educados como portugueses, razão por que se sentiam e se consideravam portugueses tal qual os da Metrópole-Portugal. Para todos eles, Cabo Verde era uma parte do território português mas um local onde as condições de vida eram humilhantes por via das fomes e da falta de desenvolvimento social, económico ou até de desenvolvimento humano. Talvez esta tenha sido a razão por que a luta que encetaram fosse (quase sempre) ensaiada no quadro de um Cabo Verde parte integrante de Portugal e não um projecto de ruptura. Ao longo das suas intervenções políticas ou literárias nenhum destes intelectuais levantou explicitamente a ideia da existência de um Cabo Verde independente (embora hoje possamos fazer uma extrapolação nesse sentido das suas palavras).

Um bom exemplo das intervenções políticas deste grupo pode ser encontrado no episódio histórico de finais do século XIX quando surgiu a notícia da possibilidade de Portugal ter de vender algumas das suas colónias para pagar as dívidas do Estado, tal

---

<sup>480</sup> Data de 1900 o “grito” de Eugénio Tavares no seu artigo intitulado "Autonomia: a África para os Africanos!" no ano da sua emigração para New Bedford no Massachusetts.

---

qual tinha feito a Espanha com Cuba, Porto Rico e Filipinas. Por essa época, Loff de Vasconcellos afirmaria: “Feridos profundamente no nosso duplo patriotismo de português e de africano, não podemos deixar de patentear o nosso desgosto, o nosso pesar, ante essa ideia, que... reputamos fundamentalmente afrontosa para o brio nacional e humilhante para os naturais das colónias.” Loff de Vasconcellos chega a afirmar:

“queremos ser portugueses como os portugueses”, com as mesmas regalias, os mesmos respetos e as mesmas atenções governativas, algo que até então tinha sido um dado adquirido pelas elites cabo-verdianas. Porém, “já que não nos querem nem como colónia nem como ilhas adjacentes, então deixem-nos seguir o nosso caminho!” terá afirmado (Semedo, 2006).

Estas elites letradas, intelectuais e/ou escritores, tiveram em comum entre si o facto de iniciarem um percurso de dissemelhança dos cabo-verdianos (como grupo) em relação a um outro grupo social doravante encarado como distinto: os portugueses. Em termos simbólicos os portugueses tornam-se, desde então os “outros” e passaram a servir como referência (em Cabo Verde mas também nos EUA ou na Argentina) dando deste modo, início a um processo de construção de uma “etnicidade” a partir do interior do arquipélago e que tem como referência a relação colónia-colonizador ao mesmo tempo que um processo semelhante decorria já no arquipélago migratório, designadamente, como mostrámos, na Argentina ou nos EUA. Estava assim dado um primeiro passo na construção de uma identidade social distinta, desde o início baseada numa ideia de “identidade étnica”, numa construção de uma identidade que, por via da emigração, deixaria de ser apenas uma identidade nacional para se transformar numa identidade transnacional. *Esta será a nossa septuagésima nona tese. A construção de uma identidade cabo-verdiana pelos intelectuais e escritores cabo-verdianos parte de uma base étnica já influenciada pela emigração.*

### **"Fincar os pés na terra": “os claridosos”**

A revista *Claridade* fundada em 1936 por Baltazar Lopes, Jorge Barbosa e Manuel Lopes dá início a um novo ciclo de intervenção literária na construção da identidade cabo-verdiana. A *Claridade* tinha como objectivo “ser o testemunho vivo do respeito pelos valores cabo-verdianos” (Cavacas. 1996: 13). Os *claridosos*, como ficaram conhecidos os fundadores da revista *Claridade* na ilha de São Vicente dos anos 30 e 40, analisaram a realidade cabo-verdiana e adoptaram uma linguagem própria para a sua descrição, na linha de um certo regionalismo afirmativo ou da afirmação de uma diferença local face ao Portugal colonial hegemónico (Ferreira, 1986).

---

Se analisarmos a forma através da qual os claridosos construíram ou serviram como força catalisadora de uma literatura nacional cabo-verdiana compreendemos de que modo era feita uma busca pela identidade cultural ou por uma dimensão cultural da cabo-verdianidade na primeira metade do século XX. Os principais autores claridosos foram Baltasar Lopes, João Lopes, Manuel Lopes, Pedro Corsino de Azevedo, Jorge Barbosa, Félix Monteiro, Jonas Wahnou ou Jaime de Figueiredo. É com a Claridade que se dá início a uma fase da modernidade literária cabo-verdiana com uma ruptura com o estilo clássico e através de temáticas internas a Cabo Verde como sejam a situação social precária do cabo-verdiano, a exploração, o servilismo da população e o espírito evasivista<sup>481</sup> (Gomes, 2008). A literatura do grupo claridoso é, no essencial, uma denúncia amargurada do desamparo das ilhas, das secas e das fomes<sup>482</sup>. Aristides Pereira resume bem este período:

“Eu vivi de maneira consciente duas grandes crises das fomes, já adolescente e depois adulto, em que as pessoas morriam de fome. Refiro-me às duas grandes fomes de 1939/40 e mais tarde à de 1947/48. Sem chuva, não havia produção agrícola. Como a maioria da população era campestre, as pessoas morriam de fome, face a uma quase total indiferença do governo central. Apesar de haver alguns governadores, com uma certa formação, que chamavam a atenção para o que achavam não estar certo, o governo central não reagia nem dava os meios necessários para se fazer face à situação. Nessa altura, Cabo Verde tinha 240 mil habitantes e nas duas crises morreram cerca de 40 mil”<sup>483</sup>.

Os exemplos maiores podem ser encontrados no romance *Chiquinho*, de Baltasar Lopes, que retrata o abandono do Porto Grande de S. Vicente como rota dos vapores do comércio internacional e o conseqüente desemprego, fome e doença da classe operária da ilha<sup>484</sup>. Os romances *Chuva Brava* e *Os flagelados do Vento Leste* de Manuel Lopes, por seu turno, abordam a situação de dependência da chuva e das secas e as conseqüências no que respeita às graves carências alimentares, geradoras de fome e de má nutrição colectivas, que assolaram o arquipélago em anos sucessivos ao longo da primeira metade do século XX. Na poesia, os "Rumores" de Jorge Barbosa, do seu

---

<sup>481</sup> A revista Claridade sofreu notórias influências da revista Presença, mas foi uma revista mais heterodoxa do que esta última pois colaboraram na Claridade tanto presencistas, neo-realistas, como até figuras ligadas ao integralismo lusitano, nomeadamente António Sardinha.

<sup>482</sup> Mostrando que Cabo Verde não é de forma alguma o jardim das Hespérides cantado pelos poetas da geração anterior que não é o lugar onde os deuses vêm repousar. Pelo contrário, O drama reside na penosa constatação de que a natureza é, em Cabo Verde, tão rebelde e diabólica, que o homem não consegue vencê-la, que o homem antes de tudo é vítima dela como afirma Manuel Lopes, um dos membros mais politicamente interventivo do grupo e autor de romances telúricos neo-realistas como *Os flagelados do vento leste*, *Chuva brava* ou *O galo que cantou na baía*.

<sup>483</sup> in entrevista ao Público em 14.04.2002.

<sup>484</sup> Em Cabo Verde o movimento Claridade assinala a modernidade literária das ilhas e representa a intenção de divórcio de uma temática inspirada dos padrões portugueses, em proveito de uma autenticidade nacional, telúrica e de raízes afro-europeias, “a” cabo-verdianidade, de que Baltasar Lopes é o patriarca. O seu romance “Chiquinho” é, neste contexto, um marco incontornável.



---

volume *Arquipélago* (1935) e outros poemas da "casa claridosa", consolidaram estas temáticas (Virgínio, 1996).

Os autores que publicaram na revista "Claridade" ao escolherem como temas predilectos a fome e a miséria em que Cabo Verde vivia, o abandono a que os cabo-verdianos eram votado pelos sucessivos governos coloniais portugueses alertam para um afastamento de Portugal dos problemas reais dos cabo-verdianos. Os claridosos vão ser responsáveis por um momento de tomada de consciência da existência de um "homem cabo-verdiano", isto é, de um tipo específico constituído não por portugueses nascidos em Cabo Verde mas sim por cabo-verdianos sob domínio português.

Através da prosa mas também através da poesia, o grito era escutado tanto pelos que viviam no arquipélago como pelos cabo-verdianos que estavam já emigrados na Europa, África ou nos EUA e Argentina. Rapidamente musicados, alguns destes poemas funcionavam, na prática, como rastilho de revolta anti-colonial fazendo crescer o desejo de alternativas políticas que obviassem a uma situação que não podia ser inevitável. Os claridosos ainda se limitam, como diz Baltasar Lopes, a pensar nesta condição, sem, no entanto, assumirem uma luta pela independência vão construindo os alicerces conceptuais e políticos para estas mudanças. Mais uma vez a ligação entre a música e a literatura revelava-se como o veículo de comunicação utilizado e na melhor forma de actuar como meio de comunicação.

Para Gabriel Fernandes (2004) o processo literário claridoso foi um projecto inserido nos contornos políticos da época, pois a cabo-verdianidade tal como foi expressa na *Claridade* constituiu um processo interior contra o sistema, um processo de construção da base para o topo (*botton-up*) erigido com objectivos que anteciparam o movimento emancipador da independência. Os claridosos, afastando-se do confronto político, no entanto, elegeram a cultura como factor de diferenciação e empreenderam uma luta tanto interna, como externa baseada na ideia de comunicação. Ajudaram, assim, a considerar Cabo Verde enquanto nação pensável e realizável e foram os primeiros a tornar partilhável a ideia dos cabo-verdianos enquanto nação, possibilitando uma união entre ilhas e entre arquipélagos. Vinte anos depois da revista *Claridade*, Baltasar Lopes, o autor de *Chiquinho*, o primeiro romance não apenas escrito em Cabo Verde mas um dos primeiros romances assumidamente cabo-verdianos, viria a resumir da seguinte

---

maneira o propósito do grupo: “eu e um grupo de amigos começámos a pensar no nosso problema, isto é, no problema de Cabo Verde...”<sup>485</sup>.

Inspirando-se na trilogia identitária de Manuel Castells, Corsino Tolentino defende que foi a identidade legitimadora do poder colonial, de alguma forma uma política assimilacionista que segmentava a sociedade cabo-verdiana e que se traduzia num estatuto político administrativo menor, a base que gerou uma identidade de resistência cultural (Castells, 2004b, Tolentino, 2006). Esta identidade de resistência, de base étnica, atingiu o seu ponto mais alto no que ficou conhecido como um “fincar os pés na terra” dos autores da revista *Claridade* (1936-1960). Este foi, no entanto, um “*finca-pé na tchon*” paradoxal, porque, como sublinha Gabriel Fernandes (2004), o lugar onde o cabo-verdiano pretende fincar os pés é ao mesmo tempo uma prisão do qual ele deseja evadir (Fernandes, 2004). Desta forma a afirmação da diferença cabo-verdiana faz-se a partir de um sublinhar das características que distinguem os cabo-verdianos dos portugueses, que distinguem os cabo-verdianos dos africanos, características culturais sobretudo, que tornam o cabo-verdiano inconfundível. Trata-se uma reivindicação ao direito à diferença num determinado espaço social dominado pelas políticas coloniais.

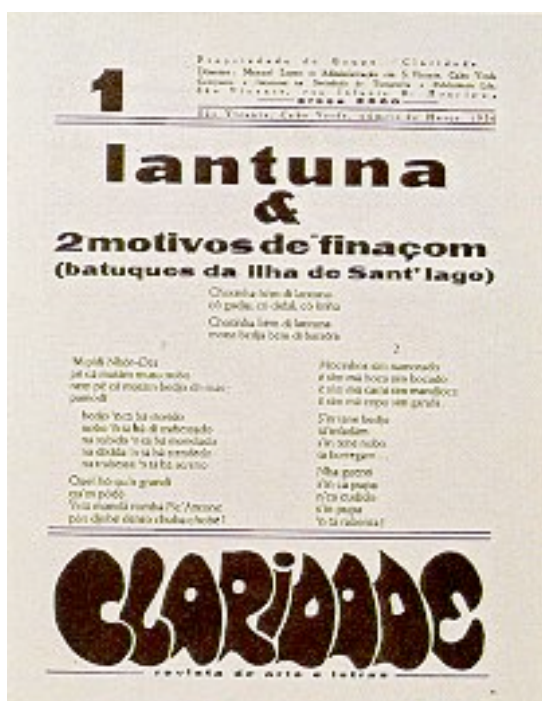
Esta elite assume um papel de mediador entre a população local e a administração colonial, por meio de cartas de intercessão dirigidas à administração mas, sobretudo, através da criação de um poderoso imaginário da seca e da fome por via literária com um impacto sociológico profundo. Não são apenas cartas dirigidas à administração (que também foram usadas pela geração anterior) mas os romances e poesias falando da “seca” e do “sofrimento” do “povo cabo-verdiano” que construíram a geração *Claridade* como mediador cultural. É nessa conjuntura de intensa produção em nome da “cultura” e (quase) sem actividades explicitamente exibidas como “políticas” que emerge o imaginário de Cabo Verde como comunidade (Anjos, 2003: 598). Referindo-se ao programa político implícito da revista *Claridade* afirmava Baltasar Lopes da Silva:

eu aliás sustento que o movimento claridoso não terminou: continua. Por uma razão simples. Este 'fincar os pés na terra' é uma fórmula que indica a nossa preocupação: a cabo-verdianização da temática. Essa cabo-verdianização da temática fizemo-la. E continuou. Mesmo os que vêm posteriormente preocupam-se com ela e realizam uma temática cabo-verdiana. Todos eles são [tornaram-se] “claridosos” digamos *malgré eux* (Virgínio, 1996).

---

<sup>485</sup> <http://manuel-lobes.blogs.sapo.cv/1696.html> consultado a 31.08.2009.

O movimento claridoso pode ser sintetizado como sendo um movimento de elites culturais que procuram sistematizar uma identidade cultural (a cabo-verdianidade) a partir de uma síntese contextual histórico-político-social. A “Claridade” reveste-se de um carácter de denúncia que, a par das polémicas intelectuais que inspirou, lhe garante um lugar de primordial centralidade na independência literária do arquipélago e de referência identitária. O primeiro número da revista Claridade (cujo frontispício se apresenta aqui) traz a transcrição de dois motivos de “Finaçon e Batuque” manifestações culturais cabo-verdianas<sup>486</sup>.



## Gilberto Freyre e a cabo-verdianidade

A par das influências vindas de Portugal, já citadas, os claridosos vão ser directamente influenciados por escritores do modernismo brasileiro, sobretudo pelo chamado “romance do Nordeste” no qual se destacara a figura de Gilberto Freyre (Cleary, 1999, Freyre, 1975, Venâncio, 1996)<sup>487</sup>. A influência de Gilberto Freyre acabaria indirectamente por ser responsável pela construção e propagação de um dos signos identitários mais fortes dos cabo-verdianos: o não serem nem portugueses nem africanos.

<sup>486</sup> <http://manuel-lobes.blogspot.com/2009/08/1696.html> consultado a 31.08.2009.

<sup>487</sup> Mas também por autores como José Lins Rego, Érico Veríssimo ou Jorge Amado.

---

Gilberto Freyre era, à época, uma espécie de guru da elite literária local, que via no conceito de luso tropicalismo de Freyre uma boa explicação para a criouldade cabo-verdiana. Foi sobretudo a análise apresentada em *Casa Grande e Senzala*, a respeito da existência de uma suposta harmonização entre elementos europeus e africanos, que mais profundamente marcou o pensamento dos autores claridosos. Os membros do movimento da *Claridade*, especialmente Baltasar Lopes, defendiam que Cabo Verde era um exemplo dos sucessos da “civilização” luso tropical. Para o grupo da *Claridade*, as semelhanças entre as realidades cabo-verdiana e a do nordeste brasileiro pareciam ser evidentes. O ideário luso tropical de Freyre permitia aos claridosos aproximarem-se do continente europeu ao mesmo tempo que os ajudava a reivindicar um distanciamento do “continente negro” sobretudo em termos das idiossincrasias culturais cabo-verdianas<sup>488</sup>. O elogio à mestiçagem e à criouldade ia exactamente ao encontro de interesses políticos e anseios identitários de uma elite escolarizada local<sup>489</sup> que, frequentemente, ocupava posições intermediárias entre colonizadores e colonizados (os *midlemen*) como tantas vezes fomos referindo ao longo deste trabalho.

Oficialmente não eram classificados como indígenas, mas sim como cidadãos portugueses, ao contrário de angolanos, guineenses ou moçambicanos, no entanto, Cabo Verde era, no nome e de facto, uma colónia e não uma região como os Açores ou a Madeira. Contrariando esta distinção, os autores da *Claridade* desenvolveriam uma noção de “regionalismo” assumindo Cabo Verde como uma variação regional de Portugal, (equivalente à Madeira ou aos Açores). Segundo eles, isto devia-se ao sucesso do processo de miscigenação e criouldização.

Os escritos de Freyre sobre a sua visita a Cabo Verde acabaram, no entanto, por despoletar uma polémica de relevo uma vez que, em lugar de confirmar as ideias da *Claridade*, o sociólogo brasileiro achou Cabo Verde demasiado... africano. A língua crioula, em particular, foi vista por Freyre como um sinal de africanidade, e não como um sinal de síntese completa entre contributos europeus e africanos. (Almeida 2004) e, desta forma, a criouldade e mestiçagem que pareciam ser algo de positivo viriam a ser realçadas pelo autor como uma fase algo precoce de um processo ainda em curso.

---

<sup>488</sup> Gilberto Freyre, em 1951, realizou uma viagem a Cabo Verde, a convite do governo português de Salazar. Em 1953, publica o livro nela inspirado “Aventura e rotina: sugestões de uma viagem a procura das constantes portuguesas de carácter e acção, Rio de Janeiro.

<sup>489</sup> Grande parte desta elite local tinha sido formada no liceu Gil Eanes (situado na cidade do Mindelo na ilha São Vicente) e actuava como administradores/funcionários coloniais nas possessões portuguesas no continente africano, em Timor, Macau ou na Índia.

---

No âmbito de leituras críticas recentes em torno da identidade cultural e história intelectual cabo-verdianas, autores como Gomes dos Anjos (2002) e Gabriel Fernandes (2002, 2006) vão sublinhar o facto da influência de Gilberto Freyre ter, de forma inconsciente, desestabilizado a meta narrativa euro-centrada da mestiçagem. As observações sobre Cabo Verde contidas na obra de Gilberto Freyre “Aventura e rotina: sugestões de uma viagem a procura das constantes portuguesas de carácter e acção” suscitaram críticas das elites letradas cabo-verdianas. Destaca-se, de entre estas, a reacção de Baltasar Lopes, muito crítica acerca do faseamento do processo de miscigenação apresentado por Freyre, levando-o a proferir a célebre frase: “*Os cabo-verdianos não são nem africanos nem europeus. São cabo-verdianos*” (Semedo, 2006)

Esta reacção, com ampla difusão no imaginário cabo-verdiano desde então, constitui uma das mais profundas marcas identitárias cabo-verdianas que, suficientemente propagada, acabou por ter consequências reais servindo de pilar principal à construção da identidade étnica cabo-verdiana. O escritor-médico Teixeira de Sousa, um dos claridosos de segunda geração, foi um dos mais acérrimos defensores da ideia reconfigurada ideia de mestiçagem, já não suportada num regionalismo cabo-verdiano mas antes na criouliização do homem e da cultura cabo-verdiana<sup>490</sup>:

o povoamento das ilhas foi iniciado, pouco depois do seu achamento (1460), com africanos e portugueses. Ao longo de séculos, foram trazidos para o arquipélago contingentes africanos de diversas etnias. Desenraizados das culturas de origem, esses grupos étnicos haviam forçosamente de olvidar os valores próprios para se integrarem noutros padrões, embora num processo de transculturação entre colono e colonizado que viria mais tarde a definir a identidade cultural cabo-verdiana. Identidade cultural que hoje se confunde com a identidade nacional. Ao fim e ao cabo, o meu país deixou de ser África e deixou também de ser Europa para apenas ser Cabo Verde (Sousa in Laban, 1992: 205)

Desta forma, como justificação para a posição social e política peculiar das elites locais cabo-verdianas que, de acordo com Gabriel Fernandes (2002:50), os claridosos foram construindo e alimentando através da sua produção literária uma ideia de identidade cabo-verdiana enquanto identidade híbrida, mestiça ou crioula. A forma como a maioria dos claridosos lidava com a língua “crioula” expressa, porém, a ambiguidade da postura política deste movimento que procurava, por um lado, valorizar partes da cultura

---

<sup>490</sup> Autor de vários romances com impacto na percepção do cabo-verdiano como mestiço ou crioulo, designadamente, *Ilhéu de Contenda* (s.d.); *Capitão de Mar e Terra* (1984); *Xaguete* (1987); *Djunga* (1990); *Na Ribeira de Deus* (1992) ou *Entre Duas Bandeiras* (1994),

---

popular e, por outro, não romper totalmente com as estruturas políticas e mentais hegemónicas ligadas ao poder colonial<sup>491</sup>.

O discurso da *Claridade*, nas décadas de 30 e 40, sobre a identidade cabo-verdiana, vai ser retomado e prestigiado regularmente, desde então, pelas elites locais (e contextualmente por algumas elites no arquipélago migratório), abrigado e reproduzido através do ensino na pós-independência, institucionalizado sob a forma de literatura nacional, propagado pelas elites políticas. Germano Almeida, autor de uma nova geração de escritores neo-realistas contemporâneos vai reproduzir o mesmo discurso, várias décadas depois: “Culturalmente, de facto, nós não somos africanos. O Baltasar Lopes uma vez respondeu a uma pergunta desse tipo dizendo: ‘Isto aqui não é África, é Cabo Verde!’ E é verdade” (Anjos, 2003: 602).

Esta constitui uma tese que, em certo sentido, poderá ser considerada uma forma de isolacionismo identitário, colocando-se não entre dois espaços sociais distintos mas para além desses espaços, mas acaba por ter que ser analisada como uma afirmação de diferenças e como uma estratégia de marcação de fronteiras em relação a ambos os espaços. Na prática, há uma construção de dois grupos de “outros” que passam, doravante, a servir de referência: os europeus e os africanos.

### **A literatura como história social: o neo-realismo cabo-verdiano**

A literatura dos claridosos é já uma literatura marcadamente realista, de alerta e com um implícito e sentido profundo político muito influenciada por autores como Dostoievski. Em 1944, a revista *Certeza* de tendência neo-realista e que tinha como colaboradores, nomeadamente, António Nunes, Teixeira de Sousa, Arnaldo França, Nuno Miranda e Orlanda Amarílis prossegue este caminho. Nesta altura há uma enorme produção literária enformada por claridosos e neo-realistas. É editado o livro de poemas *Ambiente* de Jorge Barbosa, *Poemas de Longe* de Manuel Lopes, *Chiquinho* de Baltazar Lopes e duas novelas de António Aurélio Gonçalves<sup>492</sup>: *Pródiga* e *O Enterro de Nha Candinha Sena* que funcionam como uma declaração política, como retrato sociológico e como

---

<sup>491</sup> Esta ambivalência está bem expressa no facto dos claridosos usarem o crioulo para expressar sentimentos e emoções (e.g. através da poesia), e usarem o português para expressar ideias dependentes de um contexto legal e/ou científico. Muitos dos claridosos tendiam a ver o crioulo como uma corruptela do português e negando-lhe o estatuto de língua.

<sup>492</sup> António Aurélio Gonçalves foi um escritor cabo-verdiano de características peculiares por ter elegido também questões existenciais, (a doença, a dor, o medo de morrer), como temas centrais da sua escrita, em detrimento da centralidade da seca e da fome comum a vários outros escritores seus contemporâneos.

---

história social do arquipélago de Cabo Verde e das suas ligações ao arquipélago migratório.

Tudo isso acontece num determinado espaço histórico, social e cultural concreto capaz de construir o exemplo cabo-verdiano de uma geração enquanto realidade (Mannheim, 1952). Para Mannheim sociólogo, falar de uma geração enquanto realidade, só é possível quando é criado um vínculo concreto entre os membros de uma determinada geração, através da exposição aos sintomas sociais e intelectuais de um processo de desestabilização dinâmica capaz de implicar uma (potencial) acção social (Mannheim, 1952). Neste contexto, temos, de facto, uma geração de cabo-verdianos que se aglutina em torno do movimento claridoso e que será responsável pelo iniciar de um processo de reconstrução identitária que, pela concordância, reconstrução ou discordância, dará início a uma ruptura paradigmática no modo de construção de uma identidade colectiva através de um afastamento progressivo da identidade colonial.

A inclusão destes e de outros autores no movimento claridoso faz que este movimento possa ser visto genericamente como uma movimento emancipatório em termos de formação de uma identidade cabo-verdiana distinta. O criador B'Leza, um claridoso por semelhança, por exemplo, é visto como alguém que deve ser contextualizado no movimento da Claridade porque partilha os seus objectivos, “como alguém que também fincou os pés no chão, comungando do mesmo imaginário e ideário” como afirmou Eutrópio Lima da Cruz num colóquio dedicado aquele movimento<sup>493</sup>. No mesmo colóquio, Germano Lima refere as composições musicais de B'Leza que fazem um retrato psicossocial de S. Vicente e de Cabo Verde, integrando “a obra musical deste autor como parte das fontes orais e escritas da reconstituição histórica de Cabo Verde, quer na sua origem local, quer na abordagem geral, nomeadamente nas dimensões psicossociais e culturais”<sup>494</sup>. *A claridade não é, neste sentido, apenas um movimento literário mas um movimento sociopolítico de emancipação e mais um pilar na construção das particularidades idiossincráticas da cabo-verdianidade. Esta constitui a nossa octagésima tese.*

---

<sup>493</sup> Simpósio sobre o 1.º centenário do nascimento da geração do movimento claridoso, cidade da Praia, Abril 2007.

<sup>494</sup> idem.

---

Gabriel Fernandes (2002) como Gomes dos Anjos (2002) destacam o facto de que a hegemonia cultural dos claridosos teve como efeito ulterior marginalizar os elementos culturais africanos, assim como excluir os cabo-verdianos negros do ponto de vista ideológico e político, exacerbando ao mesmo tempo tensões de carácter cultural, regional, racial e social a operar em Cabo Verde desde a época colonial e que se reflectem através das seguintes dicotomias que encontramos já na análise de situações de relacionamento social no arquipélago migratório:

- i. Cabo Verde versus África;
- ii. Cabo Verde versus Europa;
- iii. Cultura badia versus cultura sampadjuda<sup>495</sup>;
- iv. Pele clara versus pele escura.

José Carlos Gomes dos Anjos (2002) e Gabriel Fernandes (2002) vão defender que a hegemonia cultural exercida pela geração claridosa, (apesar da consternação causada pela visita e perspectiva de Gilberto Freyre), não só acabaria, na prática, por ser utilizada para reforçar o discurso luso tropicalista, como serviria para reforçar a legitimidade do papel de intermediação cabo-verdiana na estrutura de poder colonial português enquanto funcionários coloniais junto das outras colónias africanas. Esta perspectiva identitária vai fazer-se sentir de forma pronunciada até aos anos 60 patenteando uma sobrevalorização das dimensões mestiças da cultura cabo-verdiana, distinta nomadamente da dimensão africana. Esta luta simbólica tem como espaço físico de interacção as ilhas do barlavento cabo-verdiano e como núcleo São Vicente mas percorre todo o mundo social cabo-verdiano em particular a emigração em Portugal, Angola e EUA.

Em síntese, a partir da Claridade, os movimentos sucessores apontam para, ao lado da independência literária, a viabilização de uma independência política. Da “Certeza” ao “Suplemento Cultural” do Seló” à “Nova Poesia”, várias foram as gerações de cabo-verdianos, residentes em Cabo Verde ou no arquipélago migratório, cuja produção literária foi aliada da “funcionalização da identidade cultural cabo-verdiana” (Fernandes, 2002). Com a geração dos claridosos torna-se claro que património literário cabo-verdiano, que muda muito lentamente de geração em geração, funciona como uma espécie de forma *a priori* de sensibilidade incorporada e acaba por ser um mapa para

---

<sup>495</sup> Os termos “badiu” e “sampadjudu” em crioulo designam, respetivamente, os habitantes da ilha de Santiago (incluindo a Cidade da Praia) e os habitantes de todas as outras ilhas do arquipélago.



---

uma leitura da construção da identidade cabo-verdiana (Anjos, 2003: 602)<sup>496</sup>. Para uma compreensão mais aprofundada e matizada da identidade cabo-verdiana devemos entender a forma como a sobrevalorização das dimensões mestiças da cultura cabo-verdiana (que predomina no discurso intelectual desde os “claridosos” até à década de sessenta do século passado) condiciona, na prática, a tentativa de hegemonização das raízes culturais africanas na ilha de Santiago feita a partir da independência. Importa sublinhar a importância da cabo-verdianidade ser, no pós-claridosos, vista como fruto da “consciência da criouldade, de uma identidade formada pela mistura, algo totalmente novo: não mais se sentirem portugueses e africanos nascidos fora de seus países, mas cabo-verdianos” (Silva, 2004: 31) mas ser o ponto de partida para uma diferenciação mais óbvia dos portugueses coloniais e para uma aproximação a África como referência identitária.

### **Geração de 50: o movimento de transição da autonomia para a independência**

Aos poucos, os claridosos vão entrar em conflito com um grupo emergente, que viria a ser conhecido como “Geração 50”, grupo de orientação marxista, que já não se contentava mais em pertencer a uma região, mesmo que autónoma, no seio de um Império colonial (como os claridosos implicitamente assumiam), mas exigiam a independência imediata do arquipélago. Em termos políticos, os claridosos e as suas obras abriram caminho para o salto que viria a ser o aparecimento de uma corrente literária de aberta contestação política ao colonialismo português. Esta nova elite (novos leões que desafiavam os leões até então dominantes) (Pareto, 1963 (1. ed. 1923)), que se envolveria na luta armada pela independência na Guiné-Bissau e/ou tinha ligações com os líderes políticos de Angola e de Moçambique, assumia-se como preta ou mulata constituindo esta uma ruptura epistemológica fundamental em relação aos claridosos.

Podemos encontrar uma certa conformidade e uma matriz nas críticas destes intelectuais: todas estas críticas enfatizam o facto de que os claridosos não teriam tido um pensamento crítico capaz de agenciar ou transformar a realidade política vigente. Afirmam que os claridosos não tiveram suficiente engajamento político, isto é, que uma

---

<sup>496</sup> As influências dos claridosos podem ser aferidas ainda actualmente mesmo nos descendentes de imigrantes cabo-verdianos. Veja-se, por exemplo, o seguinte extracto de entrevista de uma descendente cabo-verdiana em Portugal:

“(…) tenho muitos amigos no meio da dança, como o Tony Tavares, as Raízes di Polon, ainda na semana passada estive ali com o Hélio Santos que é um jovem bailarino cabo-verdiano que está a estudar na Bélgica, na melhor escola contemporânea da Europa, conseguiu entrar lá, só tem 40 alunos e ele conseguiu uma bolsa para lá. O que eu te digo, Pedro, é que a minha convivência com Cabo Verde tem sido a passo e passo, não é? Mais profunda. Passei a conhecer o folclore de fora, a conhecer pessoas, a conhecer nomes e, sei lá, o Leão Lopes, o Tchale, o Kiki Lima, os movimentos deles em Mindelo. Passei a ler algumas coisas dos claridosos, do Baltazar, a ler um bocadinho da claridade, passar um bocadinho assim à transversal por tudo isso e assim me construo também enquanto cabo-verdiana.” (in Entrevista # 25).

---

literatura comprometida era insuficiente para uma acção política consequente (Parsons, 1968).

Em 1951, Manuel Duarte criticou a *Claridade* e, anos mais tarde, também Amílcar Cabral vai igualmente analisar a obra dos claridosos numa perspectiva crítica (Cabral, 1979) considerando-a apenas um movimento literário (e não político) de dissemelhança identitária. A ruptura propriamente dita em relação à tradição "claridosa" é ensaiada nas páginas do Boletim de Cabo Verde, publicado na cidade da Praia, no qual Amílcar Cabral fizera, em 1952 apelo a uma literatura politicamente mais empenhada e onde Gabriel Mariano e Ovídio Martins, desta feita no primeiro e único número do Suplemento Cultural do referido boletim (1958), publicaram poemas onde era notória a influência do movimento nacionalista.

A postura crítica que estes autores demonstraram em relação aos claridosos e, naturalmente, aos seus valores e ideais literários, fez com que viessem à luz poemas, ensaios e manifestos contrários aos que se considerou, então, uma literatura evasiva, do evasionismo ou, ainda, pasargadista. Esboçado na revista *Certeza*, de cunho neo-realista, o repúdio utópico dos claridosos e, conseqüentemente, do mito de *Pasárgada*, ganharia corpo com o *Suplemento Cultural* (1955) e com *Sêló* (1966) (Fraga, 2009, Paula, 2005). Em 1962, Onésimo Silveira<sup>497</sup> publica um conjunto de contos e poemas na revista "Imbondeiro". Um destes textos, elaborado no momento em que decorria já a luta armada de libertação em Angola denunciava a apatia dos escritores cabo-verdianos face ao drama da emigração e a falta de engajamento político destes. O texto "*Consciencialização na Literatura Caboverdiana*" terminava com uma frase extraída dum poema de Ovídio Martins (um dos pós-claridosos) que, ainda hoje, continua a ser citado: "Esta é a geração que não vai para Pasárgada" (Silva, 2006). O texto "*Consciencialização na Literatura Cabo-verdiana*" de Onésimo Silveira (1962) marcaria o exacto momento dialéctico em que se confrontam "claridosos" e "nacionalistas".

No grupo da geração de 50, estes autores não eram admiradores nem da cultura brasileira nem da cultura europeia e mantinham ligações com os movimentos da "négritude" e do "pan-africanismo" o que mostra bem a oposição de posicionamento sociopolítico. Por outro lado, se o movimento da *Claridade*, tinha tido o seu núcleo na

---

<sup>497</sup> Muito jovem Onésimo Silveira (que 40 anos mais tarde viria a ser o Embaixador de Cabo Verde em Lisboa) fora contratado para as roças de São Tomé e Príncipe de onde re-emigrou depois para Angola, numa ligação à temática da emigração que terá influenciado a escrita destes textos.

---

ilha São Vicente (mais europeia), os líderes do PAIGC (Partido Africano Pela Independência da Guiné e Cabo Verde<sup>498</sup>) assumiam a ilha de Santiago, o “pólo mais africano” do arquipélago, como o centro da identidade em Cabo Verde sendo que esta mudança não era meramente espacial mas essencialmente política.

A partir da década de cinquenta do século passado, o reatamento por parte da elite cabo-verdiana dos laços políticos e culturais com a África continental torna-se na dinâmica central da construção do afastamento face aos “outros” portugueses. Sob os auspícios de uma estratégia político-cultural de “reafricanização dos espíritos, propugnada em primeira mão por Amílcar Cabral e Manuel Duarte, tal intuito acabaria corporizado pelo PAIGC no projecto de independência do arquipélago em complemento com uma unidade entre a Guiné e Cabo Verde como reacção às políticas coloniais portuguesas de assimilação cultural (Chabal, 1983, Chabal *et al.*, 2002). Gabriel Fernandes (2002) defende que o retorno às origens e a uma (re)africanização dos espíritos passa a ser, sobretudo após a criação do PAIGC em 1956, a palavra de ordem de uma nova orientação ideológica das elites cabo-verdianas.

O mote passa pela necessidade de ruptura com um regime colonial que nada faz pelos nativos das colónias e que, em certo sentido, nada tem a ver com elas. A partir deste momento as elites cabo-verdianas etnicizam-se a partir da sua vertente africana e folclorizam elementos da cultura material ou imaterial para incluir na sua simbologia os símbolos dos territórios socialmente apropriados usando-os como armas de um certo exercício de violência simbólica. A “etnicidade” que aqui surge imaginada vai buscar as suas raízes a uma África simbólica de um passado escravocrata. Os argumentos para esta viragem na sustentação da identificação cultural variam entre a ideia de abandono e a de exploração<sup>499</sup>. Já não é a fome ou a seca, condições que davam o mote aos claridosos mas conceitos de natureza marxista que servem de mote a uma luta política e social mais vasta que a da geração anterior.

### **A nacionalização dos heróis: a narrativa da criação de referências**

Nos nossos inquéritos Quiet-Web e Quiet-P incluímos uma questão sobre os “heróis cabo-verdianos”, onde a categoria “Baltazar Lopes e os outros claridosos” era uma das

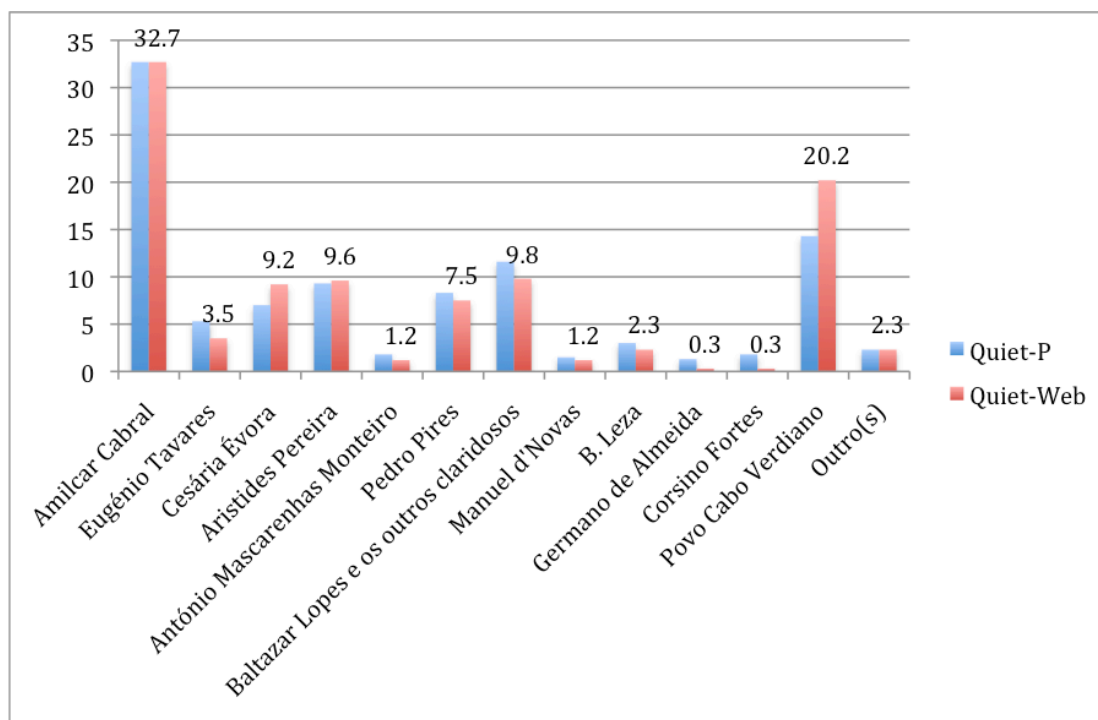
---

<sup>498</sup> Sobre a união política entre Cabo Verde e a Guiné Bissau ver, entre outros, o livro de Aristides Pereira (2002) *Guiné Bissau e Cabo Verde, uma luta um partido, dois países*, ed. Notícias, Lisboa.

<sup>499</sup> A referência no discurso anticolonialista ao abandono pode ser exemplificada no facto de nos quatro séculos da presença de Portugal na Guiné apenas 14 guineenses terem obtido um diploma universitário, sendo Amílcar Cabral, um deles (Chabal 1983:22).

opções possíveis de resposta. Destacámos Baltazar Lopes por ser o autor de “Chiquinho” um romance estudado nas escolas de Cabo Verde e uma referência literária incontornável e assinalámos como categorias possíveis de resposta os exemplos de heróis referidos nas entrevistas anteriormente realizadas. Os resultados estão expressos na figura seguinte.

**Figura 8.6: Quem são os principais heróis cabo-verdianos (%)**

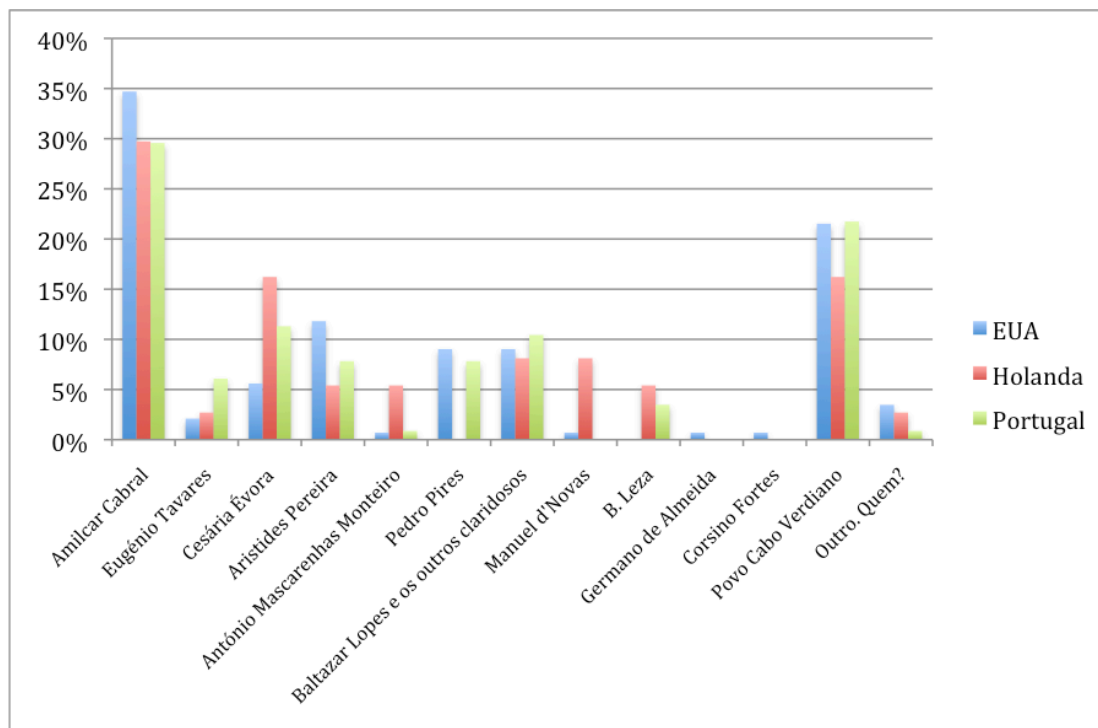


Fonte: Quiet P e Quiet Web

Na análise da questão sobre quem são os principais heróis cabo-verdianos vários são os destaques que importa fazer. Em primeiro lugar, seja qual for o inquirido destaca-se a preponderância de Amílcar Cabral como “o” herói cabo-verdiano. Amílcar Cabral (1924-1973) é unanimemente considerado como o pai e ideólogo da independência de Cabo Verde, sendo um autor e pensador pan-africano ao mesmo tempo que um líder político nacionalista cabo-verdiano e guineense (Davidson, 1984 e 1986). No inquirido Quiet-Web Amílcar Cabral obtém 35% das respostas nos EUA, 30% em Portugal ou na Holanda numa média geral de 33%. No inquirido Quiet-P Amílcar Cabral obtém 33% das respostas. Em segundo lugar nas escolhas surge “o povo cabo-verdiano” ou a ideia do herói colectivo assumindo valores muito próximos dos 22% do total em Portugal ou nos EUA e 16% na Holanda no que se refere ao inquirido Quiet-web. No inquirido

Quiet-P o “povo cabo-verdiano” é apontado por 14% dos inquiridos como o principal herói.

**Figura 8.7: Quem são os principais heróis cabo-verdianos [P, EUA, H] (%)**



Fonte: Quiet-Web

Se analisarmos com alguma atenção os dados resultantes do inquérito Quiet-Web verificamos que há uma leitura mais politizada dos heróis nos respondentes dos EUA (e.g. Amílcar Cabral, Aristides Pereira, Pedro Pires e o “povo cabo-verdiano) e alguma valorização relativa de dimensões culturais na escolha dos heróis na Holanda (e.g. Cesária Évora, Manuel d’Novas). O herói nacional, qualquer que seja o ângulo de análise é, no entanto, Amílcar Cabral que deve merecer um destaque há medida que nos vamos afastando da literatura para uma dimensão mais política. A geração de 50 acaba por ter um representante natural: Amílcar Cabral.

### **O legado de Amílcar Cabral: “o” herói nacional**

Amílcar Cabral nasceu na Guiné-Bissau a 12 de Setembro de 1924, filho de pais cabo-verdianos. Frequentou os estudos primários em Santa Catarina, ilha de Santiago e na década de 40 estuda no Liceu Gil Eanes, em São Vicente, onde contacta com os escritores do movimento claridoso. Até concluir o 7º ano Cabral reside em São Vicente, após o que parte para Portugal, onde conclui o curso de Agronomia no Instituto

---

Superior de Agronomia em Lisboa. Durante a sua estada em São Vicente, Amílcar Cabral, que era originário de um ambiente rural, onde tinha consciência das secas cíclicas e dos seus efeitos (o desemprego, a fome e a mortalidade), sente-se muito influenciado pelo protesto simbólico-literário do movimento claridoso. Ou seja, em certo sentido, Cabral surge como um herdeiro do movimento claridoso mas um herdeiro que quer ir (muito) mais além do que dar um grito ou teorizar “o que é ou poderia ser” Cabo Verde.

Amílcar Cabral é, enquanto actor social cabo-verdiano, o elemento que transforma a “identidade étnica cabo-verdiana” de “identidade em si” para “identidade para si” no sentido demonstrado em capítulo anterior a partir de Karl Marx, fazendo da luta de libertação a passagem da “identidade de resistência” à afirmação de uma “identidade regional e nacional de projecto” (Tolentino, 2006). O processo seguido pela geração de Cabral passou por recuar ao início do século XX através de uma recuperação mitigada do projecto nativista dos pré-claridosos, transformando o cabo-verdiano numa formulação idiossincrática (mas semelhante e equivalente) à de “outros” africanos (Cabral, 2008). Não penso que consigamos uma melhor definição do que a utilizada por Corsino Fortes, em Pão & Fonema (1974) quando apelida o cabo-verdiano como “negro greco-latino”. Com este retorno à ideia de uma raiz única, a africana, em detrimento de uma raiz dupla, a mestiçagem, Cabral amplifica um certo conflito identitário e que se tornaria numa das funções latentes da construção identitária cabo-verdiana (Merton, 1957).

As diferentes identidades, de oposição e semelhança, nos dois arquipélagos cabo-verdianos, influenciam a reconstrução das identidades de resistência e de projecto transformando, associando ou repudiando identidades (africana, portuguesa, híbrida ou singular) consoante os diferentes contextos de interacção. Os nacionalistas cabo-verdianos, de que Cabral é o maior expoente, pretendem estabelecer um percurso de igualdade no intuito de produzir uma verdadeira identidade nacional, mas não podem apagar as dissemelhanças porque tal ameaçaria as diferenças que permitem estabelecer hierarquias (de classe, de estatuto social, etc.) que sustentam a sua própria posição grupal no conjunto de “identidades étnicas” em que interagem. O que Cabral e os seus companheiros geracionais fazem é uma escolha política na definição dos critérios que julgam importantes para uma definição identitária de base étnica no interior do

---

arquipélago de Cabo Verde. Os “outros” com quem se querem tornar dissemelhantes, com quem querem construir, reconstruir ou solidificar fronteiras sociais (Barth, 1969), são os colonizadores e estes são, essencialmente, os portugueses brancos (Santos e Silva, 1995). Se voltarmos a Simmel compreendemos que as relações sociais são a fonte da construção da diferença, da dissemelhança, e que esta se constrói (re)viendo nos “outros” as características que nos distinguem, que nos individualizam. A diferença de poder entre colonizador-colonizado é, neste sentido, enfatizada por Amílcar Cabral como o processo essencial de dissemelhança e, portanto, é esta inexorável distribuição de poder a causa de um processo de delimitação de fronteiras que tem na “identidade étnica” um dos seus pilares (Simmel, 1986: 276).

O “esquecimento”, um esquecimento politicamente interessado, da participação dos cabo-verdianos como construtores do império português em África, isto é, como *middlemen*, foi uma das variáveis deste processo que acabaria por ter consequências políticas no início dos anos 80 com a ruptura no interior do PAIGC e separação dos dois países. Numa tese de doutoramento defendida há poucos anos em Lisboa, Marina Temundo, faz uma referência ao papel dos cabo-verdianos como chefes de posto, como elites intermediárias entre a administração colonial e os autóctones vincando este papel de *middlemen* e o modo como ele ficou inculcado no imaginário guineense:

Grande parte dos dirigentes das ONG guineenses pertencem à sociedade crioula urbana, não se identificando nem social nem culturalmente com a população rural que alegam servir. Nas zonas rurais, são frequentemente apelidados de "cabo-verdianos" em situações de conflito, sendo este um dos piores insultos existentes na população rural, dado o facto da maioria dos cipaio dos chefes de posto, no tempo colonial, ser originário de Cabo Verde (Temudo, 1998: 80).

A escolha da geração de Cabral é, em nosso entender, baseada na hierarquia ou distribuição desigual de poder (visível em autores como Marx ou numa focalização mais cultural em Pierre Bourdieu), mas de uma distribuição de poder com origem em várias fontes (de conflito e desigualdade) e já não somente nas que se manifestam na esfera económica. Ao contrário da escolha da geração dos claridosos que via a idiosincrasia cabo-verdiana baseada mais numa diferenciação funcional (do tipo da que sugere Luhmann) compreendendo a possibilidade de a não inclusão em alguns sistemas funcionais (e.g. a política) não impediria a plena inclusão em outros sistemas funcionais

---

(e.g. economia) o que tornaria este “fechamento social” em torno de uma “etnicidade” partilhada um constrangimento mas não uma causa inultrapassável na coesão social (Luhmann, 1995). A ruptura entre estas duas gerações é, pois, não apenas conceptual, mas paradigmática e o seu impacto permanece ainda hoje.

### **Caixa 8.3: O cabo-verdiano como *midleman***

Para o poeta cabo-verdiano Gabriel Mariano, o principal teórico da mestiçagem em Cabo Verde da década de 60, “o cabo-verdiano não se dá conta nem da sua cor, nem do seu cabelo, nem das suas feições, enquanto está em Cabo Verde” (Laban, 1992: 368) mas, acrescentaríamos nós, no arquipélago migratório, o seu fenotipo vai constituir-se como marca de diferença e construir-se como elemento de dissemelhança: afirmando o cabo-verdiano mais uma vez como um tipo sociológico *in between*. Este ser e estar *in between* é, na verdade, um continuar do tradicional papel de *midleman* que os lançados desempenharam ao longo dos primeiros duzentos anos de povoamento português em África.

O cabo-verdiano enquanto *midleman* é, no essencial, um intermediário<sup>500</sup>. Deidre Meintel (1984: 164) usa a expressão para o caso cabo-verdiano como forma de fuga à “double invisibility” a que os habitantes deste arquipélago foram sistematicamente votados pelo colonialismo português<sup>501</sup>. Halter (1993) retoma a expressão quando analisa o estatuto “dúbio” de classificação étnica e racial nos EUA de “African Portuguese”, “Black Portuguese” ou “Atlantic Islanders”, “Bravas” e “Fogos” aplicados à emigração cabo-verdiana num conjunto de exemplos que mostra a actualidade da sua utilização.

Há na utilização deste conceito, como no passado, uma certa percepção de que os cabo-verdianos não eram considerados iguais aos portugueses, mas que “depois dos portugueses vinham eles”, eram classificados como “brancos da terra”, “brancos de segunda” ou “pretos de primeira” (Mourão, 2004). Tal percepção, acaba por dar lugar a um posicionamento social que alimenta, ainda hoje, as visões sobre o papel, muitas vezes considerado ambíguo, dos cabo-verdianos contrário à afirmação de uma identidade “puramente” africana de âmbito atlântico que Gilroy (1993) ou Vale de Almeida (2000) problematizam em contextos diferentes referindo-se à diáspora africana.

### **África versus Europa uma vez mais**

A independência do país em 1975 e o projecto político herdeiro de Amílcar Cabral impõe um recentramento e um despertar da matriz africana latente na cultura material cabo-verdiana através de uma preferência da visibilização da identificação das raízes (puramente) africanas dos cabo-verdianos. Gabriel Fernandes (2006) explicita esta ideia:

---

<sup>500</sup> The Little Oxford Dictionary, Fourth edition, at Oxford University Press 1969.

<sup>501</sup> Sobre o papel de intermediação caboverdeana no quadro do império colonial português, ver o trabalho do historiador Alexander Keese, 2007.



---

no novo contexto, em que a política, mais do que a cultura, é o que passa a nortear sua luta emancipatória, os cabo-verdianos não se concebem a partir de dentro, da sua peculiaridade cultural, mas sim de fora, da sua compartilhada situação de africanos e dominados (...) os actores políticos cabo-verdianos acabaram por exacerbar as diferenças internas abrindo um fosso entre os próprios cabo-verdianos, doravante percebidos, não em termos culturais-unitários, como parte integrante de uma entidade peculiar, mas sim político-dualísticos, sob o rótulo de anticolonialista ou de colaboracionista (Fernandes, 2006: 202)

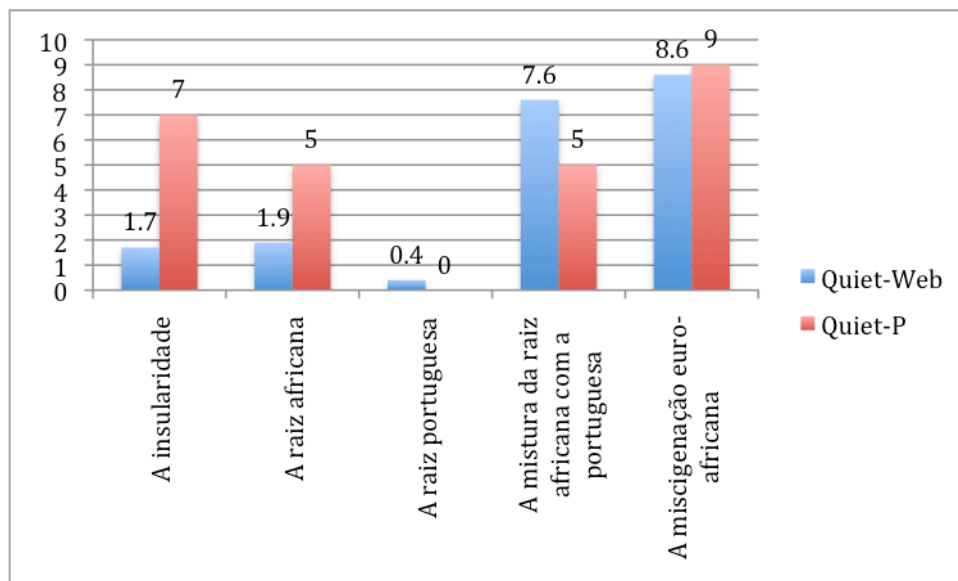
A “essencialização” que a ideia de uma *cabo-verdianidade africana* projecta é a mesma que oferece Eriksen (1998) e que recuperamos aqui, para aplicar à caracterização dos aspectos relevantes da identidade cabo-verdiana, tal como é reproduzida nos seus aspectos mais folclóricos (e.g. a essencialização dos “panos” ou do batuque como cultura material étnica) como representando simbolicamente o “ser cabo-verdiano” (Eriksen, 1998). Esta essencialização, um certo fechamento do grupo, vai em sentido oposto ao de uma caracterização dos aspectos relevantes da identidade crioula expressa numa abertura ao “outro” manifestada nos dois arquipélagos, designadamente, a sua fluidez e abertura em que é possível tornar-se *crioulo* se alguém assim o desejar, como vimos anteriormente, o que nos parece ser, esta sim, uma característica singular. O tempo, sobretudo nas últimas duas décadas, encarregar-se-ia de devolver uma certa defesa da ideia de cabo-verdianidade como identidade crioula negando radicalizações (Hannerz, 1996 e 2000).

Analisando os resultados dos inquéritos Quiet-Web e Quiet-P compreendemos como a ideia de “ser” cabo-verdiano (entre África e Europa) é uma marca da singularidade do “ser” cabo-verdiano num entrelaçar de referências que acaba por ser integrado como componente de identificação. Segundo Correia e Silva (2004), a idiossincrasia do ser cabo-verdiano emerge como uma identidade que não é apenas a soma das diferenças em contacto com “outros” distintos em diferentes contextos, mas algo novo e específico podendo ser analisado como uma forma de ressignificação identitária (de novo a mestiçagem?) tal tese está bem patente na exclusão das possibilidades de uma (única e exclusiva) raiz africana ou portuguesa por via da escolha da ideia de mistura ou de miscigenação (cf. Figura 8.8) pelo que a ideia de reafricanização proposta por Amílcar Cabral não parece ser, para já e entre os inquiridos, um dado adquirido.

Uma análise das dimensões identitárias de identificação baseadas na polarização Europa-África surgem, no leque de respostas possíveis, imediatamente visíveis O

debate trazido do arquipélago migratório na fase colonial permanece na fase pós-colonial dentro e fora das fronteiras do estado cabo-verdiano: o “ser ou não ser” africano constrói-se como elemento identitário de base mas não de forma a que alguma destas dimensões possa ser considerada hegemónica. O debate que já tínhamos encontrado em torno da língua ressurgiu também aqui noutra dimensão.

**Figura 8.8: Que elemento melhor define a identidade cabo-verdiana? (em % de respostas obtidas de respostas seleccionadas)**



Fonte: Quiet-web (n=301) e Quiet-P (n=163).

Descentrando agora o eixo desta discussão para o arquipélago migratório, os indivíduos nascidos em Cabo Verde e os seus descendentes tendem a expressar esta relação paradoxal entre uma África de referência simbólica e a(s) sociedade(s) de destino como referência ambígua.

o problema, para o cabo-verdiano, surge é quando enfrenta o mundo lá fora. E se depara com negros, vários gradientes de mestiçagem, devidamente reconhecidos, e brancos cujos relacionamentos são marcados pela cor da pele. Os mestiços nessas sociedades, diferentemente do cabo-verdiano na sua terra, são inseguros e comportam-se como gente apanhada entre dois mundos, não sabendo bem onde se situar. A estranheza inicial do cabo-verdiano passa a fragilidade e, não leva muito, também já se sente dividido. E traz essa divisão para dentro. E é o regresso à sociedade pré-crioula do choque entre os “*apports*” europeu e africano. Daí é um passo para se saber qual é predominante, que parte da população ou que ilha expressa mais um do que o outro<sup>502</sup>.

“em Cabo Verde, por causa de toda a mentalidade pós-descolonização, ainda estão muito agarrados às referências do que ainda é a identidade de

<sup>502</sup> Cf. <http://tinyurl.com/6gvqvs> acessado a 15 de Agosto de 2008.

---

Cabo Verde, e ainda se assiste a um certo revivalismo das tradições que não foram vividas à vontade durante o tempo do colonialismo, e hoje em dia ainda se diz ser cabo-verdiano, “nós é ku nós, é nos morna, nós coladeira, nos tabanka...”, e se esquecem que Cabo Verde teria afundado se não fossem as comunidades da diáspora e que estas mesmas comunidades estão em evolução identitária que passa pela colisão da cultura que os meus pais trouxeram, que depositaram em mim, e depois na minha vivência aqui, não é? Em Cabo Verde, eu acho que ao nível das instituições culturais ainda há muita falta de amor-próprio para essa questão da identidade da diáspora” (in Entrevista #25).

Num outro exemplo, podemos encontrar uma variante conciliadora com Portugal. No seu primeiro discurso oficial dirigido aos cabo-verdianos residentes em Portugal, Onésimo Silveira, figura importante do nacionalismo cabo-verdiano, na qualidade de Embaixador afirmava:

nós somos uma criação de Portugal. Eu tenho dito aos amigos portugueses que é absolutamente necessário que Portugal se reconheça na sua criação que é Cabo Verde. Nós não somos um país destruído pela colonização. Somos um país que nasceu de uma acção civilizadora, com defeitos mas com muitas virtudes. E entre essas virtudes, uma cultura, uma religião e uma língua que faz de nós agentes da portugalidade<sup>503</sup>

Outro dos nossos entrevistados punha em causa a razão de ser desta essencialização em torno de África e promove um questionamento das políticas da identidade em Cabo Verde:

“Acho que um dos erros da independência foi a africanização demasiada de Cabo Verde e o esquecer de uma das raízes do país que é a Europa e Portugal” (in Entrevista # 56).

Desde o início do século, quando os intelectuais falam da identidade cabo-verdiana, pensam na cultura como algo associado à origem (Africana ou europeia) numa essencialização proto-biológica em que as características morfológicas e culturais se tornam sincréticas (no sentido importado das reconstruções conceituais de Gilberto Freyre) em que ser crioulo é ser distinto mas racialmente enquadrável. Ao clarificar a noção de “raça”, cuja idéia implica (erradamente) a noção de algo definitivo e biológico, Giddens apresenta-nos um conceito de “etnicidade”, com um significado puramente social, onde “a etnicidade se refere às práticas e às visões culturais de determinada comunidade de pessoas e que as distingue das outras” (Giddens 2005: 206) numa aproximação ao que temos vindo a defender. *Esta essencialização é exactamente*

---

<sup>503</sup> in <http://tinyurl.com/4k3wul6> acedido em 02.07.2003.

---

*o oposto da que resulta de uma caracterização dos aspectos relevantes da identidade crioula, designadamente, a sua fluidez e abertura em que é possível tornar-se Crioulo. Politicamente, porém, este momento de afirmação da africanidade como oponível à ideia de portugalidade colonial faz todo o sentido. Esta constitui a nossa octagésima-primeira tese.*

### ***Música cabo-verdiana: a internalização transnacional de uma identidade contra-hegemónica?***

Nas últimas décadas, distintos autores compreenderam que as normas sociais padronizadas não são estabelecidas à priori por regras ou valores sociais. Pelo contrário, tendem a ser estabelecidas através de discursos colectivos construídos a partir de códigos, narrativas e metáforas (Alexander, 2008). A música, tal como outros discursos colectivos também pode assumir uma forma icónica. As melodias e as narrativas contidas nas letras musicadas são formas estéticas que nos imergem, nos envolvem e nos inserem nas linguagens e sentimentos sociais de um colectivo imaginado. Ao seu modo constituem-se em eficazes mecanismos de socialização colectiva, constroem *habitus* e definem estratégias para acção. Nestas representações (icónicas), existe uma permanente preocupação política, uma preocupação social de referência ao paradigma utilizado, em que se joga muita da construção e afirmação de fronteiras sociais. O objecto estético (neste caso a música) embora tenda a tornar-se um símbolo e não um referente específico (e.g. para a acção social), transforma-se numa representação colectiva, um estereótipo, desencadeando um processo de tipificação, atribuído pela sua singularidade própria e, neste sentido, ao construir a diferença acaba por contribuir para a construção da realidade social.

Por vezes a música é mesmo um catalisador para a mudança social, como nas músicas de intervenção, outras vezes é apenas um projecto de mudança de micro-escala que nelas está implícito, noutras ainda é um indício de uma sociedade e do que nela se passa. São vários os intelectuais cabo-verdianos que contribuem o debate sobre a importância da música na construção identitária incluindo novas dimensões na discussão. Por exemplo, o escritor e intelectual cabo-verdiano Mário Lúcio faz uma análise da importância social (e até histórica) da música afirmando que a história de Cabo Verde poderia ser contada através da música uma vez que, em muitas situações, esta anunciou a emancipação social e as práticas sociais ligadas à música contribuíram,

---

igualmente, para essa emancipação. Na verdade, a música pode ser uma forma de história social sendo a performance musical e o contexto da sua criação elementos que nos permitem realizar uma análise social.

Mário Lúcio realça exemplos como os da dança das mulheres a solo no Batuque, a dança performativa da tabanka (com a mulher à frente e o homem atrás), ou a mulher e o homem, frente a frente, (como é o caso do funaná) ou a mulher e o homem, umbigo contra umbigo, como no caso da dança Colá (coladeira). Para este autor, a música revolucionou a postura do homem e da mulher, causou a emancipação, conspirou juntamente com a modernidade, abriu mentalidades, abriu-se a outras culturas, provocou, agiu e criou um país novo<sup>504</sup>. Mas a música transportou consigo outras dimensões: estéticas, políticas ou sociais. Na verdade, a História de Cabo Verde poderia contar-se a partir da história da sua música algo que alguns autores vêm fazendo através de um estudo da música na contemporaneidade (Cidra, 2002 e 2005, Monteiro, 2003).

Mas a música é também parte constituinte (e constitutiva) dos cenários e paisagens sociais nos arquipélagos de Cabo Verde e no arquipélago, migratório, sobretudo nos meios urbanos, onde a construção social da música ocorre em paralelo com a construção sociológica do espaço social de base étnica (*ethnoscapes*). Neste caso uma análise das sonoridades musicais caracteriza as especificidades de um dado local e constitui-se como componente identitária de elevada importância (Fortuna, 2001). A música cabo verdiana torna-se, nestes locais, uma sonoridade omnipresente capaz de, por si só, caracterizar os espaços como espaços cabo-verdianos (Loude, 2005, Monteiro, 2003). As relações entre aqueles que emigraram e aqueles que permaneceram no arquipélago, acontecendo de modo concreto ou imaginado, contribuem de modo significativo para a definição de estéticas musicais e poéticas. Os textos do *batuko*, do *funaná* ou da morna e os estilos performativos usados na sua interpretação, demarcaram a “saudade” (*sodade* ou *sodadi*) provocada pela separação de entes próximos, como um elemento emocional e expressivo definidor das estéticas destes géneros (Cidra, 2008: 106).

Na história de Cabo Verde cada momento foi marcado por um género musical. A chegada dos escravos, por exemplo, foi marcada muito pelo batuque: como não tinham instrumentos construídos usaram o corpo como instrumento. Num momento posterior, o

---

<sup>504</sup> Simpósio sobre o 1.º centenário do nascimento da geração do movimento claridoso, cidade da Praia, Abril 2007.

---

funaná, com a chegada do acordeão, da barra de ferro como reco-reco, vai marcando ritmos até à música dos rabelados, marcando rupturas de franjas da sociedade com a igreja católica maioritária (Monteiro Júnior, 1974). Depois, com a chegada de outros instrumentos europeus, como a guitarra, o violino (rabeca) vão emergindo músicas de influência mais europeia ou proto-europeia como a morna (Massart, 2002). Após a independência, o retomar de contactos com as sonoridades da África negra, desperta uma modernidade na música cabo-verdiana bem expressa em alguns dos novos criadores como Orlando Pantera, Lura ou Tcheka .

A música em Cabo Verde é, actualmente, muito diversa abarcando géneros como: funaná, morna, tabanka, mazurca, batuque, finaçon, valsa, coladeira, Cola san jon, cantigas de roda e lengalengas (infantis). Usam-se como instrumentos musicais: idiofones (reco-reco, chocalhos, ferrinho, panos); membrafones (tambores, bateria, percussão); aerofones (flautas, búzios, instrumentos de sopro); cordofones (violino, violão, cavaquinho, cimboa, guitarra portuguesa); electrofones (órgão eléctrico, guitarras eléctricas, sintetizadores). Convém no entanto assinalar também que a música do arquipélago não se esgota nestes géneros musicais e , no caso português, se prolonga em géneros como o cabo-zouk ou zouk-love, o rap ou o hip-hop. Este prolongamento é, contudo, questionado por músicos mais ligados às sonoridades tradicionais. Por exemplo, Dany Silva afirma:

não tenho nada contra esses ritmos [zouk] cantados em crioulo. Porque não? Mas quando se diz que têm raiz cabo-verdiana, já não concordo. Mas, porque não cantar um blues em crioulo, ou um tango, zouk ou kuduro. O problema é que estão a deixar esses ritmos se sobreponham a tudo<sup>505</sup>.

A tradição ao mesmo tempo que permanece em alguns destes sons altera-se reconceptualiza-se e transporta-se para a modernidade (Lang, 2007). Como afirma Mário Lúcio, músico e compositor cabo-verdiano: “a tradição também pode ser uma traição, pode tornar-se uma coisa repetitiva, velha, morta. Por isso acho que a tradição é uma modernidade que se constrói. Para ser 400 anos tradicional tem que ser todos os dias moderna. Se não, passa ao arquivo e já não faz parte da vida”<sup>506</sup>. Uma reconfiguração musical que vai acontecendo com naturalidade e que resulta, em grande parte, das características híbridas da música cabo-verdiana o que na opinião de Dany Silva:

---

<sup>505</sup> Dany Silva in Entrevista jornal Expresso das Ilhas, n.º 472 de 15.12.2010, pp 24-25.

<sup>506</sup> in “Público” 29.05.2004

---

Não é difícil porque a música cabo-verdiana é muito versátil. É possível ter Cabo Verde lá e depois pôr outras coisas para o horizonte se abrir. (...) às vezes abrimos a rádio e só ouvimos zouk. Devemos também pôr uma morna, uma coladeira ou um funaná. Tem que haver um equilíbrio<sup>507</sup>.

Tendo embora uma população reduzida, Cabo Verde é um país com uma elevada projecção musical. Artistas cabo-verdianos têm uma circulação global no âmbito da chamada música do mundo (*world music*), em paralelo com uma circulação entre os países ou as cidades que acolhem imigrantes cabo-verdianos (Esteves e Caldeira, 2001). Os produtores e consumidores podem encontrar-se indiferenciadamente em Portugal, em Cabo Verde ou em outros países, mas a ligação transnacional da música é uma constante<sup>508</sup>. Grande parte da produção de música de origem cabo-verdiana é realizada por indivíduos de origem cabo-verdiana que se encontram fora de Cabo Verde, num âmbito transnacional (Cidra, 2005). A música cabo-verdiana é um “importantíssimo elemento de afirmação e coesão identitária, para os indivíduos de origem cabo-verdiana, sejam eles residentes no arquipélago real ou no arquipélago migratório” (Malheiros, 2001: 207). Os ritmos e os sons de Cabo Verde constituem um forte elo de ligação e expressão do transnacionalismo da cultura cabo-verdiana (Esteves e Caldeira, 2000: 15). Por um lado, a música faz parte da identidade social cabo-verdiana, por outro, as expressões musicais são uma forma de estruturar e sustentar uma identidade transnacional através da influência que tem no arquipélago migratório e através da influência que dele recebe. *A produção e consumo de música cabo-verdiana no mundo cabo-verdiano revelam-se como importantes indicadores de uma pertença identitária. Esta constitui a nossa octagésima-segunda tese.*

### **Música e migrações**

Ao longo do século XX a música cabo-verdiana foi sendo acolhida e divulgada pelos imigrantes cabo-verdianos que têm conseguido moldar uma identificação colectiva através da música trazida do arquipélago mas também criada e recriada no arquipélago migratório. Como afirma um dos entrevistados:

“(...) O que é que temos levado? Uma das suas expressões é a sua música, e se formos ver a música com o sentimentalismo que transporta, com a dor que muitas vezes transporta mas também com a alegria que tem (porque nós temos essa capacidade de fazer da desgraça um recurso)” (in Entrevista #24).

---

<sup>507</sup> Dany Silva in Entrevista jornal Expresso das Ilhas, n.º 472 de 15.12.2010, pp 24-25.

<sup>508</sup> O mercado musical português é, imediatamente após Cabo Verde, o de maior consumo da música cabo-verdiana.

---

Em 1988 iniciou-se o chamado “projecto Cesária Évora”, em que, segundo Djô da Silva, empresário cabo-verdiano e editor da Lusáfrica, “o primeiro ponto da estratégia era conquistar as nossas comunidades e só depois o meio europeu”<sup>509</sup>. Nos anos 1990, com a emergência do conceito de música do mundo, a música cabo-verdiana foi-se expandindo através de interpretes e músicos diversos, nomeadamente de Tito Paris, Paulino Vieira, Nancy Vieira, Celina Pereira, Mayra Andrade, Tcheka, Lura, Sara Tavares, Susana Lubrano, Gilyto, Beto Dias etc. que ajudaram a moldar a identidade cabo-verdiana em Portugal através da divulgação de géneros musicais cabo-verdianos como a coladeira, a morna, o batuko, o funaná.

Rui Cidra (2008), etnomusicólogo, apresenta a música como sendo um dos símbolos e um dos principais indicadores identitários cabo-verdianos. Através de uma análise, que tem como centro a produção musical cabo-verdiana no seio da diáspora, o autor mostra como a produção da música de Cabo Verde deve ser vista como indissociável de movimentos migratórios e de modos de actuação transnacionais (Cidra, 2008). Através de um mapeamento histórico das redes transnacionais de suporte à produção musical, Rui Cidra demonstra que é, principalmente, nas redes sociais cabo-verdianas em Portugal, Holanda e França, que podemos encontrar as razões para a profícua produção e o sucesso histórico da música cabo-verdiana (Cidra, 2008). As influências recíprocas entre a diáspora, Cabo Verde e a globalização musical fazem-se sentir no modo como as práticas expressivas se revelam tornando-se elementos principais de pertença subjectiva à nação cabo-verdiana (Góis, 2008).

A música cabo-verdiana constitui-se como uma objectivação da ideia que a “sociedade aceita a música como uma realidade empírica capaz de fornecer explicações para as suas condições sociais” (Hennion, 2003: 81). No fundo trata-se de ter em consideração a maneira como as próprias pessoas constroem uma realidade que chamam de música e de ter em conta o facto de que a música é uma maneira muito particular de colocar uma realidade social em forma e em prática (Hennion, 2003: 84). *A música constitui-se assim como um pilar importante da identidade cabo-verdiana e, através da influência recíproca entre os que vivem no arquipélago de Cabo Verde e os que vivem no arquipélago migratórios acaba por se revelar um pertinente indicador da construção*

---

<sup>509</sup> Entrevista conduzida por Júlio Lopes, in *Jornal A Semana*, n.º 138, 17 de Janeiro de 1994, Suplemento Cultural, cit. in Gonçalves, 2006.



---

*da cabo-verdianidade. A ilha lisboeta funciona como um dos mais importantes nós desta rede. Esta constitui a nossa tese octagésima terceira.*

A música, desempenha, como afirma Paul Gilroy, enquanto cultura expressiva, um papel crucial na formação das identidades dado que facultava os meios para a comunicação de uma experiência “étnica” comum, permitindo uma organização da consciência ou a mobilização de formas de actuação política (Gilroy, 1993: 36). A música cabo-verdiana foi sempre uma realidade híbrida, reflectindo muitas influências culturais e o período pós-colonial ou a dispersão da nação por via da emigração apenas aceleraram esta tendência (Sieber, 2005). Actualmente é mesmo na música que encontramos os melhores indicadores desta co-influência recíproca entre arquipélago de Cabo Verde e arquipélago migratório (Sieber 2005; Monteiro 2003, 2008; Cidra 2008, Gomes 2003; Fradique, 2003). Por exemplo, numa entrevista concedida ao Jornal expresso, Sara Tavares afirma:

quando vêm que sou de Portugal e de Cabo Verde esperam que cante fado e mornas. Mas eu sou Africana de Lisboa. Que é uma cidade que pratica uma cultura altamente multicultural no tempo presente. (...) É verdade que no meu trabalho existem as raízes e essa coisa da identidade. Mas também sou uma pessoa assumidamente cosmopolita e quero olhar para a frente. A mim interessa-me fazer o crossover. (...) O que afirmo é a minha identidade mestiça. Neste momento é muito importante afirmar essa diferença (in Expresso 17.03.07).

Esta síntese entre o país de origem ou de origem dos pais e o país de destino Como afirmou uma das nossas entrevistadas:

“um equilíbrio cada vez mais patente entre os dois lados da minha formação cultural. Gradualmente vou dando mais atenção ao meu lado cabo-verdiano, nunca desprezando o meu eu português, evidentemente. Se vivesse cá (em Cabo Verde), talvez não tivesse a noção de que é tão importante para mim a cultura cabo-verdiana. É próprio do ser humano não dar o devido valor àquilo em que está inserido, às coisas que tem. Quando nos distanciamos, pelo contrário, apreendemos todos os significados e valorizamos tudo na justa medida. O meu caso é diferente do de inúmeros cabo-verdianos que emigraram e vivem fora do país. É algo especial porque a necessidade de saber coisas destas ilhas, a nostalgia, as saudades e a curiosidade que experimento em relação a Cabo Verde, resultam de histórias que ouvi, desde pequena, dos meus pais, que me legaram, por essa via, um património imaginário que tenho agora o privilégio de desfrutar” (in Entrevista # 33).

Tal como expresso por vários dos nossos entrevistados é na música que muitas vezes se estabelece a ligação simbólica entre os que estão presentes fisicamente no território cabo-verdiano e os que aí estão de forma simbólica (Lopes Filho, 1981 e 1995).

---

“Os cabo-verdianos adoram música e creio que é uma das principais formas através das quais os cabo-verdianos se mantêm ligados à cultura cabo-verdiana e onde matam a saudade” (in Entrevista #44).

Rui Cidra (2008) afirma mesmo que a produção da música de Cabo Verde é indissociável de movimentos migratórios e de modos de actuação transnacionais. Para este autor a experiência social da música, poesia e dança no âmbito de sociais nos contextos do arquipélago migratório cabo-verdiano, constituiu um veículo central de relação emocional e intelectual com o território de origem (Cidra 2008: 106). Nas ilhas do arquipélago migratório os cabo-verdianos e seus descendentes assumiram a música e dança como práticas culturais centrais para as suas identidades e para a reconfiguração das suas memórias de ligação a Cabo Verde. Na verdade a inter-relação é bastante mais profunda uma vez que uma boa parte dos mais importantes compositores ou músicos de Cabo Verde foram ou são emigrantes ou, em épocas mais recentes, descendentes de emigrantes cabo-verdianos (e.g Eugénio Tavares, B’Leza, Fernando Queijas, Bana, Lura, Mayra Andrade, Sara Tavares, etc.).

A música tem-se revelado como um factor importante de identificação cultural sendo, até, em certas etapas da construção da identidade nacional um factor impulsionado de diferentes formas pelas elites políticas como factor de diferenciação. Com a Internet a divulgação da música cabo-verdiana no exterior de Cabo Verde tem crescido podendo a utilização das novas tecnologias de comunicação ser vistas como catalisadoras de uma maior divulgação da cultura cabo-verdiana. “Através da Internet os jovens vão tendo acesso à cultura... e tem-se revelado uma boa ferramenta de divulgação da cultura” (in Entrevista #19). A aceleração dos processos de globalização e a importância do desenvolvimento das novas tecnologias de informação e comunicação, bem como a modernização e democratização dos transportes, vieram facilitar as ligações entre (e intra) os cabo-verdianos emigrados e o arquipélago de origem. Quer as tecnologias de comunicação tradicionais (e.g. cartas, telefone), quer as novas tecnologias de informação e comunicação (e.g. internet, rádios on line, televisões globais, telemóveis), sobretudo nas suas mais modernas aplicações (e.g. sms, blogs, web pages, Facebook, my space, you tube, etc.), são utilizadas por cabo-verdianos emigrados na sua ligação entre (pelo menos) duas nações. Normalmente trata-se de participantes bilingues que se movem facilmente entre as duas culturas, fronteiras políticas, perseguindo interesses económicos, políticos, sociais e culturais (Portes, 1997b: 812-14). Estas novas

---

tecnologias são, como afirma Manuel Castells, mais um elo na ligação da estruturação de uma sociedade global em rede (Castells, 2007).

É importante, porém, termos em consideração que o transnacionalismo não é um fenómeno novo, apesar do termo que o designa ser relativamente recente. Uma diferença fundamental entre as comunidades transnacionais tradicionais e as novas formas de organização social de tipo transnacional que surgem neste começo do século XXI é justamente o papel da comunicação e da informação. Stephen Castles recorda que os imigrantes dos séculos XIX e XX também mantiveram as suas relações pessoais, culturais e políticas com os seus países de origem mas, estas relações transnacionais, seriam muito menos densas do que hoje, talvez devido às maiores dificuldades de transporte e comunicação (Castles e Miller 2003). Assistimos à emergência de uma sociedade em que todas as distâncias - espaciais e simbólicas, individuais e culturais - tendem a ser reduzidas. Uma sociedade marcada por uma crescente ênfase nas redes de comunicação e na interactividade, que leva autores como Manuel Castells a caracterizarem-na como uma sociedade da informação ou da comunicação (Castells 1996; Castells 2009; Castells et al. 2007).

Por exemplo, com o aparecimento e generalização dos blogs, dos sites pessoais e, ultimamente do Facebook e outras redes sociais, enquanto espaços de comunicação directa indivíduo(s) – mundo, dá-se “uma maior dinâmica com outra formação e conteúdos... e que veio trazer um outro Cabo Verde e outros músicos, por exemplo, a chamada geração Pantera, e a internet é o melhor sítio de informação” (in Entrevista #19).

Verifica-se um aumento do número de vários tipos de blogs e sites com informação sobre Cabo Verde e suas comunidades na diáspora, ressaltando os seus elementos essenciais da cultura cabo-verdiana e outras informações relevantes na natureza daquilo que se tem designado por “cabo-verdianidade” (crioulo, comunidades, música, dança, gastronomia, literatura, política, bandeira, personalidades, paisagens e localidades, religião...). Esses valores são por vezes expressos revelando um sentimento de pertença e de “orgulho”, num sentimento simbólico ou difuso em “ser cabo-verdiano” (França et al., 1992; Gomes, 1999).

---

Este uso, cada vez mais generalizado, das tecnologias de comunicação e informação (TIC) ilustra a constatação de que estas tecnologias vêm refazer e ao mesmo tempo alargar as redes de contactos alargando as redes sociais e tendo, necessariamente, implicações sociológicas (Castells, 2004b e 2010). As novas tecnologias influenciam o modo como se estruturam as práticas transnacionais nas diversas dimensões consideradas (económica, cultural, política, social e demográfica e informacional). Nas suas diversas formas, encontram-se exemplos de aproveitamento destas tecnologias, nomeadamente, para uso político (envio de sms aos potenciais eleitores), cultural (criação de blogs dedicados à música do arquipélago de origem), económico (realização de contactos comerciais), social (uso da internet para a manutenção de contacto entre as famílias emigradas).

É através desta via tecnológica que pelo exemplo das comunidades mais antigas como nos Estados Unidos da América, Argentina, ou no Senegal, onde alguns dos primeiros migrantes já haviam perdido os contactos com a origem, as novas gerações poderão estar a recuperar esses contactos com Cabo Verde, com Portugal ou com qualquer outro local onde vivem cabo-verdianos e seus descendentes. Como é referido numa entrevista: “estão a recuperar o contacto e a reaprender a língua e cultura” (in Entrevista #27). São, deste modo, e em complemento ao envio de remessas, preservados os valores de solidariedade, e, no caso específico de Cabo Verde, a sustentabilidade das famílias no país de origem. Em alguns casos específicos, como situações de emergência, projectos temporários (como as eleições) ou acontecimentos desportivos, estas redes desempenham um papel estruturante na manutenção dos laços entre os que ficaram no país de origem e os que emigraram.

Estas tecnologias de informação e comunicação contribuem para uma activação de redes sociais solidárias a longa distância, uma das características inerentes ao transnacionalismo contemporâneo, capazes de mobilizar os imigrantes e de os transformar em mediadores entre as sociedades de origem e de destino. A “utilização das novas tecnologias de comunicação têm contribuído para uma maior divulgação da cultura cabo-verdiana e, através da Internet, os jovens vão tendo acesso à cultura... e tem-se revelado uma boa ferramenta de divulgação da cultura (in Entrevista #19).

---

### ***A objectivação da tradição. A construção de indicadores de contacto com a cultura cabo-verdiana***

Ao longo dos últimos anos, os rituais tornaram-se um espaço importante para análise da forma como os factos sociais e as identidades colectivas são criadas ou recriadas e refeitas (Comaroff e Comaroff, 1993), como as práticas sociais são enriquecidas com significados e como a memória social não escrita é construída, realizada e transmitida entre os membros de uma comunidade (Connerton, 1989) Estas tradições e culturas não se formaram apenas no contexto de processos transnacionais (como se a origem fosse sendo glorificada ou codificada. Não ressurgem face aos processos de globalização mas ajustam-se a estes numa relação de mútua constituição. Esta relação é sujeita a um processo de leituras selectivas originando uma “tradição selectiva” como lhe chamou Raymond Williams ou de uma invenção da tradição. Todas as tradições podem ser inventadas, no sentido de serem o produto da criatividade humana, mas algumas tradições são inventadas mais que outras e algumas alcançam um estado de intocáveis enquanto outras permanecem marginalizadas. A memória é uma reconstrução do passado no presente. Halbwachs destaca o papel de determinados quadros ou estruturas sociais como a família, o grupo profissional ou a classe social enquanto matriz da memória (Halbwachs, 1994 [1925], Halbwachs e Coser, 1992) mas o grupo de “identificação étnica” deve, necessariamente, ser também incluído neste grupo. Frases como a da “invenção da tradição” (*invention of tradition*) (Hobsbawm e Ranger, 1992) ou de “comunidades imaginadas” (*imagined communities*) (Anderson, 1983), foram usadas por vários teóricos que procuraram sublinhar a natureza construtivista de muitas das práticas culturais que ocorrem em novos contextos. Para Maurice Halbwachs, discípulo de Durkheim, a memória possui sempre um carácter social. Não há uma “memória” que possa ser definida como (estritamente) individual e é pois na memória, ou através dela, que se reconstrói um passado colectivo:

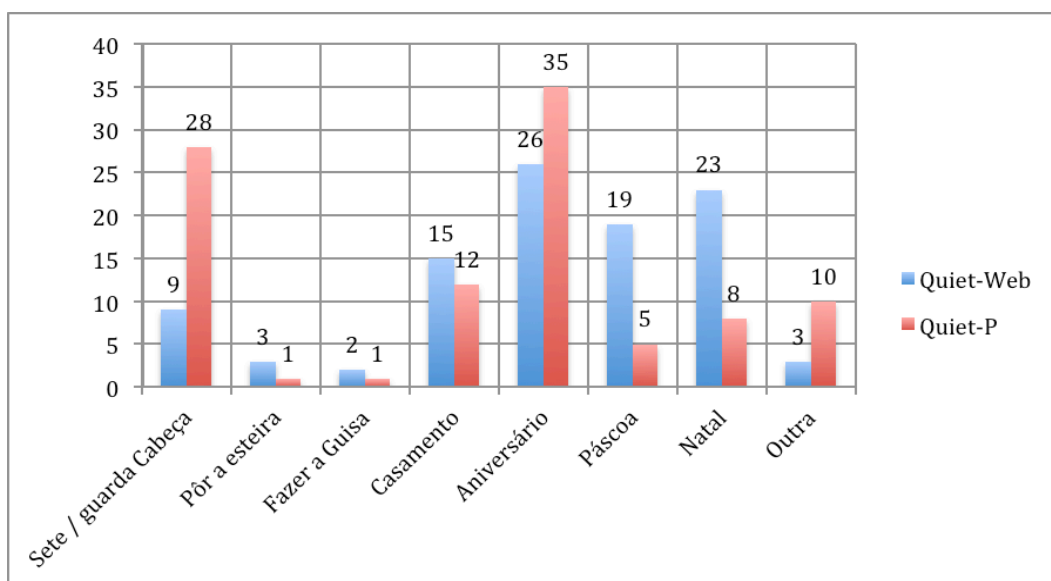
qualquer lembrança, por mais pessoal que seja (...) mesmo a de sentimentos que não chegamos a expressar, encontra-se relacionada com todo um conjunto de noções que muitos de nós possuem, com pessoas, lugares, datas e formas de linguagem, com raciocínios e ideias, quer dizer, com toda a vida material e moral das sociedades de que fazemos ou de que fizemos parte (Halbwachs, 1994 [1925]: 38).

A nossa abordagem nos inquéritos realizados foi a de procurar compreender alguns dos rituais verbalizados como “práticas significantes” da cultura cabo-verdiana, ou seja, como materialização de costumes e valores e o modo como são assumidos no

arquipélago migratório (Olwig, 1993, Parkin, 1992). A participação em actividades “étnicas” e em práticas sociais colectivas são uma das formas possíveis de ensaiar compreender como é que a identidade cultural é materializada no quotidiano (Suárez-Orozco, 2003: 5).

No que diz respeito às tradições cabo-verdianas praticadas tanto o inquérito realizado online (Quiet-Web) como o inquérito realizado presencialmente em Portugal (Quiet-P) mostram que há um afastamento das tradições que consideraríamos mais tradicionais [Sete/Guarda Cabeça (cerca de 10% em ambos os inquéritos); Pôr a Esteira (3% Quiet-Web e 2% Quiet-P) ou Fazer a Guiza (2% em ambos os inquéritos)] praticada por um número residual dos inquiridos<sup>510</sup>. Este facto não significa que haja um abandono total das tradições mas que ocorre concomitantemente com a migração uma modernização dos rituais simbólicos mais importantes. A celebração do aniversário (26% Quiet-Web e 35% Quiet-P) ou do Natal (23% Quiet-Web e 8% Quiet-P) surgem como tradições praticadas por um grande número dos inquiridos. A especificidade da tradição do “sete – Guarda cabeça” surge porém como aquele que levanta maior perplexidade, por um lado, devido ao contraste entre os dois inquéritos (9% Quiet-Web e 28% Quiet-P) e, por outro, porque tratando-se de uma tradição associada ao nascimento de crianças e a uma tradição de elevada mortalidade neo-natal em Cabo Verde, seria de supor que poderia ser uma das tradições mais prontamente abandonadas. De facto, não parece ser assim.

**Figura 8.8: Que tradições cabo-verdianas pratica? (%)**



Fonte: Quiet-web (n=301) e Quiet-P (n=163).

<sup>510</sup> O desfasamento quanto à prática do casamento nos dois inquéritos pode ser apenas devido ao maior número de solteiros no Quiet-P.

---

Não foi por não praticarem as normalmente referidas tradições cabo-verdianas que os inquiridos não se autodefiniram como cabo-verdianos. O simples preenchimento do inquérito enquadrá-os (como auto-definição) neste grupo. O que os dados nos mostram é que as identidades sociais são fenómenos inter subjectivos e, como tal, não possuem uma expressão prática para além do reconhecimento da sua existência por parte dos actores sociais envolvidos. Na ausência de uma consciência colectiva (Durkheim) as condições objectivas para a sua existência poderão (até) não ser suficientes para a sua tradução em termos de auto-percepção intersubjectiva. Como afirma George Bernstein tentando explicar a existência e persistência da “etnicidade”:

as pessoas sempre se sentiram fascinadas e confusas com aquilo que são, ou parecem ser, as (suas) diferenças em relação aos outros. Em vários momentos da história essas diferenças foram atribuídas aos desejos de Deuses misteriosos, ao isolamento geográfico ou cultural, à força da lei, ao poder da tradição, à dedicação de determinado povo à sua terra, à relação económica com o seu ambiente, e a várias outras razões (Bernstein, 1984: 98).

Ou seja, afirmamos aqui que a experiência cultural dos sujeitos não é redutível à linguagem e que, enquanto analistas / observadores dessa realidade, devemos procurar formas de articular aquilo que não é articulável. Para tal teremos de encontrar um meio que não os textos e os discursos (resultantes de uma verbalização dos próprios) para o fazermos, sob o risco de nos limitarmos a constatar a ineficácia da linguagem para se aceder a tais domínios pré-objectivos ou mesmo subjectivos da realidade. De facto, entre as coisas e as ideias sobre as coisas, parecemos inevitavelmente limitados pelas ideias sobre as coisas. Nesta lógica entendemos porém que a “identidade étnica” pode ser estudada como se estudam “coisas”, tal como Durkheim defendia que se estudassem os factos sociais e não apenas como se estudam as ideias ou os sentimentos (Durkheim 1980 [1ed. 1895]) ou seja, pode ser objecto de uma análise sociológica e não apenas de uma análise filosófica. Podemos estudar tanto estruturas sociais como práticas sociais, podemos mapear relações sociais, podemos proceder a uma análise comparativa de processos de construção identitária em diferentes sociedades. Podemos, enfim, compreender as formas sociológicas como distintas realidades se intersectam. Se o fizermos num tempo longo compreendemos as dinâmicas sociais que se tornam estruturas sociais e as nuances que se vão gerando e influenciando a evolução social.

---

### ***Identidade étnica transnacional ou cabo-verdianidade?***

No caso dos cabo-verdianos emigrantes e seus descendentes, a “cabo-verdianidade” é o termo que tem sido usado para definir um conjunto de valores socioculturais que identificam uma realidade construída tendo como referencia uma crença numa origem comum. No caso cabo-verdiano estas dimensões podem ser objectivadas num grupo de indicadores que obtêm um consenso mínimo entre os investigadores. A língua (o crioulo ou cabo-verdiano) é, talvez, o elemento identitário de maior relevância, mas a música e a dança, a literatura, a celebração de ritos religiosos cristãos como o baptismo, a primeira comunhão, os casamentos e os funerais<sup>511</sup>, a gastronomia da origem ou as relações familiares ou sociais geradoras da morabeza, devem ser assumidos como indicadores de identidade cabo-verdiana. Esta materialização da cultura cabo-verdiano acontece num espaço desprendido (*disembedded*) da origem e decorre em contextos onde o espaço físico já não é importante porque sistemas partilhados de símbolos e conhecimentos circulam globalmente, isto é, no mundo cabo-verdiano (Albrow, 1996, Giddens, 1991, Lash e Friedman, 1991, Lash e Urry, 1994).

A identidade social cabo-verdiana é, como mostrámos, um constructo de uma variedade de factores e dimensões. Constrói-se numa inter-relação entre os dois arquipélagos (de Cabo Verde e arquipélago migratório). No caso cabo-verdiano esta identidade étnica transnacional resulta de um processo de construção histórica, de diferenciação identitária e de reagrupamento identitário. Na construção desta identidade intervieram tanto indivíduos nascidos no arquipélago como descendentes destes últimos que nunca tiveram contactos com o arquipélago ancestral (os cabo-verdianos naturais do arquipélago migratório). No primeiro caso, o contacto com a origem impulsionou a luta pela independência do país e a construção ou reconstrução da nação (na *nha terra* ou na *terra longe*) no período pós-colonial. No segundo caso, foi a partilha de símbolos (como a língua crioula, a gastronomia, a música ou os mitos ancestrais) que despoletou a consciência identitária de pertença. Por exemplo, no caso norte-americano podemos ter os chamados “*cachupa cape-verdeans*” versus os “verdadeiros” cabo-verdianos que se diferenciam dos primeiros por manterem um contacto próximo com a origem. Os primeiros desenvolvem uma relação não participante com a comunidade, uma relação apenas simbólica (Gans, 1999), enquanto os segundos, participam nas dinâmicas sociais

---

<sup>511</sup> Sobre a relação entre a morte, os funerais e a migração ver o texto de Lobban (sd) “Patterns of Cape verdean migration and social association: history through obituary analysis, NEJBS, 5, 31-45.



---

da comunidade (re)criando a sua própria identidade e, através, por exemplo, das suas remessas ou de viagens de férias interagem com o arquipélago de origem.

A superação da essencialização da importância da fronteirização das identidades, através da aceitação de modelos híbridos, de modelos identitários (trans)nacionais implica igualmente uma superação também os conceitos de nacionalismo metodológico, de comunidades transnacionais ou de diáspora (Faist, 2000; Pries, 2000). Pensar, como aqui o fizemos uma “identidade étnica transnacional” para além da mera formulação de um “espaço social transnacional” dependente da migração implica correr o risco de perder o “objecto” com que iniciámos o processo de análise.

No nosso caso começámos por pensar os cabo-verdianos como migrantes que se moveram de um espaço A para um espaço B. Acrescentámos-lhes os seus descendentes, em alguns casos até à quarta ou quinta geração desde que mantivessem um elo de ligação (ainda que ténue) com o Cabo Verde dos seus ancestrais. Alargámos o espaço social cabo-verdiano de um arquipélago original a um arquipélago migratório atlântico, socialmente construído ao longo de mais de um século por sucessivas levas de migrantes e pelos seus descendentes. Tornámos o mundo cabo-verdiano um espaço social transnacional que, num trabalho anterior conceptualizámos como uma rede de redes sociais (Góis 2002)

Afirmámos que neste espaço social transnacional (Pries, 2000) há lugar para o desenvolvimento de novas identidades híbridas ou identidades transnacionais e novas formas de compreensão das identidade de origem (ou das raízes) vivendo num país de destino mas sem uma desvinculação radical com aquela(s). Sublinhámos que esta dinâmica de identificação envolve sobretudo uma idealização através da imaginação (identitária) dos actores sociais (individuais e colectivos) e de uma recriação das suas memórias (individuais e sociais) e de materializações desta cultura (na música, na literatura ou na gastronomia).

Para Sayad (1999) não se reside impunemente num outro país, no seio de outra sociedade, de outra economia e num mundo distinto, sem que alguma coisa deste permaneça em quem aí reside. O contexto forma parte do “nós”. Um processo de imigração também não acontece sem deixar marcas, mesmo que se acredite numa

---

integridade formal e numa fidelidade a si próprio e de que das marcas não se tenha consciência (Évora 2002) elas permanecem de forma indelével na construção de “nós”. *A construção das identidades, sendo social e relacional, é delimitada por factores estruturais. Acentuar a multiplicidade das estruturas, com lógicas e processos contraditórios, como constelações de efeitos e reciprocidades mútuas é aprofundar a importância do contexto (isto é, das estruturas) na construção identitária. esta constitui a nossa tese octagésima quarta.*

---

*“... identities can be seen at individual, group and national levels, and are often formed by beliefs of common ancestry, or experience, giving rise to shared characteristics or traits. However, things are not this simple. For a start, very few people are the ‘same’ as others – everyone is different in some respects. The most we could say is that certain groups share certain things in common, so who is counted as part of a group or excluded from it will depend on which things are chosen as being significant... Categories of identity are neither solely voluntary nor naturally given. Categorising people is a political process, where the stakes are often to define taken-for-granted natural, unquestionable categories” (Crang, 1998: 60).*

## **O último capítulo: algumas conclusões e um mapa para investigações futuras**

*"Ce sont les nuances qui querellent, pas les couleurs"*. Esta frase, da autoria de um dos clássicos das ciências sociais Alexis de Tocqueville (Tocqueville, 1959:21), podia ser a justificação suficiente para a existência de múltiplos trabalhos sobre a identidade, sobre a identidade cabo-verdiana e, por via de contágio, também a razão suficiente para a redacção desta tese. Não pensamos, contudo, que seja necessário (continuar a) justificar a sua existência ao fim de tantas páginas decorridas. De acordo com Bourdieu e Wacquant (2007) as nossas análises devem ser avaliadas pela capacidade que têm de despoletar novos debates teóricos (Bourdieu e Wacquant, 2007). Iniciemos portanto o percurso que nos conduza a desenvolver alguns argumentos que abram espaço a um debate.

Dividimos este último texto em dois tipos diferentes de conclusões de acordo com as questões nele explicitadas. Um primeiro tipo de enunciações refere-se a questões epistemológicas de referência sobre o modo como empreendemos este trabalho. Num segundo tipo de conclusões, vamos percebendo a importância teórica dos autores analisados e, no confronto com a empiria, vamos tornando possível um dialogo com a “etnicidade” e/ou com a “identidade étnica” cabo-verdiana como tema e apresentado algumas sínteses que, pensamos, abrem possibilidades de investigações futuras.

1. A evidência empírica acumulada nos trabalhos sobre categorias étnicas ou raciais mostra que existe uma tendência persistente para a essencialização e naturalização dos grupos sociais estudados (Hirschfeld, 1996). Neste caso, poderemos estar apenas perante o que Anthony Smith denominou de primordialismo dos participantes

---

(*participants primordialism*) (Smith, 1998a) ou o que Douglas Medin denominou “essencialismo psicológico” (Medin, 1989). Obviamente não podemos desprezar este primordialismo ou essencialismo mas, de igual modo, não o podemos assumir como real, verdadeiro e universal sem o questionar. A etnicidade, tal como a côr, não pode ser definida senão como signo e o seu único valor sociológico radica na sua capacidade de significar semioticamente em que o seu sentido dependa de uma atribuição, de uma leitura socialmente compartilhada e de um contexto histórico e geograficamente delimitado.

O trabalho sociológico consiste, a nosso ver, em analisar e desconstruir uma dada realidade e não em ser descritores (transcritores) acríticos dos discursos sobre essa realidade. Conhecer e afirmar o poder de estruturas sociológicas como a “eticidade” é, pois, a nosso ver, um projecto de desocultação do social e das suas consequências. Como afirma Teixeira Fernandes à semelhança do artista, o cientista não se deve limitar a copiar os fenómenos. Não se trata de uma simples tradução. A realidade é reinventada e construída mediante a acção da razão, no seu trabalho de desocultação do mundo (Fernandes, 1996: 200). Esta tarefa é, também, uma tarefa de teorização da realidade que, no caso específico da “eticidade” tem sido muito pouco desenvolvida, apesar de ser, desde há décadas, um dos campos de maior produção de material de investigação (Parsons, 1961; Westie, 1964). Importa sublinhar o facto de o estudo da “eticidade” ser um importante mecanismo de desocultação de outros importantes temas (como sejam o da cultura ou da estrutura social) e, neste sentido, a teorização da “eticidade” alimentar também outros debates (Kroeber e Parsons, 1958).

2. Ensaíamos apresentar a segmentação social como um factor condicionador da análise sociológica na contemporaneidade. Partimos da argumentação de Boaventura de Sousa Santos (1985) em que o autor debate o modo como, na análise científica, a divisão do todo nas suas partes constituintes para além de dividir, acabar por transformar o objecto que pretendemos estudar. Num trabalho de outra natureza, João Lopes Filho (sd) antropólogo cabo-verdiano, cita uma parábola budista, em que vários cegos examinam um elefante procurando identificá-lo através de uma parte diferente do animal. Assim, o que agarra a tromba acha que o elefante se parece com uma corda, o que pega na cauda julga que ele se assemelha a uma árvore, ao passo que o que afaga as orelhas o considera um abano e por aí adiante, donde se conclui que cada cego se convence ter

---

compreendido a verdadeira natureza do animal, baseado apenas na parte em que tocou com as mãos, mas todos eles incapazes de o definir na sua totalidade (Lopes Filho, sd). Esta parábola pode ser, de facto, uma metáfora da ciência contemporânea e das ciências sociais em particular.

Este caminho, que prosseguimos após Descartes, empreende de forma metódica a tarefa de descomplexificar o objecto retirando-o temporariamente da realidade para que esta o não contagie. É a ideia do laboratório ou a metáfora da neutralidade trazida para as ciências sociais onde permanece omnipresente. Ao segmentarmos a sociedade mundial em várias sociedades mais pequenas (a que chamamos, por exemplo, nações) ou as sociedades nacionais em grupos de diferentes tipos para que os possamos estudar de forma isolada não garantimos uma neutralidade do objecto que queremos estudar mas, certamente, retiramos-lhe várias influências (ou causas) relevantes que deixamos de poder avaliar. A questão que daqui resulta não é de simples resposta. A apresentação de uma argumentação em que a sociedade é segmentada em diferentes elementos (e.g. grupos “étnicos”) e onde o “nacionalismo metodológico” (porque observado sob uma perspectiva de uma (ou vá lá duas) sociedades) emerge como um herdeiro do etnocentrismo científico, não será o equivalente deste obstáculo epistemológico das Ciências Sociais? Este condicionamento, simultaneamente invisível e poderoso, mostra-se em diferentes formas mas implica uma mesma consequência: o ponto de partida era (é) afinal um ponto de chegada<sup>512</sup>. Estudar grupos isolados do contexto que lhes deu origem enquanto categorias de análise só é possível porque não ensaiamos uma compreensão global do objecto estudado mas tão só dominar e transformar a realidade em vez de compreendê-la na sua totalidade. A divisão do todo nas suas partes constituintes para além de dividir, acaba por transformar o objecto que pretendemos estudar. De tanto espartilharmos o nosso objecto esquecemos que a soma das partes não nos pode devolver o objecto retalhado.

A cabo-verdianidade, enquanto processo de identificação social ou colectiva, é um fenómeno social. Um fenómeno social construído por acumulação mas, também, um

---

<sup>512</sup> Uma das críticas a que se referem os críticos de Luhmann tem a ver com a sua abordagem da sociedade como uma totalidade real: a sociedade mundial. Para vários autores o nível macro de análise impossibilita uma análise da realidade social e, por oposição, a defesa de um modelo botton-up afirma-se como “a” solução metodológica. Este modelo pode basear-se no grupo social, na comunidade ou na nação. Outros autores, ao contrario, tendem a aproximar-se da noção de “sociedade mundial” ao advogarem uma ruptura nos olhares possíveis e defenderem a superação do nacionalismo metodológico como forma de ultrapassar a simplificação analítica. Cf. por exemplo, Martins, 1974, Wimmer, 1996, Wimmer e Schiller, 2002.

---

fenómeno social inacabado (*open-ended*). Arriscaríamos mesmo afirmar que é um fenómeno social total, ou seja, é um fenómeno complexo e pluridimensional que pode ser apreendido a partir de ângulos distintos, acentuando cada um destes apenas certas dimensões. Tal significa que, ao pretendermos estudar um determinado fenómeno social, devemos considerá-lo na sua multiplicidade de aspectos e procurar várias perspectivas de análise que possam contribuir para uma melhor compreensão do fenómeno sem termos nunca a certeza de termos feito. Assumimos, desta forma, explicitamente, aqui um “princípio da incerteza” como *modus operandi* e a redução da certeza analítica como forma de ultrapassar estes constrangimentos. Pensar e reflectir sobre um processo incompleto supõe correr riscos de que o maior será o periclitio de o futuro negar tudo aquilo que hoje parece real.

**3.** A Sociologia considera, em geral, a identidade como um constructo social. O produto de uma evolução contingente e evolutiva das lutas entre actores sociais que se confrontam para a sua definição. Mas a “identidade étnica” é, na actualidade das ciências sociais, algo que revela mais do que uma construção social ou política. A vida social está, embora de forma desigual, profundamente estruturada em linhas “étnicas”, e a “etnicidade” acontece numa variedade de cenários quotidianos. A “etnicidade” está incorporada e visível não apenas nos projectos políticos e na retórica nacionalista mas também em encontros do dia-a-dia, em categorias práticas, no conhecimento de senso comum, em idiomas culturais, em esquemas cognitivos, em construções discursivas, em rotinas organizacionais, em redes sociais e/ou em formas institucionais. A essencialização da “identidade étnica” contribui, nomeadamente, para a construção de nações, para a essencialização de grupos, é causadora de dissonâncias sociais, provoca guerras e conflitos, está na base de fenómenos racistas e xenófobos. É pois, demasiado proeminente na sociedade actual para que a sua existência possa ser aceite sem questionamento.

**4.** Defendemos neste trabalho que se torna necessário regressar ao “objecto” ainda que seja para verificar “apenas” se ele existe. Lançámos inicialmente a questão: a “etnicidade” que pretendemos observar é um conceito, um constructo social (científico-social) ou é algo que pode ser caracterizado como “facto social” e isolado num laboratório social? A(s) pergunta(s) mais simples são, por vezes, excelentes apeadeiros num caminho. Pierre Bourdieu afirma na sua obra “Lição sobre a Lição” que não há

---

crítica epistemológica sem crítica social e, de facto, também aqui tal se verifica (Bourdieu, 1982). A divisão da sociedade em “etnicidades” várias, enquanto tipo ideal ou como mera forma de classificação, contém em si a génese de uma segmentação apriorística do mundo sobre que convém (a todo o tempo) reflectir. Pensar a “etnicidade” (nas suas variedades de grupo étnico, identidade étnica ou categoria étnica) como variável pode ser uma boa maneira de regressar aos carris mas perceber a sua importância pode, igualmente, passar por um questionamento se esta “etnicidade” é causa ou consequência de relações sociais. A importância do específico e singular “olhar” sociológico deve aqui ser sublinhada.

5. Sublinhamos igualmente a importância da conceptualização e de referenciação do quadro teórico utilizado em trabalhos sociológicos. Trata-se de defender que a clarificação conceptual deve ser um pré-requisito para a construção teórica, isto é, a menos que sejamos claros quanto à natureza do objecto que queremos analisar, a explicação não será apenas insatisfatória mas tornar-se-à errónea. Este argumento vai no sentido de demonstrar a necessidade de fazermos opções no processo de questionamento da actualidade e pertinência da utilização sociológica dos conceitos. Na verdade, duas opções são igualmente possíveis e legítimas: substituir o conceito ou re-conceptualizar a realidade descrita utilizando o (mesmo) conceito já existente. Optámos por re-conceptualizar os conceitos de “etnicidade” ou de “identidade étnica” recorrendo às suas raízes através dos autores clássicos da Sociologia. A “etnicidade”, tal como vem sendo assumida e utilizada nas Ciências Sociais e Humanas, não é nem uma constante, nem uma variável de utilização universal, e, o *ceteris paribus* implícito nas análises que dela partem, tem que ter em conta todas as potenciais contingências que gera a sua utilização. Como afirma Niklas Luhmann: “o sentido é um produto das operações que o utilizam e não uma qualidade universal originada por uma fonte absoluta” (Luhmann, 2007: 44). A ênfase na produção das diferenças, ou, mais precisamente, nas distinções<sup>513</sup> (que já não são vistas como diferenças objectivas mas como construções sociais, por vezes construções sociais históricas) parece adequar-se totalmente ao nosso objecto de estudo (Luhmann, 2007). Neste caso, o uso (e abuso) do conceito (e da palavra) “etnicidade” influencia e desestrutura a nossa capacidade de compreender o

---

<sup>513</sup> O conceito de diferenciação identifica os processos capazes de gerarem diferenças entre o sistema e o (seu) meio ambiente (environment) no interior dos próprios sistemas, incluindo no interior dos sistemas sociais (Parsons, 1971, Simmel, 1909). Para Luhmann (1993) esta ideia pode ser realçada se partirmos de uma ideia da desconstrução enquanto forma de realçar o facto de as diferenças serem apenas distinções contextuais que mudam ao longo do Tempo e do Espaço (Luhmann, 1993a).

---

mundo e os que nele vivem ao dividir a sociedade em diferentes “grupos étnicos”. Desta forma criam-se e reificam-se distintas formas de *homo sapiens* (e.g. *homo sapiens americanus*; *homo sapiens portuguesis*; *homo sapiens cabu-verdianus*, etc.) numa lógica muito próxima da racial mas (paradoxalmente) ainda muito mais segmentada com consequências ainda mais difíceis de compreender. Nesta sequência, talvez se entenda porque defendemos neste trabalho que a “etnicidade” é filha da contemporaneidade, fruto de um tempo e de influências múltiplas e complexas e é neste contexto que devem ser encontradas as explicações para a sua existência. Uma análise sociológica da “etnicidade” é, pois, igualmente uma análise da contemporaneidade e das suas contradições como procurámos demonstrar.

Através da construção de “tipos ideais”, as ciências sociais influenciadas por uma sociologia compreensiva weberiana, concretizam desenvolvimentos teóricos e metodológicos em que se constrói um modelo de sociedade, ou, no caso da “etnicidade” uma sociedade-modelo. Dito de outro modo, a referência a categorias “étnicas” como “portugueses”, “italianos” ou “cabo-verdianos” só faz sentido numa lógica contextual que os assuma a todo o tempo como entidades não reais, isto é, como proxies de “tipos-ideais”, de uma tipologia cuja função principal é a de ser redutora da complexidade para objectivos analíticos. Esta conjectura permite avançar na sua análise mas, também, estudar as consequências da utilização e a reflexividade necessária na análise sociológica. Assim, a alternativa às abordagens “substancialistas” ou “grupistas” (Brubaker, 1998) que assumem os grupos étnicos como fundamentais ou dados, e são propensas a reificá-los, não é apenas o argumento vago e agora banal *de que* tais grupos são construídos socialmente. Importa especificar a forma *como* são construídos. É especificar como – e quando – as pessoas se identificam, percebem os outros, experienciam o mundo, interpretam as suas situações e orientam as suas acções em termos étnicos. Importa especificar como o “grupismo” pode “cristalizar” nalgumas situações, e manter-se latente ou meramente potencial noutras. É necessário ligar os resultados ao nível macro, aos processos ao nível micro.

6. Optámos por ensaiar uma leitura da realidade a partir de conceitos já existentes recuando aos clássicos para que essa leitura fosse disciplinarmente situada. Mostramos que o conceito de “etnicidade”, sobretudo na sua construção sócio-histórica das últimas décadas, foi sendo impregnado de um sentido de substituto do conceito de “raça”



---

(extinto por falência conceptual), mas também do conceito de classe social (em progressiva perda de valor) e do conceito de “status social” (que é também ele contextual mas mais ligado a um colectivo de capitais para além do capital dinheiro). A sua recorrente utilização social, porém, tornou o conceito de “etnicidade” de utilização descontrolada, perigoso porque pode ser facilmente manipulado e, em última análise, vazio porque não foi construído com base em indicadores mensuráveis que tornem a sua utilização coerente e precisa. A constatação de que muitas vezes a investigação realizada ou a realizar está condicionada pelo uso de categorias políticas em vez de categorias sociológicas poderá servir-nos de impulso para o desenvolvimento de novas práticas de investigação capazes de serem reflexivas sobre o nosso papel enquanto investigadores (Wimmer, 2007: 7). Enquanto categorias analíticas algumas destas formas conceptuais tendem a não funcionar, porém, não encontramos ainda alternativas capazes de sobressair na análise da realidade sócio-política contemporânea. Este é um debate que a Sociologia (e nós enquanto sociólogos) tem (temos) que empreender: que fazer com os conceitos que se tornam salientes e influenciam a realidade.

O reconhecimento das identidades “étnicas” através da intermediação da categorização científica mantém, como se compreende, o risco da reificação dos grupos que discutimos num capítulo anterior. No entanto, tal como afirma Patrick Simon (1995), é exactamente porque existe um movimento na sociedade que, na prática, dá lugar a uma classificação em categorias mais ou menos fechadas que a análise sociológica é necessária. Convoco aqui, novamente W.I. Thomas e a sua frase tão adequada “se o homem define situações como reais, elas são reais em suas consequências”. A responsabilidade social dos investigadores torna-se, neste sentido explícita e objecto de uma escolha. É preferível defender uma invisibilização das diferenças “étnicas” nos mecanismos de observação, correndo o risco de ocultar práticas discriminatórias ou, ao invés, é preferível construir e utilizar categorias que, pela sua simples existência, poderão potencialmente reforçar uma designação estigmatizante das populações (Simon, 1998a)? Em nosso entender devemos estudar a crença numa ascendência e cultura comum, como uma realidade sociologicamente existente. Devemos, igualmente, incluir as consequências desta crença no objecto estudado e no modo de o abordar. É relativamente simples compreender que a “identidade étnica” é, em grande parte, auto-poética mas é mais difícil perceber que as suas consequências extravasam o grupo onde esta se gera e retornam ao grupo com consequências inesperadas modificando-o. A

---

“etnicidade” ou “identidade étnica” só é uma realidade na medida em que as suas consequências são igualmente reais.

7. Assumimos aqui, explicitamente, uma crítica ao status quo científico em que nos inserimos e um desafio a que sejam encontradas alternativas. Subsiste nas nossas sociedades uma certa naturalização da “etnicidade” fazendo-a equivaler a um fenotipo sociológico permanente. Esta “eticização” da sociedade é um risco em que as sociedades contemporâneas estão a incorrer. Fechando as “nações” a trocas com outras culturas, lançando mão de políticas que segregam culturas individuais ou colectivas ou assumindo a cultura como uma propriedade permanente das “nações” o resultado é a criação de uma naturalização da “etnicidade” que se aproxima assim de uma característica *quasi* biológica *quasi* herdada.

Políticas de integração de migrantes como as baseadas na ideia de assimilação ou mesmo políticas multiculturais partem de uma lógica em que há maiorias étnicas e minorias étnicas e em que há uma essencialização em torno do que são (ou representam) cada uma delas. Ser português ou ser cabo-verdiano não é um facto per si ou um facto a priori mas uma construção social contextual realizada permanentemente. Ao naturalizarem-se as diferenças socialmente construídas perpetua-se a ideia de que os grupos sociais são naturalmente distintos e distinguíveis. Essa naturalização do social constitui-se hoje, a nosso ver, como um importante obstáculo epistemológico que importa ultrapassar. A superação desta “etnicidade” natural só pode ser assumida se pensarmos a “etnicidade”, simultaneamente, parafraseando Benedict Anderson, como “etnicidade imaginada” (Anderson, 1983) mas, também, se assumirmos os “grupos étnicos” como “tipo ideal” em sentido weberiano. Ser (e sentir-se) português, ser (e sentir-se) francês, ser (e sentir-se) cabo-verdiano é acreditar que se faz parte de uma identidade imaginada no colectivo, (conceptualizada aqui como tipo-ideal “étnico”) e de um grupo que partilha algumas características, sobretudo de índole social e cultural. Destacamos aqui a importância de pensar a formação de uma identidade “étnica” como sendo baseada na ideia da existência de um colectivo de pertença, isto é, de uma comunidade imaginada (Anderson, 1983). O “nós” é, afinal, imaginado do lado de cá e/ou do lado de lá do espelho.

---

8. Uma outra conclusão deriva desta última ideia e nasce do potencial contido na ideia de pensarmos que a realidade da “etnicidade” pode não ser real. "Real" é algo produzido através de uma distinção. A realidade independente de observação não existe. Neste sentido a realidade é sempre mediada pela observação e é, por isso mesmo, contingente. Se pensarmos a história da “etnicidade” e dos grupos étnicos, tal como o fizemos com o exemplo cabo-verdiano, compreendemos que estes grupos étnicos tendem a ser (socialmente) assumidos como existentes mas são, no essencial, apenas contextualmente construídos enquanto tal. Nesta nossa premissa analítica partimos do princípio que não existe uma “etnicidade” a priori mas apenas uma “etnicidade” como visualização analítica de consequências observadas [e.g para analisar a estrutura criada para absorver as lutas de poder e as suas consequências (Bourdieu) no encontro transfronteiriço com “outros” semelhantes (Barth)].

Na verdade, por detrás da “etnicidade” escondem-se, por vezes, noções enraizadas que não são mais do que um senso comum generalizado ao longo do tempo que gira em torno de um “ego” centrismo e que, em última análise, obstaculiza que se vá mais longe na análise social. O “nós” é imaginado enquanto grupo e o grupismo uma forma plural de etnocentrismo.

As ideias de nação, de quem lhe pertence e de quem não lhe pertence são essenciais para a constituição dos “grupos étnicos”. Se bem que esta não seja uma definição meramente reactiva, o certo é que não haverá “minorias étnicas” sem a existência duma “maioria étnica” e os grupos definem-se a si próprios, muitas vezes, em situações em que os outros os definem com expressões de hostilidade, suspeição e rejeição. E onde uma autoimagem nacional é fortalecida, existe um efeito simultâneo de abertamente ou tacitamente excluir indivíduos definidos como *outros* (Fenton, 2003). Ora, como sabemos, um dos obstáculos epistemológicos de base é o etnocentrismo (“nós” versus “outros”) que nos impede de compreender em profundidade o facto social que pretendemos estudar (Silva e Pinto, 1986) e tem consequências ao nível epistemológico, metodológico e teórico. De facto, por muito que esta seja uma das pedras angulares da construção da sociologia enquanto ciência social, muitas vezes a adopção acrítica de categorias de prática etnopolítica enquanto categorias de análise social (Brubaker, 2004: 10) resulta em retransmissão de discursos e em amplificação de realidades apenas da esfera do simbólico. Muitos dos actores que vivem da (ou para a) “etnicidade” (e.g.

---

empresários étnicos, dirigentes de associações de imigrantes, representantes políticos das diásporas, académicos, etc.) possuem muitas vezes o que Pierre Bourdieu caracterizou como um carácter performativo. Ao evocarem grupos pretendem chamá-los, trazê-los à vida, torná-los parte da realidade. Ao reificarem os grupos, tratando-os como algo substancial, estes empreendedores etno-políticos podem “contribuir para produzir aquilo que aparentemente descrevem ou designam” (Bourdieu, 1991: 220).

No entanto, recusar o seu discurso ou assumir a sua existência como sendo apenas discursiva seria um erro. O desenvolvimento deste tipo de discursos sobre “etnicidade” é um dos papéis que esperamos que estes actores desempenhem. O aproveitamento que podemos fazer desses discursos é que pode (ainda) contribuir para a sua amplificação, tornando a realidade imaginada uma realidade real. Importa, neste sentido, desconstruir as construções sociopolíticas que estes actores reificam mas não desprezar a sua contribuição. Brubaker, a partir de Hirschfeld, aborda esta questão assumindo que o senso comum étnico, isto é, a tendência para dividir o mundo social em tipos intrínsecos quase naturais, putativamente constituídos (Hirschfeld, 1996), é uma parte chave daquilo que pretendemos explicar, não daquilo com o qual pretendemos explicar as coisas. Pertence, neste sentido, aos nossos dados empíricos, não ao nosso kit de ferramentas analítico (Brubaker, 2004: 9)<sup>514</sup>.

**9.** Com Bourdieu buscamos a caracterização das relações num nível meso de análise. Através das suas noções de campo, das várias formas de capital e de habitus torna-se possível compreender, em cada caso estudado, os diferentes níveis de interacção social e os seus sentidos significados. Pensar o mundo social cabo-verdiano através da noção de campo de Bourdieu, ajuda-nos a definir territórios sociais de interacção e, neste sentido, restringe o nosso campo de observação ao observável descontagiando o nosso olhar de toda uma pluralidade multidimensional de relações sociais que existem no espaço social mais global. De igual modo, o conceito de habitus surge como um importante marco conceptual para a compreensão da ideia de “etnicidade” e de “identidade étnica” na contemporaneidade em especial quando adoptado a partir de uma perspectiva analítica de compreensão da realidade como a cabo-verdiana. De facto, pensar a identidade étnica

---

<sup>514</sup> Através da construção de “tipos ideais”, as ciências sociais influenciadas por uma sociologia compreensiva weberiana, concretizam desenvolvimentos teóricos e metodológicos em que se constrói um modelo de sociedade, ou, no caso da “etnicidade” uma sociedade-modelo.

---

transnacional cabo-verdiana como uma espécie de habitus identitário poderá, pensamos, fazer sentido.

Num paradigma do tipo primordialista, num paradigma em que a “identidade cabo-verdiana” é definida a priori, o tempo é ainda herdeiro de uma certa tradição iluminista. A valorização filosófica e a consciência do tempo como um valor fora do qual nada é pensável ou possível. O tempo tem como que uma dimensão racional dada á priori que o sujeito possui na estrutura do seu conhecimento de mundo. O tempo é um tempo do antes, da tradição, do que era e sempre foi é um tempo das referências que urge conservar. No novo paradigma, da contemporaneidade vivida em várias dimensões simultaneamente, o tempo já não é condição para o progresso e o progresso não é uma genealogia. O tempo acelera-se a um ritmo exponencial. O espaço que se percorre neste novo tempo é um espaço virtual. Este tempo (de agora) é constituído por multiplicidades lineares. De uma natureza rizomática sem pontos localizáveis, com uma memória curta ou com uma anti-memória. O rizoma (que é a maneira como o tempo actual melhor se define) pode ser conectado em qualquer ponto e qualquer das suas características não aponta necessariamente para características da mesma natureza, pondo em jogo regimes de signos muito diferentes e até estados de não signos (Deleuze and Guattari 2006). Sendo a internet um rizoma compreendemos que os caminhos percorridos sejam parte do tempo todo e em parte de um tempo ausente. Se me permitem usar uma metáfora de um descendente de portugueses que, na Argentina, terá certamente convivido com descendentes de cabo-verdianos, José Luís Borges no seu conto vertiginoso *O jardim dos caminhos que se bifurcam (1956)*, usa a ideia de infinitos universos contemporâneos, em que todas as possibilidades se realizam em todas as combinações possíveis. As hipóteses que Borges enuncia são uma ideia de tempo preciso, quase de tempo absoluto presente e subjectivo. É o conjunto dos vários presentes que vai possibilitar ou que a acção aconteça ou que ao (mesmo tempo) nada ocorra.

**10.** Concluimos igualmente pela compreensão da originalidade de um olhar sociológico sobre a “identidade étnica”. A percepção sociológica da identidade social, cultural ou “étnica”, em nosso entender, afasta-se de uma percepção mais individualizada, antropológica ou psicológica, que vê a identidade como marca interna das consciências (e verbalizada directamente pelos indivíduos), para se aproximar da forma como

---

Saussure assume a “língua”, ou como Luhmann concebe os sistemas sociais (Luhmann, 2007). Neste contexto, ao quisermos caracterizar uma identidade social a partir de uma das suas partes constituintes, (neste caso a “etnicidade”), redescobrimos a complexidade identitária e a entropia estabelecida no sistema. Verificamos que a questão «o que é um cabo-verdiano?» torna-se mais problemática com o crescimento da pluralidade dos contextos de interacção, com a pluralidade de papéis e posições sociais e com a transitoriedade das normas reguladoras dos contextos de interacção em sociedades distintas, isto é, a identidade cabo-verdiana ganha complexidade como reacção ao meio ambiente. Uma longa tradição da teoria sociológica e psicológica, muito bem representada por Lewin (1951) ou Parsons e Shils (1951), argumentou que o comportamento é uma função da pessoa na sua situação. Esta hipótese implica que o contexto exerce não só um efeito directo sobre o comportamento, mas igualmente afecta a relação deste com as atitudes iniciais. A “identidade étnica” cabo-verdiana é, ao mesmo tempo, causa e consequência de um conjunto de interacções sociais que decorrem no mundo cabo-verdiano e nas suas fronteiras. O conceito de “identidade étnica cabo-verdiana”, parte de uma identidade social mais ampla, surge aqui como parte de um sistema social que, para além de dinâmico é, certamente não-linear. De acordo com as premissas da complexidade este é também aquilo que se denomina de um sistema auto-organizativo (autopoético): Isto significa que o (seu) presente é explicado em larga medida numa relação com o futuro, (com as representações sobre o futuro) num processo de autopoiesis<sup>515</sup> e auto-referência (Luhmann, 1976, 1990, 1995). Se estivermos de acordo com esta ideia, temos que defender que não existe [não poderia nunca existir] uma (única) “identidade étnica cabo-verdiana”, mas ao contrário, estaremos em presença de uma (re)construção étnica múltipla e, portanto diferente em cada um dos países onde existem comunidades imigradas (e no arquipélago de Cabo Verde), resultante, por um lado, do confronto com os “outros” diferenciadores e, numa outra vertente, dos contextos e conjunturas em que ocorre essa interacção. Ser cabo-verdiano nos EUA é diferente de ser cabo-verdiano em Cabo Verde, na Argentina ou em Portugal, logo a dimensão espacial surge como significativa. Ao mesmo tempo ser merkanu ou ser Kriolu, ambos nos EUA, depende da dimensão tempo. E ambas as dimensões interagem com muitas outras variáveis de que o sexo, idade, classe social, educação, estatuto social ou fenotipo são exemplo. E todas estas dimensões interagem

---

<sup>515</sup> A autopoiesis é, a nosso ver, a forma conceptual que permite realizar a ligação entre o tempo longo da perpetuação do grupo étnico (ou a negação da assimilação como tendência) e a teoria da fronteira em Barth em que o grupo se constrói enquanto entidade.

---

entre si produzindo um feedback sobre a totalidade das variáveis, isto é, com o sistema que, por sua vez, interage com as suas partes, modificando-o. A “identidade étnica cabo-verdiana” é uma identidade plural.

**11.** Procurámos ao longo deste trabalho sublinhar a ideia que a Sociologia, enquanto ciência social analítica, tem uma longa história de utilização de conceitos “não reais”, isto é, de conceitos que não correspondem necessariamente a algo objectivável. A partir do fundador Tönnies, mostramos como os tipos de sociedade que este autor enuncia e anuncia (*Gemeinschaft* e *Gesellschaft*) são, na verdade, sociedades tipo, abstracções teóricas, isto é, são ficções necessárias para realizar uma análise científica, mas não existem efectivamente no seu estado puro. Tönnies vai antecipar, na história analítica da sociedade, a possibilidade dos conceitos teóricos não corresponderem a algo “lá fora” mas servirem como metáforas descritoras (e redutoras) da complexidade social.

A “etnicidade”, no caso do nosso trabalho a “etnicidade” cabo-verdiana, é, pensamos, paradoxalmente um exemplo síntese do que afirmava Tönnies. Podemos conceptualizar a sua existência mas será sempre e apenas como um tipo ideal. A “etnicidade” cabo-verdiana faz parte da comunidade imaginada cabo-verdiana mas não existe “lá fora” como realidade objectiva ou que possa ser facilmente objectivada. Esta tese articula-se directamente com a ideia de que tal como toda a sociedade é imaginada, toda a “etnicidade” é (também ela) imaginada. O ponto que aqui deve ser realçado tem a ver com a forma como o passado comum é imaginado e construído para servir como uma “fonte de pertença” (*source of belonging*) que vai bastante mais além da ideia de Estado nação tradicional, de diáspora ou de comunidade transnacional. A “origem” aqui já não tem que ser o ponto de partida dos ancestrais ou emigrantes pioneiros mas um “ponto de referência” imaginado. Cabo Verde não é, para muitos dos que partilham uma identidade “étnica” transnacional, o arquipélago de Sahel, mas antes um “ponto de referência”, um conjunto de coordenadas sociais, que permite ancorar o processo de construção de uma das suas identidades.

**12.** Através de Durkheim somos levados a compreender como surge uma identidade colectiva, como emerge o “nós” a partir da ideia de participação comum numa estrutura de significações sociais da sociedade (e.g. normas, valores, mitos, ideias, projectos) e de uma partilha de uma rede de significações simbólicas. Compreendemos que esta

---

identificação com um colectivo é uma identificação com um grupo social imaginado porque a maioria dos seus membros nunca conhecerão a maioria dos outros membros, nunca se encontrarão com eles, ou mesmo ouvirão falar deles (Anderson, 1983: 6). Neste sentido, um grupo social, como o dos “cabo-verdianos”, partilha acima de tudo uma ideia de si mesmo (uma consciência de si) que os leva a construir um mundo social particular, uma identidade “étnica” transnacional que constitui um dos alicerces desse mundo cabo-verdiano. Os migrantes “cabo-verdianos” e seus descendentes nos EUA, em Portugal, na Argentina, no Brasil ou em São Tomé e Príncipe partilham um ideal de colectivo, partilham uma crença numa origem, ancestralidade e cultura comum, em suma, uma ideia de pertença a uma “etnicidade” comum, mas esta “etnicidade” é, claramente, imaginada. As identidades sociais colectivas destacam-se e articulam-se quando grupos com origem num determinado e circunscrito espaço social, cultural, “racial”, nacional, “étnico”, religioso ou linguístico partilham diferentes origens sociais no espaço público, em bairros, nos locais de trabalho ou nas escolas. No caso da “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” esta identidade colectiva não tem que ser uma identidade colectiva exclusiva mas é um tipo de identidade colectiva partilhada, através de diferentes intensidades, de diferentes formas de ligação ao mundo cabo-verdiano.

Se estivermos de acordo com esta hipótese, então, temos que defender que não existe [não poderia nunca existir] uma (única) identidade étnica cabo-verdiana geral, mas ao contrário, estaríamos em presença de uma (re)construção étnica múltipla e, portanto diferente em cada um dos países onde existem comunidades imigradas, resultante, por um lado, do confronto com os “outros” diferenciadores e, numa outra vertente, dos contextos e conjunturas em que ocorre essa interacção. Ao nível da identificação co-étnica podemos incluir na categoria genérica de ‘cabo-verdiano’, grupos diferentes de cabo-verdianos, isto é, para além dos indivíduos naturais de Cabo Verde, referimo-nos a grupos tão diferentes como parte dos luso-africanos (Machado, 1994) os afro-portuguese, os cape verdean-americans, os black portuguese, os atlantic islanders (Halter, 1993), os dutch-capeverdians (Pires, 1997), os franco-cabo-verdianos, os hispano-cabo-verdianos, etc.. Donde se conclui que, uma definição de cabo-verdiano não é, não pode ser, nem igual, nem coerente, em diferentes épocas ou países onde existem grupos de imigrantes cabo-verdianos (ou descendentes de imigrantes cabo-verdianos), pelo que a comparação de dados obtidos em diferentes países e/ou diferentes



---

épocas se apresenta como problemática, necessariamente ambígua e inevitavelmente incoerente. Perante todas estas contingências concluímos que, no limite, a definição co-étnica, o ser ou não ser cabo-verdiano, depende de uma condição interna ao próprio indivíduo (auto-atribuição) e, por isso subjectiva, e também de uma hetero-atribuição (local e contingente) e, por isso, igualmente subjectiva e, em ambos os casos, de difícil caracterização empírica. No quadro de René Magritte, “A ponte de Heráclito”, pintado em 1935, a ponte supostamente real como que se interrompe no ar, ao tocar na névoa, não conduzindo quem a atravesse, ou quem esteja admirando o quadro, a lugar algum. O reflexo da ponte na água do rio, porém, mostra uma ponte completa, atravessando o rio. Temos a certeza da imagem da ponte, mas não temos qualquer certeza da ponte ela mesma. Temos a certeza do reflexo, do sintoma, da consequência, mas não podemos ter absoluta certeza da coisa que provoca o reflexo ou da causa que produz a consequência.

Permita-se-nos aqui descontextualizar a afirmação de José Manuel Mendes (2002) quando este afirma que é através da noção de identidade narrativa, como articulador das múltiplas experiências e identidades parciais que nos é possível salientar a artificialidade eficaz de todo o processo de configuração e reconfiguração identitárias. Para este autor as identidades constroem-se no e pelo discurso, em lugares históricos e institucionais específicos, em formações práticas e discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas (Mendes, 2002). A nosso ver, no argumento agora defendido, não se trata tanto da construção das identidades mas da possibilidade de exteriorização das mesmas. A apreensão sociológica dos discursos identitários (individuais ou colectivos) são o exercício semiótico que temos que ensaiar realizar, transformando através de análise de conteúdo as peças soltas discursivas (os símbolos) num novo signo de compreensiva significância sociológica.

**13.** Procurámos igualmente neste trabalho relevar e sublinhar o efeito das elites, de diferentes tipos de elites, na construção dos processos identitários colectivos, designadamente na construção de uma identidade “étnica”. Através de Pareto sublinhamos a capacidade dos agentes sociais influenciarem a sociedade e a forma como diferentes agentes contribuem para a mudança social. A constatação de que existe uma capacidade de agência na criação, activação ou mobilização de processos de identificação colectiva e, sobretudo, que esta capacidade de intervenção não se encontra equitativamente distribuída entre os indivíduos, constitui um importante precedente para

---

a análise da sociedade em geral e da construção a partir do topo de identidades colectivas<sup>516</sup>. Esta fragmentação das influências potenciais é um primeiro passo para uma construção segmentária do papel dos indivíduos na sociedade e para a diferente distribuição de poder que lhes advém da posse de diferentes capitais (Bourdieu). Através do exemplo cabo-verdiano fica claro que é possível segmentar as elites em distintas escalas: elites de micro-escala; elites de meso-escala e elites de macro-escala. Podemos perceber estas lideranças ao nível do local (e.g. Father Grace) no arquipélago migratório, ao nível nacional (e.g. Pedro Pires) ou ao nível transnacional (e.g. Cesária Évora) como contribuindo, em diferentes escalas, para a estruturação de uma percepção da diferença face a “outros” diversos mas equivalentes na oposição. Realçamos o papel distinto de Amílcar Cabral que, enquanto elite percorre todos os diferentes níveis e se afirma como o fundador da nação “étnica” transnacional cabo-verdiana. A partir desta construção política é possível explicar como as elites políticas, culturais ou sociais podem construir comunidades transnacionais através do desenvolvimento de identidades sociais comuns. Essas identidades acabam por ser os alicerces fundamentais da comunidade. A distinção de Pareto entre elites de distintos tipos: os “leões” (*lions*) e as “raposas” (*foxes*), resulta numa metáfora muito interessante na análise do nosso objecto de estudo. Os “leões” como elites mais adaptadas a uma manutenção dos equilíbrios (do *status quo*) em períodos de estabilidade social estão bem representados pelos autores literários, nomeadamente pelos autores ligados aos períodos do nativismo ou da claridade (e incluiríamos aqui músicos como B’Leza e escritores como Baltazar Lopes ou Eugénio Tavares) que através das suas mensagens moldaram a memória, a língua e as narrativas identitárias cabo-verdianas. As “raposas” como elites mais adaptáveis e inovadoras e, por isso, melhor moldadas para períodos de mudança social, encontram nos políticos cabo-verdianos os seus melhores representantes (assinalados também no nosso estudo) e de entre eles Amílcar Cabral como a “raposa” mais referenciada como agente de mudança.

Deste modo, de uma conjugação das migrações com a globalização dos media, resulta um novo sentido do global como moderno e do moderno como global através de uma “identificação étnica transnacional”. É neste âmbito que se torna possível criar

---

<sup>516</sup> Outros autores vão desenvolver a ideia que existe também uma opção de definição de “grupo étnico” a partir do topo, das elites numa lógica inspirada em Vilfredo Pareto. Werner Sollors, por exemplo, vai analisar a “invenção da etnicidade” (Sollors, 1989) e Joanne Nagel vai referir-se à “construção política da etnicidade” (Nagel, 1994). Em ambos os argumentos, opção individual ou uma construção social (e política), subjaz a ideia de que a “eticidade” e/ou “identidade étnica” é uma construção social, complexa, heterogénea, desigual e contextualmente condicionada.

---

universos simbólicos transnacionais, “comunidades de sentimento”, identidades prospectivas, partilha de gostos, prazeres e aspirações e que estas sejam vistas como algo de positivo. A etnicização contribui para a secularização da sociedade e para uma coesão social no mundo cabo-verdiano e as elites cabo-verdianas no arquipélago migratório ou em Cabo Verde compreendendo este facto, utilizaram diferentes estratégias e narrativas na construção de uma “identidade étnica cabo-verdiana”.

**14.** A resiliência da “eticidade” na contemporaneidade é um fenómeno sociológico paradoxal. A “eticidade” surge como um objecto cultural estruturado e não como uma característica permanente do sistema social ou da identidade individual. A etnicidade enquanto forma de categorização social está em aparente contradição com um princípio maior da teoria sociológica, que defende que a modernidade enfraquece a base ascriptiva da sociedade e substitui os laços baseados em contactos de proximidade (família, kinship, comunidade) pelos princípios universalistas de tolerância cultural com base na noção de cidadania comum (Parsons e Toby, 1977: 181-190). Os três clássicos fundadores do pensamento sociológico, Marx, Durkheim e Weber, acreditavam que o crescimento das instituições modernas enfraqueceria progressivamente a “eticidade” (mas também a religião) enquanto instituições sociais centrais (Giddens, 1991: 207) o que, até agora, não parece verificar-se.

Procurámos, ainda partindo de Vilfredo Pareto, consolidar a ideia da não inevitabilidade da evolução social e de sublinhar que não existe uma linha unidireccional em que se obriga a que as formas de organização social passem do estádio A para o estádio B. Não existindo uma inevitabilidade evolucionista surge, de alguma forma, um anti darwinismo nas formas de organização social. Se quisermos pôr Pareto a dialogar com Tönnies, tal significa que *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* se encontram agora num mesmo nível de valor. Nesta lógica não existe uma irreversibilidade nem uma impossibilidade de convivência entre formas distintas de organização social.

Contrariamos aqui a lógica evolucionista de autores como Anthony D. Smith para quem as nações (e por extensão os Estados nação) têm a sua origem em grupos étnicos

---

(Smith, 1986)<sup>517</sup>. Para este autor, na era moderna a “etnia” torna-se mais política e mover-se-ia em direcção à nação e, neste sentido, adoptaria algumas das características da *Gesellschaft*, nomeadamente, uma política racional centralizada, instrução maciça e mobilização social. A transição entre a *Gemeinschaft* e a *Gesellschaft* encontraria uma assim confirmação na esfera da “etnicidade” o que, como podemos conjecturar aqui não parece verificar-se.

Assim, para voltarmos ao exemplo da integração social, é possível a coexistência contextual de várias formas de organização social. Tal constatação ajuda a explicar a formação de “espaços de etnicidade” (Machado, 2000) resultantes de processos migratórios. Estes “espaços de etnicidade” definidos por contrastes e continuidades, seriam uma forma adaptativa encontrada pelos grupos para manter a sua “organização social” original. A admissão de uma abordagem problematizante dos modos de integração social, de uma lógica não evolucionista mas em que diferentes formas de organização social coexistem em paralelo, permite pensar os processos de assimilação como improváveis ou como não necessariamente inevitáveis, relacionando-os com processos sociais de ajustamento mútuo em que motivações racionais e acções não-lógicas desempenhariam um papel de gestores de conflitos latentes e manifestos.

**15.** A etnicidade, enquanto categoria dinâmica e resiliente no processo de integração social após a migração permite definir algumas das características principais do capital social. O contexto de fixação aperfeiçoa as redes étnicas, a solidariedade e confiança mútua, no seio de normas pré-estabelecidas e transferidas para a sociedade de destino, reforçando assim os componentes essenciais do capital social de base “étnica” Bourdieu [1980] 1990, Coleman 1990, Putnam 1993). A pertença ao grupo étnico e a experiência de integração social no país de destino, são catalisadores de uma acção colectiva, dão origem a um novo capital social, transplantado e transmutado a partir das experiências vividas. Parsons refere a importância da “etnicidade” para criar um sentimento de solidariedade e lealdade dos membros individuais em relação a um grupo étnico (Parsons, 1977b). A consciência grupal pode ser apenas apreendida no destino. Enquanto categoria de atribuição e de identificação, a “etnicidade” estabelece um campo de comunicação e interacção (Barth 1969: 10-16). A confiança estabelecida entre

---

<sup>517</sup> Para Anthony Smith a nação não seria um produto da modernidade mas, ao invés, a modernidade é que seria um produto do processo histórico em que alguns grupos étnicos de grande dimensão se teriam transformado em nações e, finalmente, em Estados nação.

---

as pessoas que experienciam dificuldades de integração social semelhantes facilita diversas formas de ajuda mútua, o que permite o desenvolvimento de redes, compreensão de necessidades, e estratégias para acções consideradas importantes para resolver os problemas identificados. O resultado final desta acção colectiva é uma nova forma de capital social étnico ou étnico transnacional caso integre dimensões extra território de destino.

**16.** Ensaiámos igualmente pensar a “identidade colectiva” cabo-verdiana quer como uma “identidade em si” quer como uma “identidade para si” a partir da associação que nos possibilita a teoria de Karl Marx. Esta perspectiva permite-nos reflectir sobre os (longos) períodos em que esta “identidade colectiva” está como que congelada (e.g. cabo-verdianos na Argentina) mas ainda existe de forma latente. A nossa assumpção é a de que as pessoas podem sentir que pertencem ao mesmo grupo social, apesar das suas interacções reais serem fracas ou inexistentes (como vimos nos dados que resultam dos nossos inquéritos Quite Web e Quite P). Neste sentido, a auto consciência de pertença a um grupo étnico também podem ser baseadas (apenas) numa identificação ideológica.

A manutenção de relações sociais dos migrantes com o seu país de origem constitui uma característica comum à generalidade dos processos migratórios. São diversas as formas de os migrantes se relacionarem com o seu país de origem (quer em termos materiais, quer em termos emocionais ou simbólicos), assim como são diversos os graus com que os diferentes grupos de migrantes se envolvem nestas ligações. Na actualidade, parte destes relacionamentos são interpretados através do recurso a novos conceitos que procuram reflectir a intensidade, imediaticidade e simultaneidade dos relacionamentos que se desenvolvem entre migrantes e as diferentes esferas da sociedade de origem.

A “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” vem sendo construída continuamente ao longo do último século enquanto fenómeno social e sociológico. Existe não porque exista uma (apenas) crença que supõe a sua existência mas por que há acções, interacções e relações sociais que, analisadas longitudinalmente, comprovam a sua existência<sup>518</sup>. Referimos exemplos diversos desta actividade nos EUA, em Portugal, em

---

<sup>518</sup> Não estando fechados numa lógica positivista, também não entendemos a Sociologia como uma mera sucessão de palavras, como um discurso sobre uma realidade, mas sim como uma análise da realidade mediada conceptualmente e alicerçada em indicadores e dimensões verificadas e verificáveis. Nem objectivistas nem subjectivistas. Se a Sociologia estuda fenómenos sociais estes devem poder ser caracterizados de forma contingente o que, em nossa opinião, significa combinar tanto quanto possível indicadores

---

Cabo Verde ou na Argentina mas podíamos ter percorrido outros locais e outros exemplos e a análise não seria muito diferente mas seria certamente mais rica e demonstrativa da sua complexidade. Nesta análise prolongamos o conceito de transnacionalismo tal como foi definido por Basch e colegas (Basch *et al.*, 1994: 7) para o adaptar a questões de vivências entre realidades sociais distintas. O conceito de identidade transnacional passa também, na nossa formulação, a ter que incluir outras dimensões como a “etnicidade” ou “identificação étnica” para poder incluir os descendentes dos migrantes. Ou seja, o transnacionalismo passa a ser, nesta perspectiva, uma realidade para além da primeira geração.

Leia-se a força desta metáfora na compreensão das lógicas ligadas a políticas contemporâneas de “eticização” total de certas sociedades, originando aquilo que ficou conhecido como multiculturalismo, e a implicação desta diversidade nos conflitos sociais ou, pelo menos, nos efeitos que produz na coesão social. A activação da consciência da existência do grupo (que potencialmente pode ocorrer no destino migratório em confronto com “outros”) cria o *locus* perfeito para a emergência da “identidade para si” (com consciência dos seus interesses e com a possibilidade de acção social). Esta transição, da “identidade em si”, para a “identidade para si”, requer organização política, educação e debates, isto é, mobilização que só ocorre devido ao contexto (*environment*) em que a interacção social tem lugar. A mudança de geografia de interacção (através da migração) faz mover o espaço social e, neste caso, *locus regit actum* o lugar determina o contexto e a amplitude da acção, do conflito ou da cooperação social.

**17.** Argumentar hoje, sociologicamente que as características sociais e culturais ou identitárias de uma população só podem ser transmitidas social e culturalmente poderá parecer uma tautologia. No entanto, a análise de casos específicos, como por exemplo o caso de Cabo Verde, mostra que a aparente etnicização da identidade colectiva, “o nós” versus “eles”, é simultaneamente um movimento de influência endógena (ao arquipélago) e exógena (via arquipélago migratório) e é essa intersecção destas dimensões e escalas o que o torna Cabo Verde um bom laboratório de observação social. A “etnicidade” observada neste contexto é o resultado de múltiplas influências

---

quantitativos com indicadores qualitativos, isto é tanto quantificar para caracterizar como qualificar para ganhar profundidade analítica. Cf., entre outros, Tashakkori e Teddlie, 1998 e 2003, Teddlie e Tashakkori, 2009.

---

que se cruzam e se intersectam mutuamente e de que se destacam dinâmicas como as migrações, o par colonialismo-pós-colonialismo e a globalização.

A existência de vínculos com múltiplas nações e/ou culturas sugerem o aparecimento de uma identidade transnacional. De acordo com Van Hear (1994) a reconstrução da economia mundial, a desintegração e/ou a reconstrução de estados nação, fazem com que a identidade transnacional seja uma mais valia comparada com a filiação única e exclusiva a um único país. A vida desta população migrante decorre nesse ir e vir entre as nações, produzem a sua vida nesse espaço e nessa função aprendem e manobram a língua, a cultura e as leis de vários países em simultâneo. Num sentido ontológico essa modalidade de vida converte-os em cidadãos transnacionais. Do mesmo modo que a identidade nacional, a identidade transnacional é uma construção que permite ao migrante manejar o seu sentido de pertença. O migrante que realiza a sua vida entre as nações estabelece vínculos de identificação com diversos elementos da cultura, linguagem e visão de cada país.

Esta relação entre a cultura de origem e a cultura de destino acaba por ser, muitas vezes, o ponto fulcral de conflito sendo que as teorias da assimilação proclamavam que este era um jogo de soma nula o que uns perdiam (cultura ou identidade de origem) era ganho pelos outros (através da assimilação) e as teorias do multiculturalismo defendiam que a manutenção da cultura original (das diversas culturas originais) era a premissa para uma melhor integração<sup>519</sup>. O nosso trabalho vem chamar a atenção para a necessidade de complexificarmos um pouco mais esta relação. Contrariamente às crenças generalizadas, a assimilação completa, com a conseqüente perda de laços sociais, sentimentais e culturais com o país de origem, não é um pré requisito para a integração, nem uma atitude de auto-isolamento. Pelo contrário, a manutenção de laços com a origem, juntamente com uma abertura de espírito em relação ao novo país, à sua cultura e aos seus habitantes representam os dois pontos fortes para uma melhor integração social. O sublinhar destas características possibilita uma evolução na forma como pensamos a integração já não entre assimilação e multiculturalismo mas numa forma muito mais diversa em que diferentes segmentos e possibilidades podem ser obtidos. Entre a assimilação total de alguns migrantes e seus descendentes e a exclusão

---

<sup>519</sup> A recriação étnica da identidade a partir de políticas multiculturais prevê uma integração dos imigrantes e seus descendentes dando origem, não a um melting pot mas a um conjunto de identidades hífenizadas.

---

total há muitas outras possibilidades de integração como o demonstram os exemplos sucessivamente apresentados dos cabo-verdianos nos EUA, na Argentina ou em Portugal. Ao contrário do que supunha, por exemplo, Robert Park, o resultado da imigração e sedentarização num destino migratório não conduz, necessariamente, a um processo de assimilação pela cultura dominante que oculte todas as características da(s) cultura(s) que os imigrantes trazem dos países de origem.

**18.** A partir de Max Weber, construímos a ideia de que a “etnicidade” é construída a partir de uma crença numa origem comum, e não uma objectiva ancestralidade comum. É Max Weber que lança as bases para o reconhecimento de que são as diferenças, tanto culturais como físicas, que constituem os pontos de referência em torno dos quais as identidades de grupo, as “identidade étnicas”, se formam. Na sequência de Weber, Steve Fenton vai postular que a melhor e mais simples maneira de pensar a “etnicidade” é afirmar que: “a etnicidade diz respeito a “ascendência e cultura”, e os grupos étnicos podem ser vistos como comunidades de ascendência e cultura” (Fenton, 2003: 3). Mas esta definição, se bem que teoricamente de fácil aplicação, não resolve problemas, pelo contrário obriga-nos a construir hipóteses e a procurar esclarecê-las. Se pensarmos a “etnicidade” como uma construção social baseada numa ascendência e cultura, ou, mais especificamente, como a mobilização social (sócio-política) da ascendência e cultura, estaremos a pensar na construção de um conceito complexo que necessita de clarificar o que entendemos por “ascendência” e o que entendemos por “cultura”. O primeiro deste par de conceitos remete-nos para a Biologia e para as suas teorias, enquanto o segundo (“cultura”) é só um dos mais complexos conceitos das ciências sociais. Associados, estes dois conceitos, são mais do que a soma das partes. Os indivíduos ou os povos não se limitam a possuir culturas ou a partilhar uma ancestralidade, constroem a ideia (ou a crença) de uma comunidade fundada com base nestes atributos.

A “etnicidade”, enquanto crença numa ascendência e cultura comum, é uma forma mais que a sociedade contemporânea encontrou para gerir a complexidade social contemporânea e a “identidade étnica” é, a nosso ver, a forma sociológica de expressão desta etnicidade. Exemplos de sociedades secularmente diasporizadas como a cabo-verdiana funcionam como lugares de encontro das dinâmicas sociais contemporâneas com a sua história. O “outro” afinal é tanto aquele que está longe como aquele que conosco partilha contextos de interação. Estes contactos poderiam (podem) sublinhar



---

características étnicas importantes ou torná-las irrelevantes, dependendo da natureza da interacção. O “outro” que vai construindo o “ser” cabo-verdiano é tanto o resultado do (seu) passado colonial como do (seu) passado e do (seu) presente migratório. O processo que construiu (constrói) a “cabo-verdianidade” faz-se em simultâneo nos dois arquipélagos: o das ilhas de Cabo Verde e o arquipélago migratório. O “outro” que espelha a alteridade vive tanto no sobrado do Fogo, como num apartamento em Providence (nos Estados Unidos) ou na Damaia (em Portugal). O “outro” é o lado do espelho que torna “minoría étnica” a “maioría étnica” num outro contexto.

19. Boaventura de Sousa Santos definiu, em meados dos anos 90, o processo de construção identitária como sendo uma equação permanente entre raízes e opções mostrando que “estrutura” e “agência” desempenham o seu papel na construção dos processos de identificação. As raízes seriam, na proposta deste autor, entidades de grande escala enquanto as opções seriam entidades de pequena escala. O pensamento das raízes seria o pensamento de tudo o que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que daria segurança e consistência (neste caso o imaginário da origem). Por outro lado, o pensamento de opção corresponderia a tudo aquilo que é variável, efémero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes (Santos 1996: 9) (neste caso a relação com os “outros”). No tempo, as raízes são marcadas pelo tempo glacial, e as opções, pelo tempo instantâneo, pelo contexto, pela interacção. Para Santos, a turbulência actual de escalas e a aceleração do tempo (que podíamos resumir na ideia de globalização) desestabilizam a equação entre raízes e opções. A multiplicação das opções, em tempo chamado de globalização, concorre em simultâneo, e em aparente contradição, com um tempo de localismo, territorialização de identidade, de singularidades, de genealogias e de memórias (Santos 1996: 17). A pluralidade das escolhas e a dificuldade de as realizar (e.g. ser afro-cabo-verdiano; ser luso-cabo-verdiano; ser africano; ser afro-cabo-verdiano) são exemplos ilustrativos desta dimensão plural.

O mecanismo para estabelecer uma ascendência comum entre os que afirmam ter uma mesma identidade étnica pode ocorrer entre grupos de parentesco, através de uma genealogia que estabelece vínculos com um antepassado comum. Este é o caso detectado em várias das entrevistas realizadas, na internet e também em vários dos inquiridos respondidos. Em muitos casos, porém, as vinculações com os antepassados

---

de um grupo étnico estabelecem-se através de narrativas sobre a origem, de histórias de migrações partilhadas e, muitas vezes, através de processos de interacção com outros grupos. A origem comum é geralmente apresentada em termos de ancestralidade e é entendida como a justificação dos traços culturais compartilhados. Através de uma narrativa mítica reificam-se e substancializam-se certas qualidades e atributos como se de características inatas se tratassem. A crença numa origem comum, enquanto raiz, tende a “naturalizar” certos atributos como a cor da pele, a religião ou religiosidade, a língua ou, até mesmo, a vinculação a um território (assumido como a terra mãe no caso das diásporas). A referência a um vínculo ancestral com um território determinado – neste caso, Cabo Verde – é um elemento que ainda pode ser realçado quando outros itens, como a língua ou fortes semelhanças culturais, se tenham entretanto erodido.

**20.** Através do clássico e fundador Simmel, iniciámos uma reflexão em torno do papel que o “estrangeiro” representa na sociedade discussão que prosseguimos depois com a metáfora do “homem marginal” de Robert E. Park, aplicando-a ao caso cabo-verdiano. Para Simmel o “estrangeiro” caracteriza-se por uma certa ambivalência que implica uma identificação total impossível do actor social com uma situação definida em termos históricos, económicos ou sociais. Simmel, na sua perspectiva proto-interaccionista, sublinha a ambivalência do “estrangeiro” que vive na fronteira entre o antigo e o novo. Simmel, no início do século XX, destacava a liberdade de ir e vir do estrangeiro e as relações simbólicas entre espaços que ele, o estranho, potencializa num exemplo que poderia ter sido deduzido a partir da experiência dos cabo-verdianos transnacionais nos EUA dessa época. O autor faz a sua análise de forma abstracta relegando para segundo plano o aspecto físico da fronteira concretizado em pertenças a países e nacionalidades concretas mas vai enfatizar o aspecto simbólico-social de raízes e vínculos que o caracterizam. O “estrangeiro” constitui, nesta abordagem, uma entidade externa ao grupo coeso de uma sociedade portadora de ligações pré-estabelecidas que é obrigada a abrir um espaço para que ele possa criar laços de afectividade com os outros. O “estrangeiro” é, pois, um ser estranho que não está completamente integrado numa dada sociedade, que não faz parte dela de forma total e absoluta.

Como verificámos ao longo deste trabalho, a condição de estrangeiro (*strangeness*) é frequentemente invocada tanto pelos cabo-verdianos imigrantes como pelos seus descendentes. O imigrante cabo-verdiano (e muitos dos seus descendentes) encontra o

---

seu lugar num espaço de conflito cultural decorrente desta sua situação híbrida (e.g. nos EUA ou em Portugal). A consciência de não se ter em comum mais do que o geral, leva a que normalmente se acentue de forma particular e permanente o que não é comum, isto é, a diferença, o aspecto simbólico-social de raízes e vínculos que o caracterizam de forma idiossincrática. Mas o estrangeiro é também o inovador como nos recorda Simmel lembrando que foi o estrangeiro o divulgador nato da cultura, como o mercador, trazendo os produtos não produzidos no grupo, de fora, “negociando o novo”, fascinando pela criatividade e mobilidade num exemplo hoje tão próximo do que podemos inferir da análise quer das rabidantes (em Cabo Verde) quer dos músicos (na intersecção entre os dois arquipélagos).

**21.** Os cabo-verdianos, enquanto crioulos (Hannerz, 2000) estão já entre vários mundos sociais, sendo o seu papel de “middleman” um clássico estereotipado da sua posição de intermediação. Em diferentes casos ser “middlemen” implica uma mesma forma de posicionamento social (*in between*). Por exemplo, Deidre Meintel (1984: 164) usa a expressão para o caso cabo-verdiano como forma de fuga à dupla invisibilidade a que os habitantes deste arquipélago foram sistematicamente votados pelo colonialismo português, Marilyn Halter (1993) retoma a expressão quando analisa o estatuto “dúbio” de classificação étnica e racial nos EUA de “African Portuguese”, “Black Portuguese” ou “Atlantic Islanders”, “Bravas” e “Fogos” aplicados à emigração cabo-verdiana. Marina Temudo usa o conceito aplicando-o ao caso dos cabo-verdianos como chefes de posto, como elites intermediárias entre a administração colonial e os autóctones (Temudo, 1998). Saint’Maurice aplica-o ao caso dos cabo-verdianos em Portugal (Saint-Maurice, 1994 e 1997). Os descendentes de cabo-verdianos imigrantes em várias ilhas do arquipélago migratório, acrescentam a esta intermediação clássica uma outra intermediação social. Uma intermediação entre o mundo social da origem ancestral (o mundo cabo-verdiano) e os mundos sociais das sociedades onde residem. Estão por isso bi-between (ou duplamente entre) intermediando múltiplas realidades sociais nem sempre conciliáveis. As identidades hifenizadas nas suas múltiplas formulações (e.g. luso-cabo-verdianos; afro-portugueses; cabo-verdianos-africanos etc.) são fórmulas síntese de apresentar este posicionamento em que a tripla fronteira é a todo o tempo negociada. É nestes espaços intersticiais que coexistem e se cruzam as diferenças num espaço social que a todo o tempo diminui através da negociação, nomeadamente, dos interesses e dos valores culturais dos indivíduos ou grupos em interação. Homi Bhabha

---

usa, na mesma lógica analítica, os conceitos paralelos de *borderline*, ou *borderzone* em que a negociação identitária ocorre num espaço de definição de lugares e onde a balança se vai equilibrando e desequilibrando para cada um dos lados que a(s) fronteira(s) une(m) e separa(m) sublinhando a questão da importância dos espaços in-between, espaços onde decorrem processos de colaboração e de contestação de identidade onde o valor cultural é negociado (Bhabha 2008: 2).

A análise dos descendentes de imigrantes cabo-verdianos em distintos locais leva-nos a tipificar a sua posição nos mundos sociais (o mundo social cabo-verdiano e o mundo social dos países de residência) como estando duplamente entre (bi-between). O “homem marginal” que Park e Stonequist demonstraram estar num lugar entre (in between) (Stonequist, 1937) revela aqui a sua utilidade analítica. Adaptando esta metáfora às segundas gerações cabo-verdianas concluímos que este papel de intermediação (*in between*) é um dos que melhor caracterizam muitos dos descendentes de cabo-verdianos imigrantes em vários espaços sociais no arquipélago migratório. Estar entre mundos sociais é talvez a melhor forma de definir o seu enquadramento sociológico. Mas a nossa análise leva-nos a conjecturar a possibilidade de necessitarmos de complexificar este “estar num lugar entre” e falar de uma vinculação a mais do que um mundo social mas não de uma vinculação plena em nenhum deles. A perspectiva analítica que assumimos implica que pensemos estes descendentes não como estando na fronteira mas como sendo a fronteira entre mundos sociais distintos que só contactam através deles. Na verdade, a melhor forma de pensarmos estes descendentes é como sendo (ou estando) uma tripla fronteira que unem (e separam) distintos mundos sociais.

**22.** Do conceito de interacção rapidamente chegamos ao conceito de espaços de interacção ou de diferenciação de espaços através da delimitação de fronteira(s) entre grupos um dos conceitos analíticos chave deste trabalho. Sem dúvida a formação da identidade está dependente da formação de fronteiras entre grupos pelo que qualquer identidade pode ser um indicador da existência de fronteiras. No entanto, olhar para as identidades ou olhar para as fronteiras conduz-nos a resultados diferentes quanto mais não seja porque uma fronteira separa, pelo menos, duas identidades. Nesta lógica, a fronteira torna-se um conceito chave nas relações sociais e ajuda a compreender os modos e tipos em que decorre a afirmação do individual e do grupo e as suas consequências. A fronteira é, no nosso trabalho, vista como uma “entidade” tricotada

---

simultaneamente pelos agentes e pelas estruturas, isto é, se os indivíduos fazem as fronteiras também as fronteiras fazem os indivíduos. Se os grupos fazem as fronteiras também as fronteiras fazem os grupos. Enquadramo-nos, neste caso, na tradição sociológica que se dedica mais a uma análise sobre as identidades do que a uma análise das fronteiras (Tilly 2004: 213).

A nosso ver, a fronteira não deve ser vista como sendo desenhada analiticamente, ou incidental a uma organização (Goffman, 1961), a criação de fronteiras é intrínseca ao próprio processo de organização do grupo enquanto grupo étnico. As fronteiras são fundamentais para os processos sociais e são antecedentes a qualquer identidade social. As fronteiras não são sub produtos do grupo mas produtos da sua organização. Qualquer sistema social emerge pelo processo de criação de distinções, e persiste pela sustentação e reprodução de fronteiras. No entanto, para nós a análise passa daquilo que acontece dentro do grupo para as suas margens, onde o sentido das distinções é produzido e reproduzido.

A mudança das fronteiras entre grupos não é uma exceção mas a regra (Tilly, 2004 e 2005). As fronteiras temporárias abundam (Barth 1969). A “identidade étnica” é sempre o resultado provisório, sujeito a mudança, variável, composta por processos de negociação em curso nas interações quotidianas. As fronteiras são, por isso, um fenómeno relacional (Lamont e Molnár 2002). São necessárias para construir relações. Recuperamos aqui a ideia de mundo social, um mundo que, no caso cabo-verdiano é arquipelar, territorialmente descontínuo, que é um espaço social transnacional, socialmente construído (*o mundo cabo-verdiano*) (Góis, 2006). As características deste mundo social não implicam, porém, a perda de importância das fronteiras mas a sua variedade e variabilidade implica a necessidade de sublinhar que estas passam a ser de um outro tipo, mais próximo de um padrão de fronteiras organizacionais (Lamont e Molnár, 2002). Daí que a ideia de existir uma possibilidade de essencialização de um grupo que é, em si mesmo, resultado de um processo inacabado de interação social multi-situado é uma ideia interessante politicamente mas sem qualquer sentido sociológico. Neste sentido a “identidade étnica transnacional cabo-verdiana” não é uma identidade acabada mas também não é uma identidade ambígua. É um somatório de identidades multifacetadas, estratégicas e situacionais construídas ao longo do tempo e do espaço.

---

23. A “etnicidade” ou a “identidade étnica”, ainda que tomada numa perspectiva transnacional, é, sempre, parte do todo e não pode ser vista como uma metonímia do social. A “etnicidade” ou a identidade “étnica” existe, subsiste, co-existe, num contexto interactivo, no seio de uma estrutura social complexa, cada vez mais global, essa sim, o verdadeiro e mais profundo objecto da sociologia. Na verdade, como sabemos, variaram ao longo do tempo as explicações para a persistência da diversidade: explicações que vão da babel bíblica à genética da ciência contemporânea. Variaram os preconceitos e os estereótipos, não variou a tendência para uma certa essencialização de um “nós” face aos “outros”.

A constituição do Estado-Nação, após o século XIX e pós revolução francesa, deu lugar a um conjunto de pressupostos que foram, na prática, os responsáveis pela essencialização do “grupo étnico” nas nações do ocidente baseado numa ideia de que “nós” somos diferentes. As nações e os nacionalismos formaram-se a partir dos mesmos manuais e a essencialização da nação era (é) a possibilidade de garantir a sua sobrevivência. Nação e Estado, Estado e Nação foram territorialmente imbricados para assegurarem a sua própria manutenção auto-poética. As migrações e mobilidades ao longo dos últimos séculos, associadas à mudança das comunicações, das tecnologias de informação e comunicação disromperam um sistema que se imaginava a si próprio como perfeito e os Estados-Nação como que se desterritorializaram à medida que a nação se dispersava por outros territórios gerando questões teóricas a que ainda não conseguimos responder (Appadurai, 1991).

De facto, foram talvez as “fronteiras territoriais da Nação” que foram transpostas. O Estado moderno é, por definição, uma organização política com fronteiras territoriais bem definidas e, normalmente, sujeitas a vigilância (Torpey, 2000). Por seu turno, a definição de nação é muito mais ambígua referindo-se tanto a uma “comunidade imaginada” como a uma unidade política de cidadãos de um Estado (Anderson, 1983, Smith, 2000). Conceitos como os de diásporas<sup>520</sup>, migrantes e refugiados, para referir apenas alguns, foram erodindo a realidade e tornaram o par conceptual Estado-nação

---

<sup>520</sup> Steven Vertovec vai distinguir três significados diferentes para “Diáspora” (como forma social (social form) tipo de consciência (type of consciousness) e modo de produção cultural (mode of cultural production) e define Diásporas como praticamente qualquer população considerada “desterritorializada” ou “transnacional” – ou seja, cujas origens culturais tenham surgido numa outra terra que não aquela em que actualmente vive, e cujas redes sociais, económicas e políticas atravessem fronteiras de Estados-nação, ou eventualmente, abranjam o globo (Vertovec e Cohen, 1999).

---

marcadamente imperfeito.

Na verdade, quase que poderíamos afirmar que tínhamos já esquecido que as fronteiras, como linhas reais ou imaginárias que separam territórios físicos ou territórios sociais, devem ser vistas, a partir das interligações entre estes conceitos, para além da sua existência formal. Para Simmel, “a fronteira não é um facto espacial com consequências sociológicas, mas um facto sociológico espacialmente formado” (Simmel, 1968: 467) numa afirmação que hoje ganha importância analítica. O sentido do local do ponto de vista sociológico tem, neste caso, a partir da percepção de Simmel, que se alargado para além da sua dimensão espacial, da dimensão de escala implícita no interior de determinadas fronteiras. O sentido de espaço em termos sociológicos é (deve ser) essencialmente apreendido como relacional e contextual e, de acordo com a proposta de Arjun Appadurai, expressa-se em certos tipos de agência, sociabilidades e tipos de reprodução social (Appadurai, 1996). A socialização da realidade compartimentou-a conceptualmente e o espaço tornou-se socialmente fechado.

Na verdade, o que a percepção sociológica do espaço revela é a devolução do papel da agência face à hegemonia desempenhada pela estrutura. De tanto se fecharem as fronteiras, dos Estados ou das Nações, demo-nos conta que estávamos presos e, enquanto indivíduos, isolados ou grupalmente organizados, ensaiámos criar espaços de liberdade, neste caso, através de identidades diferenciadoras.

O sentido de pertença a um determinado lugar/local é, nesta lógica, fundamentalmente definido através de um sentido experiencial, através de uma fenomenologia que cria, molda e reproduz “os arquétipos percebidos” que envolvem o espaço referenciado ou referencial (Lovell, 1998). O sentimento de pertença a um (dado) local é, por outro lado, visto como fundamental na criação de identidades colectivas e, assim sendo, o espaço não pode ser visto apenas na sua dimensão espacial. O sentido do local é (também) essencialmente relacional e contextual, isto é, o indivíduo usa o espaço como território hospedeiro mas o seu uso social vai para além desta ligação como a Sociologia, desde Simmel, vem explicitando (Simmel, 1898). O espaço desempenha (sempre) um papel fundamental nos processos de construção identitária uma vez que os

---

contextos de interacção social são simultaneamente sociais e espaciais (Connerton, 1989)<sup>521</sup>.

24. Na nossa primeira tese começámos por afirmar que *a universalidade intemporal não deve ser um objectivo da análise sociológica*. Daí que talvez este seja o momento certo de assumirmos uma importante limitação do trabalho realizado. Temos consciência que de um conjunto limitado de “observações directas” como as que são possíveis de realizar num trabalho a solo - como é o da construção de uma dissertação de doutoramento – não é possível inferir generalizações absolutas mas tão só conjecturas que trabalhos futuros permitirão (ou não) confirmar. Pela nossa experiência de análise de uma temática complexa, defendemos que a construção da empreitada sociológica é, tem que ser, cada vez mais, um trabalho colectivo e os lugares de solista, pensamos, já não terão lugar no futuro da análise social ou sociológica.

Niklas Luhmann assinalou o facto de que cada tentativa de descrever a sociedade acontece (também ela) dentro da sociedade ou seja, que todo o conhecimento é socialmente construído. Neste sentido, a teoria da sociedade como descrição da sociedade é nada menos que auto-lógica, isto é, a descrição da sociedade tem que incluir uma descrição da própria teoria, que é a base da descrição da sociedade. A descrição da sociedade é, neste sentido, igualmente um fenómeno social e faz parte da sociedade<sup>522</sup>. A sociedade é a sociedade, na feliz expressão do autor (Luhmann, 1993a e 2007).

A componente auto-lógica da análise sociológica da sociedade, em complemento com a escassez ou ineficácia das metodologias adequadas para analisar sistemas de alta complexidade é, na opinião de Luhmann, a razão para a inexistência de uma teoria da sociedade na sociologia contemporânea (Luhmann, 2007: 21). Embora apenas de forma implícita o que Luhmann vai afirmar é o esgotamento da perspectiva analítica clássica da sociologia ao pretender “observar” a sociedade do exterior e, a partir dessa “observação” construir as teorias. De certa forma Luhmann nega que a partir do “estudo de caso” contextual seja possível generalizar e, deste modo, que ao cientista social individual seja permitido o acesso ao saber através de análises empíricas contextuais. Este é, pensamos, também, uma das razões para a inexistência de uma teoria geral para

---

<sup>521</sup> Veja-se o exemplo do Gueto já estudado nos anos 20 do século passado. Cf. Wirth, 1928.

<sup>522</sup> Daí a possibilidade de utilizarmos a teoria e os estudos de caso como observações da própria sociedade o que nos possibilita o recurso a obras de outros autores da literatura científica à literatura literária (Luhmann et al., 1982).



---

as migrações já amplamente debatida (Massey *et al.*, 1993) e, no nosso caso, uma das razões para a pluralização de teses explicativas e/ou para a impossibilidade de reduzir as causas para a emergência de uma identidade “étnica” transnacional a um par de razões. A complexidade do fenómeno e a sua multi-causalidade autopoética impede a existência de uma explicação simples. Para Luhmann a complexidade do objecto sociológico implica que seja encetada uma análise sistémica e que se abandonem as análises de caso que, ao invés de contribuírem para uma compreensão analítica da sociedade, se afastam do objecto de estudo.

É por isso que os dados que aqui apresentamos são, no essencial, contributos para uma conjectura<sup>523</sup> sociológica de grande envergadura: provar que o uso da “etnicidade” enquanto conceito de análise sociológica, tem tido consequências reais e que a participação das Ciências Sociais nessas consequências responsabiliza os seus autores no uso de conceitos que, afinal de contas, não deviam ser mais do que “tipos ideias” com fins analíticos (em sentido weberiano) em vez de se tornarem “categorias de prática” (no sentido de Bourdieu). Relativizar o uso do conceito de “etnicidade” definir as dimensões que o compõem ou superar a sua utilização são as possibilidades com que teremos que trabalhar no futuro.

---

<sup>523</sup> O que fizémos neste estudo pode e deve considerar-se essencialmente uma conjectura no sentido em que tal é definido por ciências complexas como a Matemática. Conjecturas são fundamentais em Ciência. Representam intuições que guiam a investigação. Uma conjectura bem colocada faz avançar a ciência, não só porque aponta para resultados plausíveis, que, a provarem-se verdadeiros, se tornam basilares, mas também porque nos obriga a desenvolver instrumentos e técnicas novos. De entre as conjecturas célebres, o «último Teorema de Fermat», só foi demonstrado 350 anos depois de esta conjectura ser formulada. Outras perduram, sem se ter a certeza de serem verdadeiras ou falsas, como, por exemplo, a hipótese de Riemann.



---

## Bibliografia

- AA.VV (1989), *Current trends in migration and social mobility of migrants*, Netherland, University of Utrecht.
- Abdelal, R., *et al.* (2001), "Treating identity as a variable: measuring the content, intensity, and contestation of identity", *Paper prepared for presentation at APSA*, August 30 – September 2, San Francisco.
- Abdelal, Rawi (2009), *Measuring identity: a guide for social scientists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Abell, P. e Reyniers, M. (2000), "On the failure of social theory", *British Journal of Sociology*, 51, 4, 739-750.
- Abrahamson, Mark (1996), *Urban enclaves: identity and place in America*, New York, St. Martin's Press.
- Adepoju, A. (s.d.), "Migrantes indocumentados ou irregulares e cooperação Regional em África", *Notícias da OIM, Missão em Portugal da Organização Internacional para as Migrações*.
- Agunias, Dovelyn Rannveig e Newland, Kathleen (2007), *Circular migration and development: trends, policy routes, and ways forward*, Washington, DC, MPI.
- Ahmed, Sara (2003), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Oxford, Berg.
- Ahmed, Sara e Fortier, Anne-Marie (2003), "Re-imagining communities", *International Journal of Cultural Studies*, 6, 3, 251-259.
- Alba, Richard D. (1985), *Ethnicity and race in the U.S.A. : toward the twenty-first century*, London; Boston, Routledge & K. Paul.
- (2000), "Ethnicity". in Edgar F. Borgatta e Rhonda J. V. Montgomery (Eds.), *Encyclopedia of Sociology (Second Edition)*, New York, Macmillan Reference USA 840-852.
- Albarello, L. (1997), *Recolha e tratamentos quantitativos dos dados de inquiridos in Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva Publicações.
- Albrow, Martin (1996), *The global age: state and society beyond modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Alexander, Christopher (1966), *The city as a mechanism for sustaining human contact*, Berkeley, Calif., Univ. of California.
- Alexander, Jeffrey (1988), "Parsons' 'Structure' in American Sociology", *Sociological Theory* 6, 96-102.
- (1984), *The modern reconstruction of classical thought : Talcott Parsons*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1987), "The Centrality of the Classics", in Anthony Giddens e Jonathan H. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 11-57.
- (1989), *Structure and meaning : relinking classical sociology*, New York, Columbia University Press.
- (2008), "Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning", *Environment and Planning D: Society and Space*, 26, 782-794.
- Almada, David Hopffer (2006), *Pela cultura e pela identidade : em defesa da caboverdianidade*, Praia, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Almada, David Hopffer, Silva, Sílvia Soares da e Cunha, Lúcia Carvalheira (1992), *Caboverdianidade & tropicalismo*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
- Almeida, José Maria, Santos Carvalho, Inacio dos e Archives historiques nationales du Cap-Vert (Praia Cape Verde) (1998), *Découverte des îles du Cap-Vert*, Paris & Praia, Sépia & AHN, Archives historiques nationales du Cap-Vert.
- Almeida, Raymond A. (s/d), "Nos ku Nos: A Comunidade Transnacional Caboverdiana".

- Almeida, Raymond A., Meintel, Deirdre e Platzer, Michael K. H. (1978), *Cape Verdeans in America, our story*, [Boston, MA], Tchuba, the American Committee for Cape Verde.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.
- Anjos, J. C. Gomes de (2002), *Intellectuais, literatura e poder em Cabo Verde, Lutas de definição da identidade nacional*, Porto Alegre/Praia, UFRGS/IFCH – INIPC.
- (2003), "Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde", *Estudos Afro-Asiáticos*, 3, 579-596.
- (2004), "A condição de mediador político-cultural em Cabo Verde: intelectuais e diferentes versões da Identidade Nacional", *Etnográfica*, VIII (2), 273-295.
- Anthias, Floya (2001a), The Concept of 'Social Division' and Theorising Social Stratification: Looking at Ethnicity and Class, *Sociology*, 835-854.
- (2001b), "New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'", *Ethnic and Racial Studies*, 24, 4, 619-641.
- Appadurai, Arjun (1988), "Putting hierarchy in its place", *Cultural Anthropology*, 3, 1, 36-49.
- (1990), "Disjuncture and difference in the global cultural economy", in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage, 295-310.
- (1991), "Global ethnoscaapes: Notes and queries for a transnational anthropology", in R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa fe, School of American Research Press, 191-210.
- (1996), *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.
- Appiah, Anthony (1991), "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry*, 17, 2, 336-357.
- (1997) *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- Arborio, A. M. e Fournier, P. (1999), *L'Enquête et ses méthodes. L'Observation directe*, Paris, Nathan.
- Arendt, Hannah (1958), *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Aron, Raymond (1967), *Les Etapes de la pensée sociologique : Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber*, Paris, Gallimard.
- (1991), *As Etapas do pensamento sociológico*, Lisboa, Dom Quixote.
- Avendano, Fausto (1982), *Literatura de Expansão Portuguesa nos Estados Unidos*, Lisboa, Publicações Europa-América.
- Bachelard, Gaston (2002), *The formation of the scientific mind : a contribution to a psychoanalysis of objective knowledge*, Manchester, Clinamen.
- Baez, Benjamin (2002), "Confidentiality in qualitative research: reflections on secrets, power and agency", *Qualitative Research*, 2, 1, 35-58.
- Baganha, Maria (1995), "Unbroken Links: Portuguese Emigration to the USA", in Robin Cohen (ed.), *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge, Cambridge University Press, 91-96.
- Baganha, Maria I., Marques, José Carlos e Fonseca, Graça (2000), *Is an Ethclass Emerging in Europe? The Portuguese Case*, Lisboa, Luso American Development Foundation.
- Baganha, Maria I., Marques, José Carlos e Góis, Pedro (2002), "O Sector da Construção Civil e Obras Públicas em Portugal: 1990-2000", *Oficina do CES*, 173.
- Baganha, Maria Ioannis (1990), *Portuguese Emigration to the United States, 1820-1930*, New York e London, Garland Publishing.
- Baganha, Maria Ioannis Benis (1991), "Social mobility of Portuguese immigrants in the United States at the turn of the nineteenth century", *International Migration Review*, 25, 277-302.

- Baganha, Maria Ioannis e Góis, Pedro (1998/1999), "Migrações internacionais de e para Portugal: o que sabemos e para onde vamos?", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 229-280.
- Balan, Jorge (1988), *Immigration policies, community networks, and the development of a migratory system in the Southern Cone*, Buenos Aires, CEDES.
- Bandilla, W., Bosnjak, M. e Altdorfer, P. (2003), "Survey administration effects? A comparison of web-based and traditional written self-administered surveys using the ISSP Environment Module", *Social Science Computer Review*, 21, 2, 235-243.
- Banks, James A. e Grambs, Jean Dresden (1972), *Black self-concept : implications for education and social science*, New York, McGraw-Hill.
- Banks, Marcus (1996), *Ethnicity : anthropological constructions*, London, Routledge.
- Bannick, Christian John (1917), *Portuguese Immigration to the United States*, Berkeley, University of California.
- Banton, Michael (1983), *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), *Racial consciousness*, London, Longman.
- (1997), *Ethnic and racial consciousness*, London ; New York, Longman.
- (2000), "The idiom of ethnicity", *Ethnic and Migration Studies*, 26, 3, 535-542.
- (2001), "Progress in Ethnic and Racial Studies", *Ethnic and Racial Studies*, 24, 173-194.
- Baptista, Maria Manuel (2001), "O Outro, Globalmente o Mesmo", *II congreso Internacional de Estudios Poscoloniais - Globalización e Nacionalismos*, Universidad de Vigo
- Barbosa, Carlos Elias (2007), "As representações e identidades dos descendentes dos cabo-verdianos no alto da cova da Moura e 6 de Maio", Coimbra, CES/FEUC
- Barbosa, Fernando (2005), *Língua, Discurso e Identidade no Cabo Verde Pós-Colonial, International Conference on Capverdean Migration and Diaspora*, Lisboa.
- Barcelos, Cristiano José de Sena (1904), *Alguns apontamentos sobre as fomes em Cabo Verde desde 1719 a 1904*, Lisboa.
- Barth, Frederik (1966), "Models of Social Organisation", *Occasional Paper no. 23*, London: Royal Anthropological Institute.
- (1969), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, Boston, Little, Brown.
- (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1981), *Process and form in social life*, London ; Boston, Routledge & Kegan Paul.
- (2000a), *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.
- (2000b), "Boundaries and connections", in Anthony P. Cohen (ed.), *Signifying Identities: anthropological perspectives on boundaries and contested values*, London and New York, Routledge, 17-36.
- (2003), "Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade", in H. Vermeulen e C. Govers (eds.), *Antropologia da Etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries*, Lisboa, fim de Século, 19-44.
- Barth, Frederik, Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne (1995), *Théories de l'ethnicité. Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF.
- Barthes, Roland e Heath, Stephen (1977), *Image, music, text*, London, Fontana.
- Basch, Linda G., Schiller, Nina Glick e Szanton Blanc, Cristina (1994), *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, Luxembourg, Gordon and Breach.
- Batalha, Luís (2004), *The Cape Verdean diaspora in Portugal: colonial subjects in a postcolonial world*, Lanham [Md.], Lexington Books.

- (2008), "Cabo-verdianos em Portugal: "comunidade" e identidade", in Pedro Góis (org.), *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*, Lisboa, ACIDI, IP, 25-36.
- Batalha, Luís e Carling, Jørgen (2008), "Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora", in Luís Batalha e Jørgen Carling (eds.), Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Bauböck, Rainer e ebrary Inc. (2006), "Country analyses", *IMISCOE research*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Bauböck, Rainer, *et al.* (2006), "Comparative analyses", *IMISCOE research*, Amsterdam, NL, Amsterdam University Press.
- Bauböck, Rainer e Faist, Thomas (2010), *Diaspora and transnationalism : concepts, theories and methods*, Amsterdam & Manchester, Amsterdam University Press.
- Bauböck, Rainer, Perchinig, Bernhard e Sievers, Wiebke (2007), *Citizenship policies in the new Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Bauman, Zygmunt (1989), *O mal estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed.
- Baumann, Gerd e Sunier, Thijl (1995), *Post-migration ethnicity: de-essentializing cohesion, commitments and comparison*, Amsterdam, Het Spinhuis Publishers.
- Bebiano, Adriana (1999), "A invenção da raiz. Representações da Nação na ficção portuguesa e irlandesa contemporâneas", *Oficina do CES*, 137.
- Becker, Howard (1985), *Outsiders*, Paris, Ed. Métailé.
- (1997), "The Epistemology of Qualitative Research" (<http://tinyurl.com/5rd6wjx>).
- (2007), *Telling about society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bell, D. (1975), "Ethnicity and Social Change", in N. and Moynihan Glazer, D. (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press,
- Bendix, R. (1967), "Tradition and modernity reconsidered", *Comparative Studies in Society and History*, 9, 3, 292-346.
- Bentley, G. Carter. (1987), "Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1, 24-55.
- Bento, Artur Monteiro (2006), "A construção de identidades na sociedade de informação: o caso dos imigrantes caboverdianos no Rio de Janeiro (1950-1973)", 'Usos do Passado' — XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ, Rio de Janeiro.
- (2009), *Memória, espaço e identidade: a experiência de imigrantes caboverdianos no Rio de Janeiro (1950-1973)*, UNIRIO, PhD.
- Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas (1966), *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, N.Y., Doubleday.
- Bernstein, George (1984a), "Ethnicity: The Search for Characteristics and Context", *Theory into Practice*, 23, 2.
- (1984b), "Ethnicity: The Search for Characteristics and Context Theory into Practice", *Multicultural Education*, 23, 2, 98-103.
- Berry, J. W. (1990), "Acculturation and adaptation: A general framework", *W.H. Holtzman, T.H. Bornemann*, Austin, Texas, Hogg Foundation for Mental Health, 90-102.
- (1997), "Immigration, acculturation and adaptation", *International Journal of Applied Psychology*, 46, 5-34.
- Bertalanffy, Ludwig von (1968), *General system theory : foundations, development, applications*, New York, Braziller.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of culture*, Londres, Routledge.
- Bigman, Laura (1993), *History and hunger in West Africa: food production and entitlement in Guinea-Bissau and Cape Verde*, Westport, Conn., Greenwood Press.
- Billig, M. (1981), *L' internationale Raciste: De la Psychologic à la "Science" des Races*, Paris, Maspero.

- Blackburn, Robin (1972), *Ideology in social science : readings in critical social theory*, London, Fontana/Collins.
- Bloch, Alice e Solomos, John (2010), *Race and ethnicity in the 21st century*, Basingstoke ; New York, Palgrave Macmillan.
- Bloemraad, I. (1999), "Portuguese Immigrants and Citizenship in North America", *Lusotopie*, 5, 103-120.
- Bloemraad, Irene (2006), *Becoming a citizen: incorporating immigrants and refugees in the United States and Canada*, Berkeley, University of California Press.
- Blumer, Herbert (1969), *Symbolic interactionism; perspective and method*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Blumer, Herbert e Bain, Read (1939), *Critiques of research in the social sciences: an appraisal of Thomas and Znaniecki's The Polish peasant in Europe and America*, New York, Social science research council.
- Boas, Franz (1982), *Race, Language and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bommes, Michael e Morawska, Ewa T. (2005), *International migration research : constructions, omissions and the promises of interdisciplinarity*, Aldershot, Ashgate.
- Borges, Marcelo (1997), *Portuguese in Two Worlds: A Historical Study of Migration from Algarve to Argentina*, Rutgers University, Phd.
- Bourdieu, P. e Wacquant, L. (2007), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity.
- Bourdieu, Pierre (1962a), *The Algerians*, Boston, Beacon Press.
- (1962b), "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, Abril (reprinted in Pierre Bourdieu, *The Ball of Bachelors*, Chicago: University of Chicago Press, 2004). 32-136.
- (1977a), *Outline of a theory of practice*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.
- (1977b), *Reproduction in education, society and culture*, London, Sage Publications.
- (1979a), *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- (1979b), "Les Trois États du Capital Culturel", *Actes de La Recherche en Sciences sociales*, 30.
- (1980), *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris, Editions de Minuit.
- (1985), "The Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society*, 14, 6, 723-744.
- (1986), "The Forms of Capital", in John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press, 241-258.
- (1987), *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- (1989), *O poder simbólico*, Lisboa, Difel.
- (1990a), *In other words : essays towards a reflexive sociology*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- (1990b), *The logic of practice*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- (1991), "Identity and Representation", in Pierre Bourdieu e John B. Thompson (eds.), *Language and symbolic power*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 220-288.
- (1993a), *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1993b), *Sociology in question*, London, Sage.
- (1996), *The state nobility : elite schools in the field of power*, Cambridge, Polity.
- (1997), *Razões práticas*, Oeiras, Celta.
- (1998a), *O que falar quer dizer*, Lisboa, Difel.
- (1998b), "Vive la Crise!: For Heterodoxy in Social Science", *Theory and Society, (Special Issue on Breaking Boundaries: Social Theory and the Sixties)*, 17, 5, 773-787.
- (2000), *Pascalian meditations*, Cambridge, Polity Press.
- (2002), "Habitus", in J. Hillier e E. Rooksby (eds.), *Habitus: A Sense of Place*, Aldershot, Ashgate, 27-34.
- Bourdieu, Pierre et al. (1999), *The weight of the world : social suffering in contemporary society*, Stanford, Stanford University Press.

- Bourdieu, Pierre e Nice, Richard (1990), *The logic of practice*, Cambridge, Polity.
- Bourdieu, Pierre e Sayad, Adbelmalek (1964), *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loïc J. D. (1992), *An invitation to reflexive sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bracinha-Vieira, A. (1995), "Racismo e teoria", *Ethnologia*, 3/4, 23-38.
- Branquinho, João (sd), "Identidade e Semelhança", <http://tinyurl.com/634zced>.
- Brass, Paul R. (1991), *Ethnicity and nationalism : theory and comparison*, New Delhi ; Newbury Park, Calif., Sage Publications.
- Brubaker, Rogers (1996), *Nationalism Refrançed*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002), "Ethnicity without groups", *Archives Européennes de Sociologie*, 43, 2, 163-189.
- (2004), *Ethnicity without groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers e Cooper, Frederick (2000), "Beyond "Identity"", *Theory and Society*, 29, 1, 1-47.
- Bryceson, Deborah Fahy e Vuorela, Ulla (2002), *The transnational family : new European frontiers and global networks*, Oxford; New York, Berg.
- Bulmer, Martin (1984a), *The Chicago school of sociology : institutionalization, diversity, and the rise of sociological research*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1984b), *The Chicago school of sociology: institutionalization, diversity, and the rise of sociological research*, Chicago, University of Chicago Press.
- Burawoy, Michael (2000), *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*, Berkeley, Calif. ; London, University of California Press.
- Burger, Thomas (1977), "Talcott Parsons, the Problem of Order in Society, and the Program of an Analytical Sociology", *American Journal of Sociology*, 83, 2, 320-334.
- Burness, Donald (1996), "Interview with João Rodrigues", *Luso-Brazilian Review*, (Special Issue: Luso-African Literatures), 33, 2, 103-107.
- Cabecinhas, Rosa (2002), *Racismo e Etnicidade em Portugal. Uma análise psicossociológica da homogeneização das minorias*, Dissertação para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Comunicação, U. Minho.
- Cabral, Amílcar (1979), *Unity and struggle: speeches and writings*, New York, Monthly Review Press.
- Cabral, Amílcar (2008), *Documentário*, Ed. Cotovia, Lisboa.
- Cadbury, William (1969 [1.ª ed. 1910]), *Labour in Portuguese West Africa*, New York, Negro Universities Press.
- Cahnman, Werner J. (1973), *Ferdinand Tonnies. A new evaluation*, Leiden,, Brill.
- Cahnman, Werner J. e Heberle, Rudolf (1971), *Ferdinand Tonnies on sociology: pure, applied and empirical: selected writings*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Calhoun, Craig (2001), "Tradition, but Not Mere Inheritance", *Ethnicities*, 1, 9-23.
- Calvert, S. (2002), *Identity construction on the Internet*, London, Praeger Press.
- Canclini, Néstor García (1990), *Culturas híbridas : estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, D.F., Grijalbo : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Carling, Jorgen (2001), *Aspiration and ability in international migration : Cape Verdean experiences of mobility and immobility*, Centre for Development and the Environment, University of Oslo.
- (2002a), Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflections and Cape Verdean experiences, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 5-42.
- (2002b), Quantifying the transnational: Using numbers in research on transnational migration, *Paper presented at the methodology workshop "Possibilities and limitations in transnational migration research"*, Department of Anthropology, Gothenburg University.



- 
- (2002c), Return and reluctance in transnational ties under pressure *Paper presented at the workshop "The dream and reality of coming home: The imaginations, policies, practices and experiences of return migration"*, Institute of Anthropology, University of Copenhagen.
- Carreira, António (1972), *Cabo Verde – Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*, Porto, Imprensa Portuguesa.
- (1977a), *Cabo Verde : classes sociais, estrutura familiar, migrações*, Lisboa, Ulmeiro.
- (1977b), *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*, Lisboa, Universidade Nova.
- (1981), *O tráfico de escravos nos rios de Guiné e ilhas de Cabo Verde (1810-1850) : subsídios para o seu estudo*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural.
- (1982), *The people of the Cape Verde islands : exploitation and emigration*, London, Hamden, Conn., C. Hurst; Archon Books.
- (1984), *Cabo Verde : aspectos sociais, secas e fomes do século XX*, Lisboa, Ulmeiro.
- Carvalho, Alberto (2005), *Sobre Emigração e Diáspora Cabo-Verdianas*, Lisboa, Edições Colibri.
- Carvalho, Mário Vieira de (2009), "A construção do objecto da Sociologia da Música", *Comunicação apresentada a Classe de Letras da Academia de Ciências de Lisboa na sessão de 26 de Março de 2009*.
- Casimiro, Elsa (2008), *Percursos escolares de descendentes de imigrantes de origem cabo-verdiana*, Lisboa, Acidi, IP.
- Castells, Manuel (1983), *The city and the grassroots : a cross-cultural theory of urban social movements*, London, E. Arnold.
- (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwells.
- (2000), *A sociedade em rede*, São Paulo, Paz e Terra.
- (2004a), *The network society : a cross-cultural perspective*, Cheltenham, Edward Elgar.
- (2004b), *The power of identity*, Malden, Mass. ; Oxford, Blackwell.
- (2007), *Mobile communication and society : a global perspective : a project of the Annenberg Research Network on international communication*, Cambridge, Mass; London, England, MIT Press.
- (2009), *Communication power*, Oxford ; New York, Oxford University Press.
- (2010), *End of millennium*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Castro, Donald S. (1991), *The Development and Politics of Argentine Immigration Policy 1852-1914: To Govern is to Populate*, San Francisco.
- Cattarinussi, Bernardo (2000), "Sentiments". in Edgar F. Borgatta e Rhonda J. V. Montgomery (Eds.), *Encyclopedia of Sociology (Second Edition)*, New York, Macmillan Reference USA 840-852.
- Cavacas, F. (1996), "A literatura cabo-verdiana sob o signo da mestiçagem", in Grupo de trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses (ed.), *Escola e os Descobrimentos*, Lisboa, 12-19.
- Cayton, Mary Kupiec e Williams, Peter W. (2001), "Ethnicity and Race". in Mary Kupiec Cayton e Peter W. Williams (Eds.), *Encyclopedia of American Cultural and Intellectual History*, New York, Scribner's Sons.
- Chabal, Patrick (1983), *Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's war*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chabal, Patrick, et al. (2002), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Chaliand, Gérard, Jan, Michel e Rageau, Jean-Pierre (1994), *Atlas historique des migrations*, Paris, Editions du Seuil.
- Chan, Tak Wing e Goldthorpe, John H. (2006), "Class and Status: The Conceptual Distinction and its Empirical Relevance", *Sociology Working Papers*, Dep. of Sociology, University of Oxford, 03.

- Chapin, Frances W. (1989), *Tides of migration: a study of migration decision-making and social progress in São Miguel, Azores*, New York, AMS Press.
- Chapman, M. et al. (1989), *History and Ethnicity*, London, Routledge.
- Choldin, Harvey M. (1973), "Kinship networks in the migration process", *International Migration Review*, 7, 163-176.
- Chun, Allen (2005), "Writing theory Steps toward an ecology of practice", *Anthropological Theory*, 5, 4, 517-543.
- Cidra, Rui (2002), "Ser Real: O Rap na Construção da Identidade na Área Metropolitana de Lisboa", *Ethnologia*, 12-14.
- (2005), "Migração, performance e produção de fonogramas: músicos em viagem entre Cabo Verde e Portugal", *Cape Verdean Migration and Diaspora, Centro de Estudos de Antropologia Social, Lisbon, 6-8 April 2005*, Lisboa
- (2008), "Produzindo a música de Cabo Verde na diáspora: redes transnacionais, world music e múltiplas formações crioulas", in Pedro Góis (ed.), *Comunidade(s) Cabo-Verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*, Lisboa, Acidi, IP, 105-125.
- Clarke, Kamari Maxine e Thomas, Deborah A. (2006), *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*, Durham, NC, Duke University Press.
- Cleary, David (1999), *Race, nationalism and social theory in Brazil: rethinking Gilberto Freyre*, Oxford, University of Oxford. Transnational Communities Programme.
- Cohen, Abner (1974), *Urban ethnicity*, London, Tavistock.
- Cohen, Erik (1977), "Expatriate Communities", *Current Sociology*, 24, 5, 5-90.
- Cohen, Robin (1997a), *Global Diasporas: An Introduction*, London, UCL Press.
- (1997b), Seven Forms of International Migration: A Global Sketch, *Background Paper for the Summer School on Key Issues on Migration Research*.
- Cohen, Robin e Vertovec, Steven (1999), *Migration, diasporas, and transnationalism*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Cohen, Ronald (1978), "Ethnicity: problem and focus in anthropology", *Annual Review Anthropology*, 7, 379-403.
- Cohn, Gabriel (1998), "As diferenças finas: de Simmel a Luhmann", *Rev. Brasileira Ciências Sociais*, 13, 38, (Disponível em <http://tinyurl.com/4nnpfmc>).
- Cohn, Michael e Platzer, Michael (1978), *Black Men of the Sea*, New York, Dodd Mead.
- Collins, Randall e Collins, Randall (1994), *Four sociological traditions*, New York, Oxford University Press.
- Comaroff, J. e Comaroff, J. (1993), "Introduction", in J. Comaroff e J. Comaroff (eds.), *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, xi-xxxviii.
- Connell, John e King, Russell (1999), *Small worlds, global lives: islands and migration*, London, Pinter.
- Connell, R. W. (1997), "Why Is Classical Theory Classical?", *The American Journal of Sociology*, 102, 6, 1511-1557.
- Connerton, Paul (1989), *How societies remember*, Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- (2009), *How modernity forgets*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press.
- Connor, Walker (1978), "A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ...", *Ethnic and Racial Studies*, 1, 4, 379-388.
- Constant, Amelie, Gataullina, Liliya e Zimmermann, Klaus F. (2006), "Ethnosizing Immigrants", *IZA Discussion Paper*, 2040.
- Constant, Amelie, Zimmermann, Klaus F. e Centre for Economic Policy Research (Great Britain) (2007a), *Circular migration: counts of exits and years away from the host country*, London, Centre for Economic Policy Research.

- (2007b), *Measuring ethnic identity and its impact on economic behaviour*, London, Centre for Economic Policy Research.
- Contador, António C. (2001), *Cultura Juvenil Negra em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.
- Contarino, Luciana Sparta (1998), "La comunidad Caboverdeana en la Provincia de Buenos Aires: Una historia ligada a la navegación", *Revista de Historia Bonaerense, Morón*.
- (2007), "La persistencia de las tensiones identitarias Afroeuropeas: el caso de la comunidad de Cabo Verde en la Argentina", *Afroeuropa: Journal of Afro-European Studies*, 1, 1.
- Cordero-Guzmán, Héctor R., Smith, Robert C. e Grosfoguel, Ramón (2001), *Migration, transnationalization, and race in a changing New York*, Philadelphia, Temple University Press.
- Correa, Natalia Otero (2000), *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*, Universidad Nacional de Misiones., Maestria.
- Coulon, Alain (1992), *L'École de Chicago* Paris, Press Universitaire de France.
- Craib, Ian (1984), *Modern social theory: from Parsons to Habermas*, Brighton, Sussex, Wheatsheaf Books : distributed by Harvester.
- Croucher, Sheila L. (2004), *Globalization and belonging: the politics of identity in a changing world*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield.
- Cruz, Manuel Braga da (1989), *Teorias sociológicas. Os fundadores e os clássicos* Lisboa, FCG.
- D'Alessandro, Joe (1983), "Sacramento's Portuguese Heritage, 1849-1983: A Pioneer Community", in Eduardo Mayone Dias (ed.), *Portugueses na America do Norte*, Lisboa, Peregrinação, 73.
- D'Eca, Raul (1980 [1939]), "The Portuguese in the United States", in Carlos E. Cortez (ed.), *In Portuguese Americans and Spanish Americans*, New York, Arno Press, 367.
- Dahrendorf, Ralf (1968), *Essays in the theory of society*, Stanford & London, Stanford University Press, Routledge & Kegan Paul.
- Dashefsky, Arnold (1976), *Ethnic identity in society*, Chicago, Rand McNally.
- Davidson, Basil (1984), "On Revolutionary Nationalism The Legacy of Cabral", *Latin American Perspectives*, 11, 41, 15-42.
- (1986), "On Revolutionary Nationalism The Legacy of Cabral", *Race Class*, XXVII, 21-45.
- (1989), *The fortunate isles: a study in African transformation*, Trenton, N.J., Africa World Press.
- Deaux, K. (1996), "Social identification", in E. T. Higgins e A. W. Kruglanski (eds.), *Social Psychology: Handbook of Basic Principles* New York, Guilford, 777-798.
- DeNora, Tia (2000), *Music in everyday life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2005), "Music and Social Experience", in Mark Jacobs e Nancy Weiss Hanrahan (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Oxford, 147-159.
- Deroche-Gurcel, Lilyane (1997), *Simmel et la modernité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Desrosières, Alain (1993), *La Politique des Grands Nombres. Histoire de la Raison Statistique*, Paris, La Découverte.
- Devoto, Fernando e Benencia, Roberto (2003), *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Dicker, June (1968), *Kinship and ritual kinship among cape verdeans in Providence*, Brown U., MA in Sociology and Anthropology.
- Domínguez, María Eugenia (2004), *O 'afro' entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferenças*, Universidade federal de Santa Catarina, Mestrado em Antropologia Social.
- Du Bois, W. E. B. (1968), *Dusk of dawn : an essay toward an autobiography of a race concept*, New York, Schocken Books.
- (1970), *Black folk: then and now; an essay in the history and sociology of the Negro race*, New York,, Octagon Books.

- Du Bois, W. E. B., Anderson, Elijah e Eaton, Isabel (1996), *The Philadelphia Negro : a social study*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Du Toit, Brian M. (1978), *Ethnicity in modern Africa*, Boulder, Colo., Westview Press.
- Duarte, Dulce (1984), "The Cultural Dimension in the Strategy for National Liberation The Cultural Bases of the Unification Between Cape Verde and Guinea-Bissau", *Latin American Perspectives*, 11, 41, 55-66.
- (1998), *Bilinguismo ou diglossia?: as relações de força entre o crioulo e o português na sociedade cabo-verdiana: ensaios*, Praia, Cabo Verde, Spleen.
- Duarte, Manuel (1999), *Caboverdianidade e africanidade e outros textos*, [Praia], Spleen Edições.
- Dubar, Claude (2006), *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*, Porto, Afrontamento Ed.
- Dumont, Louis (1967), "Caste: a Phenomenon of Social Structure or an Aspect of Indian Culture?", in Anthony de Reuck (ed.), *Caste and Race: Comparative Approaches*, Boston, Little Brown 31.
- Durkheim, Emile (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan.
- (1898), "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de Métaphysique et Morale*, 6, 273-302.
- (1933), *The Division of Labour in Society*, New York, Macmillan.
- (1953), *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Paris, Riviere.
- (1991), *De la division du travail social*, Paris, Quadrige/Puf.
- (1995), *The elementary forms of religious life*, New York, Free Press.
- (1973), *Éducation et sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- (1980 [1ed. 1895]), *As Regras do método sociológico*, Lisboa, Ed. Presença.
- Echeverría, Javier (2003), *Introdução à metodologia da ciência*, Coimbra, Almedina.
- Elias, Norbert (1994), *The civilizing process : The history of manners, and State formation and civilization*, Oxford, Blackwell.
- (2000 (1939)), *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, London, Blackwell.
- Elias, Norbert e Scotson, John Lloyd (1965), *The established and the outsiders : a sociological enquiry into community problems*, London, Cass & Co.
- Elster, J. (1986), *Rational choice*, Oxford, Basil Blackwell.
- Emberling, Geoff (1997), "Ethnicity in Complex Societies: Archaeological Perspectives", *Journal of Archaeological Research*, 5, 4, 295-344.
- Epstein, Gil S., Gang, Ira N. e Centre for Economic Policy Research (Great Britain) (2004), *The influence of others on migration plans*, London, Centre for Economic Policy Research.
- Erel, Umut (2010), "Migrating Cultural Capital: Bourdieu in Migration Studies", *Sociology*, 44, 4, 642-660.
- Eriksen, Thomas H. (1999), Tu dimunn pu vini kreol: The Mauritian creole and the concept of creolization.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and nationalism : anthropological perspectives*, London ; Boulder, Colo., Pluto Press.
- (1998), *Common denominators : ethnicity, nation-building and compromise in Mauritius*, Oxford, Berg.
- Erikson, Erik H. (1993), *Childhood and society*, New York, Norton.
- Erikson, Erik H. e Coles, Robert (2000), *The Erik Erikson reader*, New York, W.W. Norton.
- Esman, Milton J. (1994), *Ethnic politics*, Ithaca, Cornell University Press.
- Espirito, Yen Le (1999), "Disciplines Unbound: Notes on Sociology and Ethnic Studies", *Contemporary Sociology*, 28, 5, 510-514.
- Esteves, João Pissarra (1993), "Niklas Luhmann - Uma apresentação", in N. Luhmann (ed.), *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega,

- Etzkorn, Peter (1964), "Georg Simmel and the Sociology of Music", *Social Forces*, 43, 101.
- Évora, Iolanda (2005), "Italianas em Cabo Verde, cabo-verdianas em Itália, mulheres da diáspora. Migração e repercussões psicossociais", *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora, CEAS, Abril*, Lisboa.
- Faist, Thomas (2000), *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, Oxford, Clarendon Press.
- Falicov, C. J. (2002), "Ambiguous loss: Risk and resilience in Latino families", in M. Suarez-Orozco e M. Paez (eds.), *Latinos: Remaking America*, Berkeley, University of California Press, 274-288.
- Fallers, Lloyd A. (1974), *The social anthropology of the nation-state*, Chicago, Aldine Pub. Co.
- Farelo, Rocio Farelo (1998), *Relaciones etnia-clase: inmigrantes caboverdianos en las minas de Laciara*, Universidad Complutense de Madrid, PhD.
- Farr, Robert M. e Moscovici, Serge (1984), *Social representations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fawcett, James T. (1989), "Networks, linkages, and migration systems", *International Migration Review*, 23, 3, 671-680.
- Fearon, James (1999), *What is identity (as we now use the word)?*, Stanford, Stanford University.
- Featherstone, M. (1997), "Travel, migration and images of social life", in Wang Gungwu (ed.), *Global History and Migrations*, Westview, Boulder, Col.
- Fenton, Steve (1999), *Ethnicity: racism, class and culture*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield.
- (2003), *Ethnicity*, Cambridge, MA, Polity.
- Fernandes, António Teixeira (1996), "Alguns desafios teórico-metodológicos", *Sociologia* 193-212
- Fernandes, Ferreira (2004), *Madeirenses Errantes*, Lisboa, Oficina do Livro.
- Fernandes, Gabriel (2002), *A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós)colonial*, Florianópolis, Editora da UFSC.
- (2004b), "Estratégia", *IEIE*, 20, 1.º semestre.
- (2006), *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, Florianópolis, Brasil; Praia, Cabo Verde, Editora da UFSC; Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Ferrater-Mora, J. (1994), "Diccionario de Filosofía", *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Ariel Referencia
- Ferreira, Manuel (1986), *Claridade*, Lisboa, ALAC.
- Figueiredo, Cândido de (1978 (12.ª edição)), *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa*, Amadora, Livraria Bertrand.
- Finkelman, Paul (1992), *Race, law, and American history, 1700-1990. The African-American experience: an eleven-volume anthology of scholarly articles*, New York, Garland.
- Fitzgerald, David (2002), "Rethinking the 'Local' and 'Transnational': Cross-Border Politics and Hometown Networks in an Immigrant Union", *Working Paper The Center for Comparative Immigration Studies CCIS, University of California, San Diego*, 58.
- Fletcher, Ronald (1971), *The making of sociology: a study of sociological theory. (vol 2 developments)*, London,, Joseph.
- Foddy, W. (1996), *Como Perguntar: Teoria e Prática da Construção de Perguntas em Entrevistas e Questionários*, Oeiras, Celta.
- Foner, Nancy (2001), *Islands in the city: West Indian migration to New York*, Berkeley, University of California Press.
- Fontana, A. e Frey, J.H. (1994), "Interviewing: The Art of Science", in N.K. Denzin e Y.S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, CA, Sage, 361-376.
- Fortes, Corsino (2002), "Eugénio Tavares: um construtor do humanismo cabo-verdiano", <http://www.humanismolatino.online.pt>

- Fortes, Maria Celeste (2005), *Nu ben djobi nós inxada – Viemos procurar a nossa enxada: estudantes cabo-verdianos em Lisboa, (re)construções identitárias*, Universidade Nova de Lisboa, MA.
- Fortuna, Carlos (2001), "Soundscapes: the Sounding City and Urban Social Life", *Oficina do CES*, 161.
- Fortuna, Carlos (org.) (1997), *Cidade, cultura e globalização*, Oeiras, Celta Ed.
- Fowler, Bridget (2000), *Reading Bourdieu on society and culture*, Oxford, UK ; Malden, MA, USA, Blackwell Publishers/Sociological Review.
- Foy, Colm (1988), *Cape Verde : politics, economics, and society*, London ; New York, Pinter Publishers.
- Fraga, Rosidelma (2009), "Corsino Fortes: Para uma celebração da poesia caboverdiana", *Revista África e Africanidades (www.afriacafricanidades.com)*, 2, 6 - Agosto. 2009.
- França, Luís, et al. (1992), *A Comunidade Cabo-Verdiana em Portugal*, Lisboa, IED.
- Frankfort-Nachmias, Chava e Nachmias, David (2000), *Research Methods in the Social Sciences*, New York, Worth.
- Freeman, Gary e Ögelman, Nedim (1998), "Homeland Citizenship Policies and the Status of Third Country Nationals in the European Union", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24, 4, 769-788.
- Freyre, Gilberto (1975), *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*, Rio de Janeiro, J. Olympio.
- Frigerio, Alejandro (2000), *Cultura negra en el Cono Sur : representaciones en conflicto*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.
- (2002), "Outside the Nation, outside the Diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina", *Sociology of Religion*, 63, 3, 291-315.
- Frigério, Alejandro (2008), "De la "desaparición" de los negros a la "reaparición" de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina", in Gladys Lechini (ed.), *Los estudios afroamericanos y africanos en america latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires,
- Fulcher, J. e Scott, J. (1999), *Sociology*, Oxford, Oxford University Press.
- Gabbert, Wolfgang (2006), "Concepts of Ethnicity", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1, 1, 85-103.
- García Sierra, P. (1998), "Diccionario filosófico", Madrid, Biblioteca de filosofía en español
- García-Álvarez, Ercilia e Lopez-Sintas, Jordi (2002), "Contingency Table: A Two-Way Bridge between Qualitative and Quantitative Methods", *Field Methods*, 14, 3, 270-287.
- Geertz, Clifford (1963a), *Old Societies and New States*, New York, Free Press.
- (1963b), *Peddlers and princes : social change and economic modernization in two indonesian towns*, Chicago ; London, University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest (1998), *Language and solitude : Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gerhardt, Uta (2002), *Talcott Parsons : an intellectual biography*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press.
- Gibau, Gina Sánchez (2005), "Contested Identities: Narratives of Race and Ethnicity in the Cape Verdean Diaspora", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12, 405-438.
- Giddens, Anthony (1971), *Capitalism and modern social theory; an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge Eng., University Press.
- (1984), *The constitution of society : outline of the theory of structuration*, Berkeley, University of California Press.

- (1991), *Modernity and self identity : self and society in the late modern age*, Cambridge, Polity Press in association with Basil Blackwell.
- Giddens, Anthony (Ed.) (1986), *Durkheim on politics and the state*, Cambridge, Polity.
- Gille, Zsuzsa e O'Riain, Sean (2002), "Global Ethnography", *Annual Review of Sociology*, 28, 271-295.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, Verso.
- (1997), *There ain't no Black in the Union Jack*, London, Hutchinson.
- Giménez, Gilberto (2006), "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", *Identidades étnicas*, 1, 1, 129-144.
- Glazer, Nathan, Moynihan, Daniel P. e Schelling, Corinne Saposs (1975), *Ethnicity : theory and experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Glazer, Nathan e Moynihan, Daniel Patrick (1963 [1970]), *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Godin, Christian (1997), *La Totalité. La Totalité Réalisée. Les Sciences*, Seyssel, Édition Champ Vallon.
- Goffman, Erving (1959), *The presentation of self in everyday life*, Garden City, N.Y., Doubleday.
- (1963a), *Stigma : notes on the management of spoiled identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- (1963b), *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, Londres Penguin Books.
- (1968 [1963]), *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, Londres Penguin Books.
- (1969), *The presentation of self in everyday life*, London, Allen Lane, The Penguin Press.
- (1982), *Interaction ritual : essays on face-to-face behaviour*, New York, Pantheon.
- Goffman, Erving, Lemert, Charles C. e Branaman, Ann (1997), *The Goffman reader*, Malden, Mass.; Oxford, Blackwell.
- Góis, Pedro (2000), Do «trabalhador-convidado» ao subempreiteiro: a inserção dos (i)migrantes cabo-verdianos num mercado local de trabalho: a área metropolitana de Lisboa, *artigo apresentado no IV Congresso Português de Sociologia*, Coimbra, [www.aps.pt/cms/docs.../DPR462dcb76e7f00\\_1.PDF](http://www.aps.pt/cms/docs.../DPR462dcb76e7f00_1.PDF).
- (2002), *A Emigração Cabo-Verdiana para (e na) Europa e a sua inserção em mercados de trabalho locais: Lisboa, Milão, Roterdão*, Universidade de Coimbra, Dissertação de Mestrado, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.
- (2004), *A construção secular de uma identidade transnacional: a cabo-verdianidade do (ou no) mundo cabo-verdiano (projecto de tese)*, Universidade de Coimbra, Phd.
- (2005), "Low intensity transnationalism: The Cape Verdian Case", *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien / Vienna Journal of African Studies, Stichproben*, 8, 255-276.
- (2006), *Emigração Cabo-Verdiana para (e na) Europa e a sua Inserção em Mercados de Trabalho Locais: Lisboa, Milão e Roterdão*, Lisboa, ACIME.
- (2008), *Comunidade(s) Cabo-Verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*, Lisboa, Acidi, IP.
- Góis, Pedro e Marques, José Carlos (2006), "Portugal as a semiperipheral country in the global migration system", *"Lusophone Migration"*, Georgetown University em Washington DC
- (2007), *Estudo Prospectivo Sobre Imigrantes Qualificados em Portugal*, Lisboa, ACIDI, I.P.
- Gomes, Isabel (1999), *Estudo de Caracterização da Comunidade Cabo-verdiana Residente em Portugal*, Lisboa, Lisboa, Embaixada de Cabo Verde.
- Gomes, Maria (2008), *Pápia, Lé y Skrebe na Skóla Kauberdiannu. A Emergência de Práticas Identitárias*, Universidade Aberta, PhD.
- Gonsalves, Georgette (1999), "Cape Verdean Bilingual Education, the Boston Experience since 1973", *Cimboa (General Consulate of Cape Verde, Boston, E.U.A.)*, 7, 3, 18-22.
- Gordon, Milton M. (1964), *Assimilation in American life: the role of race, religion, and national origins*, New York, Oxford University Press.
- Gossett, Thomas F. (1965), *The History of an Idea in America*, New York, Schocken.

- Grassi, Marzia (2003), *Rabidantes: Comércio Espontâneo Transnacional em Cabo Verde*, Lisbon e Praia, ICS/Spleen.
- (2005), "Gender, ethnicity and economic issues in contemporary Cape Verdean migratory movement", *WP5-05*, ICS.
- Greenfield, S. M. (1985), "Barbadians in the Amazon and Cape Verdeans in New England : contrasts in adaptations and relations with homelands", *Ethnic and Racial Studies*, 8, 2, 209-232.
- Greenfield, Sidney M. (1976), " In Search of Social Identity: Strategies of Ethnic Identity Management Amongst Capeverdeans in Southeastern Massachusetts", *Luso-Brazilian Review* 13, 1, 3-17.
- Guarnizo, Luis E.; Portes, Alejandro; Haller, William (2002), *From Assimilation to Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants*.
- Guibernau, Monserrat e Rex, John (1997), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, Polity Press.
- Guimarães, José (2005), "O nativismo em Eugénio Tavares", [http://www.eugeniotavares.org/docs/pt/noticias/nativismo\\_eugenio\\_tavares.html](http://www.eugeniotavares.org/docs/pt/noticias/nativismo_eugenio_tavares.html)
- Guth, Suzie e Abbott, Andrew Delano (2008), *Modernité de Robert Ezra Park : les concepts de l'école de Chicago*, Paris, Harmattan.
- Haggard, Dixie Ray (2010), *African Americans in the nineteenth century : people and perspectives*, Santa Barbara, Calif., ABC-CLIO.
- Halbwachs, Maurice (1994 [1925]), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF.
- Halbwachs, Maurice e Coser, Lewis A. (1992), *On collective memory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hall, Stuart (1992), "The question of cultural identity", in Stuart Hall, D. Held e T. McGrew (eds.), *Modernity and its futures* Cambridge, Polity Press, 273-316.
- (1997), *A identidade cultural na pós modernidade*, Rio de Janeiro, DP & A Ed.
- (2003), *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Hall, Ronald E. e Livingston, Jonathan (2003) "Psychological colonization: the eurocentrism of Sociology vis-à-vis Race", *Current Sociology*, 51 (6), 637-648.
- Halter, Marilyn (1993), *Between Race and Ethnicity. Cape Verdean American Immigrants, 1860-1965*, Urbana and Chicago., University of Illinois Press,.
- (2000), *Shopping for identity : the marketing of ethnicity*, New York, Schocken Books.
- (2005), "Cape Verdean Kaleidoscope: Permutations of Cultural Identity and Patterns of Socioeconomic Incorporation in the U. S. Then and Now", *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*, CEAS, Lisboa, 6-8 april
- (2009), "Cape Verdean-American Story with Marilyn Halter" [<http://tinyurl.com/63rahfo>].
- Halter, Marylin (2006), "Etnicidade, Marketing e Empreendedorismo: Entrevista com Marilyn Halter.", *RAE. Revista de Administração de Empresas*, 46, 109-115.
- Hamilton, Russell G. (1999), "A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial", *Via atlântica*, 3, 12-23.
- Handleman, Don (1977), "The organisation of ethnicity", *Ethnic Groups*, 1, 187-200.
- Hannerz, Ulf (1992), *Cultural complexity : studies in the social organization of meaning*, New York, Columbia University Press.
- (1996a), *Transnational connections : culture, people, places*, London and New York, Routledge.
- (2000), *Flows, boundaries and hybrids : keywords in transnational anthropology*, Oxford, University of Oxford. Transnational Communities Programme.
- Harden, B. Garrick e Carley, Robert (2009), *Co-opting culture : culture and power in sociology and cultural studies*, Lanham, MD ; Plymouth, Lexington Books.



- Harder, Ronald James (1990), "Between two worlds a case study in capitalism and migration in the central Azores", Ann Arbor, Mich., University Microfilms International.
- Hargreaves, Alec G. e Leaman, Jeremy (1995), *Racism, ethnicity and politics in contemporary Europe*, Aldershot, Elgar.
- Haugen, Heidi Østbø e Carling, Jorgen (2005), "On the Edge of the Chinese Diaspora: The Surge of Baihuo Business in an African City", *Ethnic and Racial Studies*, 28, 4, 639-662.
- Haynes MA e BD, Smedley (1999), *The Unequal Burden of Cancer: An Assessment of NIH Research and Programs for Ethnic Minorities and the Medically Underserved*, Washington, DC, National Academy Press.
- Hechter, Michael (1987), *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press.
- Helms, Janet E. (1990), *Black and white racial identity : theory, research, and practice*, Westport, Conn., Greenwood Press.
- (1996), *Toward a methodology for measuring and assessing racial as distinguished from ethnic identity*.
- Hennion, Antoine (1993), *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailie.
- (2003), "Music and Mediation: Toward a New Sociology of Music", in Trevor Herbert e Richard Middleton (eds.), *The Cultural Study of Music: a critical introduction*, New York, Routledge, 80-91.
- Herder, Johann Gottfried (1827), *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris,, F.G. Levrault.
- (1968), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Samtliche werke*, Hidesheim, Olms.
- Herzog, Tamar (2003), *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven & London, Yale University Press.
- Hillier, Jean e Rooksby, Emma (2002), *Habitus : a sense of place*, Aldershot, Ashgate.
- Hinchman, Lewis P. e Hinchman, Sandra (1997), *Memory, identity, community : the idea of narrative in the human sciences*, Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Hirsch, Irene (2008), "Melville e os portugueses", *XI Congresso Internacional da ABRALIC Tessituras, Interações, Convergências*, 13 a 17 de julho de 2008 USP – São Paulo, Brasil
- Hirschfeld, Lawrence A. (1996), *Race in the making : cognition, culture, and the child's construction of human kinds*, Cambridge, Mass.; London, England, MIT Press.
- Hogg, Michael e Abrams, Dominic (1988), *Social identifications: a social psychology of intergroup relations and group processes*, London; New York, Routledge.
- Holland, J. L. e Christian, L. M. (2009), "The influence of topic interest and interactive probing on responses to open-ended questions in web surveys", *Social Science Computer Review*, 27, 2, 196-212.
- Holton, Kimberly DaCosta e Klimt, Andrea (2009), *Fashioning Ethnic Culture: Portuguese-American Communities along the Eastern Seaboard*, Dartmouth, University of Massachusetts.
- Hoover, Kenneth R. (2004), *The future of identity : centennial reflections on the legacy of Erik Erikson*, Lanham, Md., Lexington Books.
- Horowitz, Donald L. (1985), *Ethnic groups in conflict*, Berkeley, University of California Press.
- Hughes, E.C. e Mac Gill, Hughes H. (1952), *Where people meet. Racial and ethnic frontiers*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers.
- Hughes, Everett C. e Coser, Lewis A. (1994), *On work, race, and the sociological imagination*, Chicago ; London, University of Chicago Press.
- Hughey, Michael W. (1998), *New tribalism : the resurgence of race and ethnicity*, London, Macmillan Publishers.
- Hutchinson, John e Smith, Anthony D. (1994), *Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.

- (1996), *Ethnicity*, Oxford ; New York, Oxford University Press.
- Hutnik, N. (1991), *Ethnic minority identity : a social psychological perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Hutnik, N., et al. (1985), *Ethnic minority identity : the case of second generation south Asians in Britain*.
- Hutnik, Nimmi (1985), "Aspects of Identity in a Multi-ethnic Society", *New Community*, 12, 2, 298-309.
- Huxley, Julian e Haddon, A. C. (1935), *We Europeans: A survey of 'Racial' Problems*, London, Cape.
- Isaacs, Harold (1975a), "Basic Group Identity: The Idols of the Tribe", in Nathan Glazer e Daniel Patrick Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Ma, Harvard University Press,
- Isaacs, Harold Robert (1975b), *Idols of the tribe : group identity and political change*, New York, Harper & Row.
- Isajiw, Wsevolod (1974), "Definitions of ethnicity", *ethnicity*, 1, 111.
- (1999), *Ethnic diversity in the global society. Towards an Understanding*, Toronto, Thompson Educational Publishing, INC.
- Isajiw, Wsevolod W., Colalillo, Giuliana e Makabe, Tomoko (1981), *Ethnic identity retention*, Toronto, Centre for Urban and Community Studies University of Toronto.
- Isajiw, Wsevolod W. e Makabe, Tomoko (1982), *Socialization as a factor in ethnic identity retention*, Toronto, Centre for Urban and Community Studies University of Toronto.
- Itzigsohn, José (2000), *Developing poverty : the state, labor market deregulation, and the informal economy in Costa Rica and the Dominican Republic*, University Park, Penn., Pennsylvania State University Press.
- Jackson, J. W. (2002), "Intergroup attitudes as a function of different dimensions of group identification and perceived intergroup conflict", *Self and Identity*, 1, 11-33.
- Jackson, Peter e Smith, Susan (1981), *Social interaction and ethnic segregation*, London ; New York, Academic Press.
- Jenkins, Richard (1992), *Pierre Bourdieu*, London, Routledge.
- (1997), *Rethinking ethnicity : arguments and explorations*, London ; Thousand Oaks, California, Sage.
- (2004), *Social identity*, London ; New York, Routledge.
- Johnson, Malcolm Lewis, et al. (2005), *The Cambridge handbook of age and ageing*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.
- Jornal-Combate (1974), "Os Cabo-verdeanos em Portugal", 5, Julho.
- Juteau, Danielle (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Kammeyer, K. C. e Roth, J. A. (1971), "Coding responses to open-ended questions", *Sociological Methodology*, 3, 60-78.
- Kennedy, Paul e Roudometof, Victor (2001), "Communities Across Borders under Globalising Conditions: New Immigrants and Transnational Cultures", *WPTC-01-17, Transnational Communities Programme, Oxford*.
- Kilminster, R. e Mennell, S. (2003), "Norbert Elias", in G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*, Oxford, Blackwell, 178-206.
- Kinnear, Paul R. e Gray, Colin D. (2010), *PASW statistics 17 made simple*, Hove, Psychology Press.
- Klandermans, Bert e Johnston, Hank (1995), *Social movements and culture*, Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.
- Kleidermacher, Gisele (sd), "El espectro Afro en nuestro país", [www.hebohistorico.com.ar/.../Ponencia%20Kleidermacher.doc](http://www.hebohistorico.com.ar/.../Ponencia%20Kleidermacher.doc) consultado em 30.03.2006

- Kraniauskas, John (2000), "Hybridity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies", *Nepantla: Views from South*, 1, 1, 111-137.
- Kroeber, Alfred L. e Parsons, Talcott (1958), "The concept of culture and of social system", *American Sociological Review*, 23, 582-583.
- Laban, Michel (1992), *Cabo Verde: encontro com escritores*, Porto, Fundação Eng. Antônio de Almeida.
- Laguerre, Michel S. (2006), *Diaspora, politics, and globalization*, New York, Palgrave Macmillan.
- Lahire, Bernard (1998), *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- Lahitte, Hector e Maffia, Marta (1981), "Presentación estadística y corroboración del cálculo por el tratamiento analítico descriptivo, en un grupo caboverdeano", *Publicaciones Larda*, 10.
- (1983), "Análisis de algunas unidades habitacionales del archipiélago de Cabo Verde (África)", *ACIMCO - Vivienda y Comunidad, La Plata*, 3.
- (1985), "En torno a la cachupa; una comida típica caboverdeana", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*.
- Lamont, Michèle (1999), *The cultural territories of race : Black and White boundaries*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle e Fournier, Marcel (1992), *Cultivating differences : symbolic boundaries and the making of inequality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle e Molnár, V (2001), "How Blacks Use Consumption to Shape Their Collective Identity", *Journal of Consumer Culture*, 1, 31-45.
- Lamont, Michèle e Molnár, Virág (2002), "The Study of Boundaries in the Social Sciences", *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195.
- Lang, George (2007), "Tem morna, tem coladera: as raízes cabo-verdianas da música universal de Cesária Évora", 11, 20, 155-165.
- Laranjeira, Pires (1995), *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta.
- Lash, Scott e Friedman, Jonathan (1991), *Modernity and identity*, Oxford ; Cambridge, Mass, Blackwell.
- Lash, Scott e Urry, John (1994), *Economies of signs and space*, London ; Thousand Oaks, Calif., Sage.
- Lee, Everett S. (1966), A Theory of Migration, *Demography*, 47-57.
- Leibniz, G. W. (1987), *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, Lisboa, INCM.
- Lello e Irmão, & (1993), "Lello Universal. Dicionário Enciclopédico Luso-Brasileiro em 2 volumes", Porto, Lello & Irmão
- Lemay, M. e Elliott, R. (1999), *U.S. Immigration and Naturalization Laws and Issues: a documentary history*, Westport, CT, Greenwood Publishing Group.
- Lessa, Almerindo e Ruffié, Jacques (1957), *Seroantropologia das Ilhas de Cabo Verde : Mesa Redonda sobre o Homem Cabo-Verdiano*, Lisboa, Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar.
- Leung, Linda (2005), *Virtual ethnicity: race, resistance and the World Wide Web*, Aldershot, Ashgate.
- Levine, Donald N. (1989), "Parsons' Structure (And Simmel) Revisited", *Sociological Theory*, 7, 1, 110-117.
- Levitt, Peggy (2001a), Transnational migration: taking stock and future directions, *Global Networks*, 195-216.
- (2001b), *The transnational villagers*, Berkeley, University of California Press.
- Liebkind, K. (2001), "Acculturation. In Intergroup processes", in R. Brown & S. Gaertner (Eds.) (ed.), *Blackwell handbook of social psychology*, Oxford, Blackwell,

- Liebkind, Karmela (1984), *Minority identity and identification processes : a social psychological study : maintenance and reconstruction of ethnolinguistic identity in multiple group allegiance*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- (1989), *New identities in Europe : immigrant ancestry and the ethnic identity of youth*, Aldershot, Gower.
- Lisboa, Associação Cabo-verdiana de (1994), *Cabo-verdianos: sociedade e trabalho*, Lisboa, IEFP.
- Lobban, Richard (1979), *Historical dictionary of the Republics of Guinea-Bissau and Cape Verde*, Metuchen, N.J., Scarecrow Press.
- (1995), *Cape Verde : Crioulo colony to independent nation*, Boulder, Colo., Westview Press.
- Lobban, Richard, Coli, Waltraud Berger e Tidwell, R. (1985), "Patterns of Cape Verdean Migration and Social Association: History through Obituary Analysis", *New England Journal of Black Studies*, 5, 31-45.
- Lobban, Richard e Forrest, Joshua (1988), *Historical dictionary of the Republic of Guinea-Bissau*, Metuchen, N.J., Scarecrow Press.
- Lobban, Richard e Halter, Marilyn (1988), *Historical dictionary of the Republic of Cape Verde*, Metuchen, N.J., Scarecrow Press.
- Lopes, Alexandre Andrade (2005), *Memórias de um povo de emigrantes a trajetória dos cabo-verdianos no estado do Rio de Janeiro*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Graduação em Ciências Sociais.
- Lopes, Diniz e Vala, Jorge (2003), "Percepção e de Racionalização, percepção de etnização e estratégia de relação com a sociedade portuguesa ", in Jorge Vala (et al.) (ed.), *Simetrias e Identidades. Jovens Negros em Portugal*, Lisboa, Celta, 199-217.
- Lopes Filho, João (1981), *Cabo Verde, subsídios para um levantamento cultural*, Lisboa, Plátano Editora.
- (1995), *Cabo Verde, retalhos do quotidiano*, Lisboa, Caminho.
- (sd), "O multiculturalismo e a integração dos filhos dos imigrantes cabo-verdianos", <http://www.cniunicv.cv/>.
- Lopes, Joao Teixeira (1998), *A cidade e a cultura. Um estudo sobre práticas culturais urbanas*, Porto, Afrontamento.
- Lorber, Judith, Farrell, Susan A. e Sociologists for Women in Society. (1991), *The social construction of gender*, Newbury Park ; London, Sage.
- Loude, Jean-Yves (2005), *Lisboa na cidade negra*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Lovell, N. (1998), *Locality and belonging*, London, Routledge.
- Lucassen, Leo (2004), "Is transnationalism compatible with assimilation? Examples from the Western Europe since 1850", *Migrants, Nations and Citizenship*, CRASSH, 5-6 July 2004., University of Cambridge, Cambridge
- Luhmann, Niklas (1982), *The differentiation of society*, New York, Columbia University Press.
- (1990), "Sistema y función", in I. (org). Izuzquiza (ed.), *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona, Ediciones Piados,
- (1993a), "Deconstruction as Second-Order Observing", *New Literary History*, 24, 4, 763-782.
- (1993b), *A improbabilidade da comunicação*, Lisboa, Vega.
- (1993c), *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- (1995), *Social Systems, Writing Science*, Stanford, California, Stanford University Press.
- (2007), *La sociedad de la sociedad*, [México], Herder.
- Luhmann, Niklas e Bednarz, John (1989), *Ecological communication*, Cambridge, Polity Press.
- Luhmann, Niklas e Flores, Amada (1996), *Confianza*, México [etc.], Universidad Iberoamericana [etc.].
- Luhmann, Niklas, Kieserling, André e Elizaincín, Luciano (2007), *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.

- 
- Luhmann, Niklas e Knodt, Eva M. (2000), *Art as a social system*, Stanford (California), Stanford University Press.
- Luhmann, Niklas e Torres Nafarrate, Javier (1998), *Sistemas sociales : lineamientos para una teoría general*, Barcelona [etc], Anthropos [etc].
- Lyman, Stanford (1992), *Militarism, Imperialism, and Racial Accommodation*, Fayetteville, Arkansas, University of Arkansas Press.
- Machado, Fernando Luís (1991), *Etnicidade em Portugal: aproximação ao caso guineense*, ISCTE.
- (1992), "Etnicidade em Portugal: contrastes e politização", *Sociologia, Problemas e práticas* 123-136
- (1994), "Imigração, etnicidade e minorias étnicas em Portugal", *Sociologia, Problemas e Práticas* 187-192
- (2000), *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, ISCTE, Phd.
- (2002), *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta.
- (2009), "Quarenta anos de imigração africana: um balanço", *Ler História, (Emigração e Imigração, n.º especial)*, 56, 135-165.
- Machado, Fernando Luís e Abranches, Maria (2005), "Caminhos limitados de integração social: Trajectórias socioprofissionais de cabo-verdianos e hindus em Portugal", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 48, 67-89.
- Maestes, M. (2000), *Acculturation and ethnic identity measures for Latinos and Asian Americans: Analyses of methodology and psychometrics*, Lincoln, University of Nebraska.
- Maffia, Marta (1986), "La migración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, 25, 203-204.
- (1993), "Los inmigrantes caboverdeanos en la Argentina, una minoria invisible", *Museo*, 1, 40-46.
- (1994), *Algunas consideraciones sobre la familia y la inmigración caboverdeana en la Argentina*, Buenos Aires, Lectorado de Portugués, Instituto Nacional de Enseñanza Superior de Lenguas Vivas Juan Ramón Fernández.
- (1996), *Reflexiones acerca de algunas semejanzas y diferencias entre la migración caboverdeana en Argentina y Portugal. Primera Parte*, Buenos Aires, Lectorado de Portugués, Instituto Nacional de Enseñanza Superior en Lenguas Vivas Juan Ramón Fernández.
- (2000), *Caboverdeanos en la Argentina. Alcances y límites de un proceso de integración*, Buenos Aires, Fundación Novum Millenium, Instituto de Política Exterior.
- (2001), "Acerca de reuniones y fiestas de caboverdeanos en la Argentina", in Dian Picotti (ed.), *El negro en la Argentina. Presencia y Negación*, Buenos Aires, Editores de América Latina.,
- (2003), *Estrategias de inserción de inmigrantes caboverdeanos. Estudio de casos. Cambios y perspectivas en los patrones migratorios internacionales: su impacto en América Latina con especial referencia al Cono Sur*, Buenos Aires, EUDEBA.
- (2004), "La emergencia de una identidad diaspórica entre los caboverdeanos de Argentina", *Global Migration Perspectives, Serie editada por Global Commission On International Migration (GCIM)*, 13.
- (2005), "Migración, identidad y diáspora de caboverdeanos y sus descendientes en Argentina", *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*, Centro de Estudos de Antropologia Social, Lisboa
- (2006), "Dimensiones diaspóricas de la comunidad caboverdiana en La Argentina", in Leticia Maronese (comp.) (ed.), *Temas de Patrimonio Cultural 16. Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 255-280.

- (2008), "Cape Verdeans in Argentina", in L. Batalha e Jørgen Carling (eds.), *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*, Amsterdam, Amsterdam University Press,
- Maffia, Marta e Ceirano, Virginia (2005), "Estrategias políticas y de reconocimiento en la comunidad caboverdeana de argentina", *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre Africa y Medio Oriente*, 3, 4.
- Maffia, Marta M. (s.d.), *Alcances y límites del proceso de integración de los caboverdeanos en Argentina*, Universidad Nacional de La Plata, Conicet.
- Maines, David R. (2001), *The faultline of consciousness: a view of interactionism in sociology*, New York, A. de Gruyter.
- Makinwa-Adebusoye, Paulina (1992), "The West African Migration System", in Mary M et al. Kritz (ed.), *International Migration Systems – A Global Approach*, Clarendon Press, Oxford, 63-79.
- Malešević, Sinisa (2004a), *The Sociology of Ethnicity*, London, Sage.
- Malešević, Siniša (2004b), "'Divine Ethnies" and "Sacred Nations": Anthony D. Smith and the neo-Durkhemian Theory of Nationalism", *Nationalism and Ethnic Politics*, 10, 4, 561-593.
- Malešević, Siniša e Haugaard, Mark (2002), *Making sense of collectivity: ethnicity, nationalism, and globalisation*, London ; Sterling, Va., Pluto Press.
- Malheiros, Jorge Macaísta (2001), *Arquipélagos migratórios: transnacionalismo e inovação*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa (policopiado). Dissertação de Doutoramento em Geografia Humana.
- Malik, K. (1996), *The meaning of Race. Race, History and Culture in Western Society*, Houndsmills, MacMillan.
- Malkki, L. (1992), "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees", *Cultural Anthropology*, 7, 1, 22-44.
- Malloy, Mary (1990), *African Americans in the maritime trades: a guide to resources in New England*, The Kendall Whaling Museum Sharon, Massachusetts..
- Mannheim, Karl (1952), *Essays on the sociology of knowledge*, London, Routledge.
- Marcelino, Jonathan da Silva (2007), "Redes Sociais e Identidade: um estudo de caso da imigração cabo-verdeana para o Estado do Rio de Janeiro", Rio de Janeiro.
- Marchbank, Jen e Letherby, Gayle (2007), *Introduction to gender: social science perspectives*, Harlow, Prentice Hall.
- Marger, M. N. e Obermiller, P. J. (1987), "Emergent Ethnicity Among Internal Migrants", *Ethnic Groups*, 7, 1-17.
- Mariano, Gabriel (1991), *Cultura caboverdeana: ensaios*, Lisboa, Vega.
- Marques, José Laranjo (2006), *Os Novos Movimentos Migratórios Portugueses. O Caso da Emigração Portuguesa para a Suíça*, Universidade de Coimbra, Doutoramento.
- Marques, M. Margarida, Santos, Rui e Araújo, Fernanda (2001), "Ariadne's thread. Cape Verdean women in transnational webs", *Global Networks*, 283-306.
- Marques, M., et al. (1999), *Between the Lusophone community and European Integration. Where do immigrants fit in? Immigration and citizenship in Portugal* Lisboa, SociNova, Working Papers n.º 10.
- Marradi, Alberto (1990), "Classification, typology, taxonomy", *Quality & Quantity*, 24, 129-157.
- Martiniello, Marco, Body-Gendrot, Sophie e Centre for Research in Ethnic Relations. (2000), *Minorities in European cities: the dynamics of social integration and social exclusion at the neighbourhood level*, Basingstoke, Macmillan.

- Martins, Hermínio (1974), "Time and theory in sociology", in John Rex (ed.), *Approaches to sociology: an introduction to major trends in British sociology*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 246–294.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich (1977), *Collected Works*, London, Laurence and Wishart.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich e Smelser, Neil J. (1973), *On society and social change : with selections by Friedrich Engels*, Chicago, University of Chicago Press.
- Marzot, Marzio, Jesus, Maria de Lourdes e Organização das Mulheres Caboverdeanas em Italia. (1989), *Capo Verde: una storia lunga dieci isole*, Milano, D'Anselmi Editore.
- Mason, D. (1990), "A Rose By Any Other Name ...? Categorisation, Identity and Social Science", *New Community*, 17, 1, 123-133.
- Massart, Guy (2002), *Communication et postmodernité: Approche ethnographique de la pragmatique des identités en Afrique Lusophone (Iles du Cap-Vert et Mozambique)*, Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines - Lyon, Docteur de l'Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines.
- Massey, Douglas S., et al. (1993), "Theories of International Migration: A Review and Appraisal", *Population and Development Review*, 19, 3, 431-466.
- Mateo, Luz Marina (2003), "Os caçadores de heranças, uma aproximação as descendências Caboverdeanas na Argentina", *Olhares de Descendências, organizado pelol Instituto das Comunidades do Ministerio dos Negocios Estrangeiros, Cooperação e Comunidades de Cabo Verde*, Praia
- Mattelart, Armand (1999), *História das teorias da comunicação*, São Paulo, Loyola.
- Matthes, Joachim (1982), *Interactionism in sociology : theoretical basis and methodological implications*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
- Matthews, Fred H. e Park, Robert E. (1977), *Quest for an American sociology : Robert E. Park and the Chicago School*, Montreal; London, McGill-Queen's University Press.
- Maturana, Humberto R. e Varela, Francisco J. (1980), *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*, Dordrecht, Holland; Boston, D. Reidel Pub. Co.
- Mauricio, I. (2001), *Luso cabo-verdeanos: níveis de identidade nacional e étnica e integração social*, ISCTE, MA.
- McKinney, John C. (1966), *Constructive typology and social theory*, New York, Appleton-Century-Crofts.
- McLuhan, Marshall (1964), *Understanding media: the extensions of man*, New York; Scarborough, Ontario, London, New American Library; The New English Library.
- McNay, Lois (1999), "Gender, Habitus and the Field Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity", *Theory, Culture & Society*, 16, 1, 95-117.
- Mead, Margaret (1962), *Male and female: a study of the sexes in a changing world*, Harmondsworth, Penguin.
- Medin, Douglas (1989), "Concepts and conceptual structure", *The American Psychologist*, 44, 1469-1481.
- Meintel, Deirdre (1984), *Race, culture, and Portuguese colonialism in Cabo Verde*, Syracuse, N.Y., Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.
- (2002), "Cape Verdean Transnationalism, Old and New", *Anthropologica*, XLIV, XLIV, 25-42.
- Melville, Herman e Hayford, Harrison (1987), *The Piazza Tales and Other Prose Pieces 1839-1860*, Evanston; Chicago, Northwestern-Newberry Ed.
- Mendes, José Manuel (2001), "O Desafio das Identidades", in Boaventura de Sousa Santos (org.) (ed.), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*, Porto, Edições Afrontamento,
- (2002), "Solidamente ancorados: a dignidade e o reconhecimento como recursos identitários" in APS (org.), *Sociedade portuguesa: passados recentes, futuros próximos. Actas do IV Congresso Português de Sociologia*. Lisboa: APS (edição em CD-ROM).

- Merton, Robert (1972), "Insiders and Outsiders: a chapter in the Sociology of Knowledge", *American Journal of Sociology*, 78, 1, 9.
- Merton, Robert K. (1967), *Social structure*, New York, Free Press.
- Merton, Robert King (1957), *Social theory and social structure*, Glencoe, Ill., Free Press.
- Mik, Ger (1980), "Residential segregation as a social problem: the case of Rotterdam", in John Solomos (ed.), *Migrant Workers in Metropolitan Cities*, Strasbourg, European Science Foundation, 175-201.
- Millet, Olga (2004), *La identidad europea como construcción social compleja: análisis de la borrosidad en el discurso de la identidad europea generado mediante escenarios de futuro*, Universidad de Barcelona, PhD.
- Misra, Bhabagrahi e Preston, James (1978), *Community, self and identity*, The Hague, Chicago, Mouton.
- Modood, T., et al. (1997), *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*, London, Policy Studies Institut.
- Modood, Tariq, Berthoud, Richard e Nazroo, James (2002), "'Race', Racism and Ethnicity: A Response to Ken Smith", *Sociology*, 36, 2, 419-427.
- Moerman, Michael (1965), "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue?", *American Anthropologist*, 67, 5, 1215-1230.
- Moldes-Farelo, Rocio (s.d.), *Inmigrantes Jubilados: La invención del ocio y la fantasía del retorno*, (mimeo).
- Monteiro, César Augusto (1997a), *Comunidade Imigrada Visão Sociológica: O caso da Itália*, Mindelo, Ed. do autor.
- (2003), *Manel d' Novas: Música, Vida, Cabo-verdianidade*, Mindelo, ed. do autor.
- Monteiro, Félix (1997b), *Eugénio Tavares – pelos jornais...* Praia, Instituto Caboverdeano do Livro e do Disco.
- Monteiro, João (1997c), *The Church of the Nazarene in Cape Verde: a Religious Import in a Creole Society*, Drew University, Phd.
- Monteiro Júnior, Júlio (1974), *Os rebelados da Ilha de Santiago, de Cabo Verde : elementos para o estudo socio-religioso de uma comunidade*, [S.l.], Centro de Estudos de Cabo Verde.
- Monteiro, Manuela (1999), "Prefácio", in Félix Monteiro (ed.), *Eugénio Tavares: viagens, tormentas, cartas e postais*, São Vicente, IPC Documentos,
- Morawska, Ewa T. (2003), "Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests", in Christian Joppke e Ewa Morawska (eds.) (eds.), *Toward Assimilation and Citizenship. Immigrants in Liberal Nation-States*, New York, Palgrave Macmillan, 133-176.
- Morgan, Gordon D. (1981), *America without ethnicity*, Port Washington, N.Y., Kennikat Press.
- Morris, C. (1992), "identity", *Academic Press Dictionary of Science and Technology*, Academic Press.
- Mourão, Daniele (2004), *Identidades em trânsito: um estudo sobre o cotidiano de estudantes guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza*, Universidade Federal do Ceará.
- Muñoz, T. (2003), "El Cuestionario como instrumento de investigación/Evaluación", [http://personal.telefonica.terra.es/web/medellinbadajoz/sociologia/EL\\_Cuestionario.pdf](http://personal.telefonica.terra.es/web/medellinbadajoz/sociologia/EL_Cuestionario.pdf)
- Murgin, K. e Solomos, J. (2005), *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Murphy, John W. (1987), "Niklas Luhmann: His Contribution To the Sociology of Religion", *International Sociology*, 2, 2, 205-213.
- Murphy, Raymond (1988), *Social closure: the theory of monopolization and exclusion*, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press.



- Murray, Peter (2005), *Empirical assessments of value orientations in patterns of work*, Sydney, Dept. of Business, Macquarie University.
- Nagel, Joane (1994), "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture", *Social Problems*, 41, 152-176.
- Naro, Nancy Priscilla, Sansi-Roca, Roger e Treece, Dave (2007), *Cultures of the lusophone Black Atlantic*, New York, NY, Palgrave Macmillan.
- Nascimento, Augusto (2003), *O Sul da diáspora. Cabo-verdianos em plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique*, Ed. da Presidência da República de Cabo Verde.
- Nayak, A. (2006), "After race: Ethnography, race and post-race theory", *Ethnic and Racial Studies*, 29, 411-30.
- Nimni, Ephraim (1991), *Marxism and nationalism : theoretical origins of a political crisis*, London, Pluto.
- Norušis, M. J. e SPSS Inc. (2008), *SPSS 16.0 guide to data analysis*, Upper Saddle River, N.J., Prentice Hall.
- Nunes, João Arriscado (1996), "Fronteiras, hibridismo e mediatização: os novos territórios da cultura", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45.
- (1997), "Boundaries, margins and migrants. On paradigm shifts, heterogeneity and culture wars", in Maria Ioannis Baganha (Ed.) (ed.), *Immigration in Southern Europe*, Celta Editora, Oeiras, 89-100.
- (2007), "O habitus e a incorporação, ou os (des)encontros da sociologia e da biologia", in Jose Madureira Pinto e Virgilio Borges Pereira (eds.), *Pierre Bourdieu. A teoria da prática e a construção da Sociologia em Portugal*, Porto, Afrontamento, 171-178.
- Nwankwo, Ifeoma Kiddoe (2005), *Black cosmopolitanism : racial consciousness and transnational identity in the nineteenth-century Americas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Olwig, Karen Fog (1993), *Global culture, island identity: continuity and change in the Afro-Caribbean community of Nevis*, Switzerland [Philadelphia], USA, Harwood Academic Publishers.
- Oommen, T. K. (1997), *Citizenship, nationality and ethnicity : reconciling competing identities*, Cambridge, Polity Press.
- Oppenheimer, Gerald M. (2001), "Paradigm Lost: Race, Ethnicity, and the Search for a New Population Taxonomy", *American Journal of Public Health*, 91, 7, 1049-1055.
- Paes, Vanderléia (sd), "Philippe Poutignat : Uma Proposta de Reflexão sobre as Teorias da Etnicidade", <http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/248-of6-st3.pdf>
- Pais, José Machado (org.) (1999) *Traços e Riscos de Vida*, Âmbar, Porto.
- Painter, J. (2000), "Pierre Bourdieu", in M. Crang e N. Thrift (eds.), *Thinking Space*, London, Routledge, 239–259.
- Pang, Ching Lin (2000), *Negotiating identity in contemporary Japan : the case of kikokushijo*, London, Kegan Paul International.
- Pap, Leo (1981), *The Portuguese-Americans*, Boston, Twayne Publishers.
- Papastergiadis, Nikos (2000), *The turbulence of migration : globalization, deterritorialization and hybridity*, Malden, MA, Polity Press.
- Pareto, Vilfredo (1916), *Trattato di sociologia generale*, Firenze, G. Barbèra.
- (1963 (1. ed. 1923)), *The mind and society. A Treatise on General Sociology*, New York, Dover.
- Park, Robert E. (1913), "Racial Assimilation in Secondary Groups", *American Sociological Review*, VIII, 66-83.
- (1928), "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, 33, 881-893.
- (1950), *Race and Culture*, New York, Free Press.
- Park, Robert E. e Burgess, E. W. (1969), *Introduction to the science of sociology, including the original index to basic sociological concepts*, Chicago, University of Chicago Press.

- 
- Park, Robert E., Burgess, E. W. e McKenzie, Roderick Duncan (1967), *The city*, Chicago, University of Chicago Press.
- Park, Robert E. e Miller, Herbert Adolphus (1921), *Old world traits transplanted*, New York ; London, Harper.
- Park, Robert Ezra e Turner, Ralph H. (1967), *On social control and collective behavior : selected papers*, Chicago ; London, University of Chicago Press.
- Parkin, D. (1992), "Ritual as spatial direction and bodily division", in D. de Cuppet (ed.), *Understanding rituals*, London & New York, Routledge, 11-25.
- Parkin, F. (1981), *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, London, Tavistock.
- Parsons, Talcott (1934-35), "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", *Internaiional Journal of Ethics*, 45, 3, 282-316.
- (1949), "The social structure of the family", in R. N. Anshen (ed.), *The Family, Its Functions and Destiny*, New York, Harper,
- (1951), *The social system*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1960), *Structure and process in modern societies*, New York London, Free Press; Collier Macmillan.
- (1964), *The social system*, New York, London, Free Press, Collier Macmillan.
- (1965), *Theories of society : foundations of modern sociological theory*, New York London, Free Press; Collier Macmillan.
- (1966), *Societies : evolutionary and comparative perspectives*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- (196), *The structure of social action*, New york, Free Press..
- (1971), *The system of modern societies*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- (1973), "Culture and social system revisited", in L. Schnieder e C. Bonjean (eds.), *The idea of culture in the social sciences*, Cambridge, CUP,
- (1975), "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity", in Nathan Glazer, Daniel P. Moynihan e Corinne Saposs Schelling (eds.), *Ethnicity : theory and experience*, Cambridge, Mass ; London, Harvard University Press, 53-83.
- (1977a), *Social systems and the evolution of action theory*, New York London, Free Press; Collier Macmillan.
- (1977b), "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity", in Talcott Parsons (ed.), *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, Free Press, 381-404.
- (1979), *The social system*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Parsons, Talcott e Bales, Robert Freed (1955), *Family, socialization and interaction process*, Glencoe, Ill, Free Press.
- Parsons, Talcott e Shils, Edward (1951), *Toward a general theory of action*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Parsons, Talcott e Toby, Jackson (1977), *The evolution of societies*, Englewood Cliff, N.J, Prentice-Hall.
- Patterson, O. (1977), *Ethnic chauvinism: The reactionary impulse*, New York, Stein and Day.
- Patton, Michael Quinn (1990), *Qualitative evaluation and research methods*, Newbury Park, Calif., Sage Publications.
- Paula, J. C. M. (2005), *De terra-longe à Pasárgada: a supressão utópica. In: Manuel Bandeira e Claridade: confluências literárias entre o Modernismo brasileiro e o caboverdiano*, Universidade de São Paulo, Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.
- Peixeira, Luís Manuel de Sousa (2003), *Da mestiçagem à caboverdianidade: registos de uma sociocultura*, Lisboa, Edições Colibri.
- Peixoto, João (2002a), "Os mercados da imigração: modos de incorporação laboral e problemas de regulação dos imigrantes estrangeiros em Portugal", *Imigração e*

- 
- Mercado de Trabalho*, Cadernos Sociedade e Trabalho II, Lisboa, MSST/DEPP, 57-68.
- (2002b), "Strong market and weak state: the case of foreign immigration in Portugal", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3), 483-497.
- (2004), *As Teorias Explicativas das Migrações: Teorias Micro e Macro-Sociológicas*, Lisboa, Socius Working Papers.
- Aristides Pereira (2002) Guiné Bissau e Cabo Verde, uma luta um partido, dois países, ed. notícias, Lisboa.
- Pereira, Daniel (1998), "A Cultura caboverdiana no processo de integração das comunidades emigradas", *Cultura*, 2, 77-83.
- Petersen, William, Novak, Michael e Gleason, Philip (1982), *Concepts of ethnicity*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- Peterson, R. A. (1994), "Culture studies through the production perspective: progress and prospects", in D. Crane (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Oxford, Blackwell, 163-189.
- Philpott, Thomas Lee (1978), *The slum and the ghetto : neighborhood deterioration and middle-class reform, Chicago, 1880-1930*, New York, Oxford University Press.
- (1991), *The slum and the ghetto : immigrants, Blacks, and reformers in Chicago, 1880-1930*, Belmont, Calif., Wadsworth Pub. Co.
- Pieterse, Alex L. (2005), "The relationship between perceptions of racism, life stress, racial identity, and psychological functioning in Black men: An exploratory investigation" [<http://www.lib.umi.com/dissertations/fullcit/3182978>].
- Pina, Marcy de (2009), "Cape Verdean-American Story with Marcy de Pina" [<http://www.afropop.org/multi/interview/ID/148/Cape+Verdean-American+Story+with+Marilyn+Halter/>].
- Piore, Michael J. (1979), *Birds of passage. Migrant labor and industrial societies*, Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- Pires, Rui Pena (1987), *Os Retornados. Um Estudo Sociográfico*, Lisboa, IED.
- (1998a), "A imigração", *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 197-213.
- (1998b), "O regresso das colónias", in Francisco Betencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.) (eds.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 182-192.
- (2003), *Migrações e integração. Teoria e aplicações à sociedade*, Lisboa, Celta Ed.
- Pires-Hester, Laura J. (1984), *A Study of Cape Verdean-American Ethnic Development: The Emergence of Bilateral Diaspora Ethnicity and its Impact in a Southeastern New England Locality*, Columbia University., Phd.
- Plummer, Kenneth (1997), *The Chicago school: critical assessments*, London ; New York, Routledge.
- Pohjola, A. (1991), "Social Networks - Help or Hindrance to the migrant", *International Migration*, 29 (1), 435-444.
- Pollini, Gabriele (2000), "Social Belonging". in Edgar F. Borgatta e Rhonda J. V. Montgomery (Eds.), *Encyclopedia of Sociology (Second Edition)*, New York, Macmillan Reference USA 2630-2637
- Popkin, Eric (1997), "Guatemalan Mayan Migration to Los Angeles: Constructing Transnational Linkages in the Context of the Settlement Process", *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, 267-290.
- Popper, Karl (1967), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.
- (2003), *Conjecturas e Refutações* Coimbra.
- Popper, Karl R. (1979), *Objective knowledge : an evolutionary approach*, Oxford, Clarendon Press.

- 
- Portes, Alejandro (1995a), "Children of Immigrants: Segmented Assimilation and its Determinants", in Alejandro Portes (ed.), *The Economic Sociology of Immigration*, New York, Russell Sage Foundation 249-280,
- (1995b), *The economic sociology of immigration: essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship*, New York, Russell Sage Foundation.
- (1997a), *Divergent Destinies: Immigration, the Second Generation, and the Rise of Transnational Communities*, Working Papers, 1.
- (1997b), *Globalization from below: the rise of transnational communities*, Oxford, University of Oxford Transnational Communities [Programme].
- (1998), Social capital: its origins and applications in modern sociology, *American Review of Sociology*, 1-24.
- (1999), *Migrações internacionais: origens, tipos e modos de incorporação*, Oeiras, Celta.
- (2000), "Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea", *Sociologia Problemas e Práticas*, 33, 133-158.
- Portes, Alejandro, DeWind, Josh e Center for Migration Studies (U.S.) (2007), *Rethinking migration : new theoretical and emperical perspectives*, New York ; Oxford, Berghahn.
- Portes, Alejandro, et al. (2006), *Repensando las migraciones: nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México, D.F. Zacatecas, México, Secretaría de Gobernación Miguel Ángel Porrúa; Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Portes, Alejandro e Dore y Cabral, Carlos (1996), *Ciudades del Caribe en el umbral del nuevo siglo*, Baltimore, Md.
- Portes, Alejandro, Guarnizo, Luis e Landolt, Patricia (1999a), *The study of transnationalism : pitfalls and promise of an emergent research field*.
- (1999b), *Transnational communities*, London, Routledge.
- (2003), *La Globalización desde abajo : transnacionalismo inmigrante y desarrollo : la experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, FLACSO-México : M. A. Porrúa.
- Portes, Alejandro e Jensen, Leif (1992), "Disproving the Enclave Hypothesis", *American Sociological Review*, 57, 418-420.
- Portes, Alejandro e Rumbaut, Rubén G. (1996), *Immigrant America : a portrait*, Berkeley, University of California Press.
- Portes, Alejandro e Walton, John (1981), *Labor, class, and the international system*, New York, Academic Press.
- Portes, Alejandro e Zhou, Min (1993), "The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, ????, 530-574.
- Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1998), *Teorias da Etnicidade*, São Paulo, UNESP.
- Pries, Ludger (2000), *New transnational social spaces : international migration and transnational companies in the early 21st century*, London & New York, Routledge.
- Punch, M. (1994), "Politics and Ethics in Qualitative Research", in N.K. Denzin e Y.S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, CA, Sage, 83-97.
- Quint, Nicolas (2000), *Le cap-verdien: origines et devenir d'une langue métisse*, Paris, L'Harmattan.
- (2005), "Línguas crioulas num contexto de globalização o Caboverdiano: uma língua mundial", *Apia*, 15, 17-31.
- Quivy, Raymond e Campenhoudt, Luc Van (1992), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva.
- Ragin, Charles C. (1994), *Constructing social research : the unity and diversity of method*, Thousand Oaks, Calif., Pine Forge Press.

- Ramírez, A. (2004), "La inmigración olvidada. Los afroportugueses en Punta Alta", *El Rosaleño. Punta Alta*, Julio, 9-12.
- Ramos, R. M. Moura (1976), "Nacionalidade e descolonização. Algumas reflexões a propósito do decreto-lei n.º 308-A/75, de 24 de Junho", *Revista de Direito e Economia*, 2, 331-362.
- Ravenstein, E. G. (1885), The Laws of Migration, *Journal of the Statistical Society*, 167-227.
- Reis, Daniel e Neves, Fernando Paulouro (1979), *A Guerra da Mina e os Mineiros da Panasqueira*, Lisboa, a regra do jogo ed.
- Rex, John (1983), *Race relations in sociological theory*, Londres Routledge e Kegan Paul.
- (1986a), *Raça e etnia*, Lisboa, Estampa.
- (1986b), *Race and ethnicity*, Milton Keynes, Open University Press.
- (1996), *Ethnic minorities in the modern nation state : working papers in the theory of multiculturalism and political integration*, Basingstoke, Macmillan in association with Centre for Research in Ethnic Relations University of Warwick.
- Rex, John, *et al.* (1987), *Immigrant associations in Europe*, Aldershot, Hants, England ; Brookfield, Vt., Gower.
- Rex, John e Mason, David (1986), *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Richmond, Anthony H. (1988), *Immigration and ethnic conflict*, London, MacMillan Press.
- Robinson, Vaughan, Peach, Ceri e Smith, Susan (1981), *Ethnic segregation in cities*, London, Croom Helm.
- Rocha, Carlos Alberto (2006), "Colectividad Caboverdiana Primera comunidad africana organizada en la República Argentina", in Leticia Maronese (ed.), *Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*, Buenos Aires, Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 283-303.
- Rocha-Trindade, Maria Beatriz *et al.* (1995), *Sociologia das migrações*, Lisboa, Universidad Aberta.
- Rodrigues, Fernando (2002), *Política da Língua e Identidade Nacional no Cabo Verde Pós-Colonial: uma abordagem antropológica da construção do crioulo e da "lusofonia"*, Rodrigues, Fernando (2002) *Política da Língua e Identidade Nacional no Cabo Verde Pós-Colonial: uma abordagem antropológica da construção do crioulo e da "lusofonia"*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, ISCTE, Lisboa. , MA Antropologia.
- Rogers, Francis M. (1980), "Cape Verdeans", *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press
- Rollins, Joan H. (1981), *Hidden minorities: the persistence of ethnicity in American life*, Washington, D.C., University Press of America.
- Ross, J. A. (1980), "The mobilization of collective identity: An analytical overview", in J.A. Ross, *et al.* (eds.), *The mobilization of collective identity: Comparative perspectives*, Lanham, MD, University Press of America,
- Rudmin, Floyd W. (2003), "Critical History of the Acculturation Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization", *Review of General Psychology*, 7, 1, 3-37.
- Ruggie, John G. (1993), "Territoriality and Beyond", *International Organisation*, 47, 1, 139-174.
- Ruiz, Manuel Ángel (2002), "Visiones de la etnicidad", *REIS*, 98/02, 79-106.
- Rutherford, Jonathan (1990), *Identity: community, culture, difference*, London, Lawrence & Wishart.
- Saint-Maurice, Ana de (1993), "Cabo-verdianos residentes em Portugal - imagens a preto e branco", in Maria I. Baganha Maria Beatriz Nizza e Silva, *et al.* (orgs.) (ed.), *Emigração / Imigração em Portugal. Actas do 'Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal (séc. XIX-XX)'*, Lisboa, Fragmentos, pp.392-406,

- 
- (1994), *Reconstrução das identidades no processo de emigração: a população caboverdiana residente em Portugal*, ISCTE, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Doutoramento.
- (1997), *Identidades Reconstruídas: Cabo-verdianos em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.
- Saint-Maurice, Ana de et al. (1989), "Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal", *Revista Internacional de Estudos Africanos* 203-226
- Sanchez, Gina (1998), "Between Kriolu and Merkanu: Capeverdean Diaspora Identities", *Cimboa, Revista Cabo-Verdeana de Letras, Artes e Estudos*, 5, 5, 22-25.
- (1997), "The Politics of Cape Verdean Identity", *Transforming Anthropology*, 6, 1 & 2, 54-71.
- (1999), *Diasporic (trans)formations: race, culture and the politics of Cape Verdean Identity* U. of Texas at Austin, PhD.
- Santos, Boaventura de Sousa (1987), *Um discurso sobre as ciências*, Porto, Ed. Afrontamento.
- (1993), "Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38.
- (1995), *Toward a new common sense*, New York, Routledge.
- (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência.*, Porto, Afrontamento.
- (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Afrontamento.
- (2006), "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e inter-identidade", in Boaventura de Sousa Santos (ed.), *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, Porto, Afrontamento, 211-255.
- Santos, Maria Emília Madeira e Silva, António Correia (1995), *História Geral de Cabo Verde*, Lisboa & Praia, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde.
- Sardinha, João (2001), *Preservar a Identidade: Integração da Comunidade Caboverdiana na Área Metropolitana de Lisboa*, FCSH/UNL, Dissertação de Mestrado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- (2004), "Collective Identity, Ethnicity and Ethnic Groups: Theoretical concepts and debate", Paris, I Annual IMISCOE Conference - Cluster C7 - Interethnic Relations, Identity, Representation and Discrimination Workshop, Coimbra, Portugal.
- Sasaki, Elisa Massae e Assis, Gláucia de Oliveira (2000), "Teorias das Migrações Internacionais", *XII Encontro Nacional da ABEP 2000 GT de Migração, Sessão 3 – A migração internacional no final do século*, Caxambu, BR
- Sassen, Saskia (1995), "Immigration and local labour markets", in Alejandro Portes (ed.), *The Economic Sociology of Immigration*, New York, Russell Sage,
- (1996), *Losing control? : sovereignty in an age of globalization*, New York, Columbia University Press.
- Saussure, Ferdinand de, et al. (1974), *Course in general linguistics*, London, Fontana.
- Savage, M. (2000), *Class Analysis and Social Transformation*, Milton Keynes, Open University Press.
- Schermerhorn, R. A. (1978), *Comparative ethnic relations: a framework for theory and research*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schiller, Nina Glick (2009), "A Global perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism", *Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper, University of Oxford*, WP-09-67.
- Schiller, Nina Glick, Basch, Linda e Blanc, Cristina Szanton (1995), "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, 68, 1, 48-63.
- Schiller, Nina Glick, Basch, Linda e Blanc-Szanton, Cristina (1992a), "Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and research Questions", in Nina Glick

- Schiller, Basch, Linda e Blanc-Szanton, Cristina (ed.), *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York, Annals of the New York Academy of Science,
- (1992b), "Transnationalism: A new Analytical Framework for Understanding Migration", in Nina Glick Schiller, Basch, Linda e Blanc-Szanton, Cristina (ed.), *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York, Annals of the New York Academy of Science,
- Schiller, Nina Glick, et al. (1992c), *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences.
- Schiller, Nina Glick e Fouron, Georges Eugene (2001), *Georges woke up laughing : long-distance nationalism and the search for home*, Durham N.C. ; London, Duke University Press.
- Schmitz, P. G. (1998), "Is Berry's model of acculturation useful in understanding individual and group differences of acculturative behavior?", *Paper presented at the 14th Congress of the Inter- national Association of Cross-Cultural Psychology*, , Bellingham, WA.
- Seidl, David (2004), "Luhmann's theory of autopoietic social systems", *Ludwig-Maximilians-Universität München, Munich School of Management, Munchner betriebswirtschaftliche Beiträge*, Munich Business Research.
- Semedo, Manuel Brito (2006), *Cabo Verde: A Construção da Identidade Nacional — Análise da Imprensa entre 1877 e 1975*, Praia, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Setton, Maria (2002), "A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea", *Revista Brasileira de Educação*, 20, 60-70.
- Sewell, W. Jr (1992), "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation", *American Journal of Sociology*, 98, 1, 1-29.
- Shapiro, Ian, et al. (1997), *Ethnicity and group rights*, New York ; London, New York University Press.
- Sieber, Timothy (2005), "Popular Music and Cultural Identity in the Cape Verdean Post-Colonial Diaspora", *Etnográfica*, IX, 123-148.
- Silva, António Correia e (2004), *Combates pela história*, Praia, Spleen Edições.
- (sd), "Para uma arqueologia da ideia de Independência Nacional", Praia 7
- Silva, Augusto Santos e Pinto, José Madureira (1986), *Metodologia das ciências sociais*, Porto, Afrontamento.
- Silva, Filinto Elísio Correia e, et al. (2005), *Cabo Verde : 30 anos de cultura, 1975-2005*, Praia, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Silva, Luiz (2006), "Os Exílios na Literatura Caboverdiana", *Latitudes*, 27 - Setembro, 23-30.
- Simmel, Georg (1898), "The Persistence of Social Groups", *American Journal of Sociology*, 3, 5, 662-698.
- (1902), "The Number of Members as Determining the Sociological Form of the Group", *American Journal of Sociology*, 8, 1-46  
158-196.
- (1909), "The Problem of sociology", *American Journal of Sociology*, 15, 3, 289-320.
- (1910), "How is society possible?", *American Journal of Sociology*, 16, 3, 372-391.
- (1955), *Conflict and the Web of Group Affiliations*, New york, Free Press.
- (1968), *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesammelte Werke 2)*, Berlin, Duncker und Humblot.
- (1978), *The philosophy of money*, London ; Boston, Routledge & Kegan Paul.
- (1983), *Simmel*, São Paulo, Ática.
- (1986), *El individuo y la libertad*, Barcelona, Peninsula.
- (1997), "A metrópole e a vida do espírito", in Carlos Fortuna (org.) (ed.), *Cidade, cultura e globalização*, Oeiras, Celta Ed., 31-43.
- (1999 (1.<sup>a</sup> ed 1908)), *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*, Paris, PUF.
- (2003), *Le Conflit*, Belval, Editions Circé.
- ((1986) [1908]), "Digresión sobre el extranjero", *Sociología*, 2, Madrid, Alianza Ed.

- 
- ((2004 [1908]), "O estrangeiro", in Georg Simmel (ed.), *Fidelidade e Gratidão e Outros Textos*, Lisboa, Relógio d'Água, 133-142.
- Simon, Patrick (1998a), "Classements scientifiques et identités ethniques", <http://www-census.ined.fr/debat/Contributions/Avant-Fevrier-1999/Simon-1.html>, Paris 10
- (1998b), "Nationalité et origine dans la statistique française : les catégories ambiguës", *Population*, 53, 3, 541-567.
- Smith, Michael e Guarnizo, Luis (1999), *Transnationalism from Below*, New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- Smith, Anthony D. (1972), *Theories of nationalism*, New York ; London, Harper Torchbooks.
- (1986), *The ethnic origins of nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1992), *Ethnicity and nationalism*, Leiden ; New York, E.J. Brill.
- (1995), *Nations and nationalism in a global era*, Cambridge, Polity.
- (1997), *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva.
- (1998a), *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*, New York, Routledge.
- (2000), *The nation in history: historiographical debates about ethnicity and nationalism*, Cambridge, Polity Press.
- (2001), *Nationalism : theory, ideology, history*, Malden, Mass., Polity Press.
- Smith, Kenneth (2002), "Some Critical Observations on the Use of the Concept of 'Ethnicity' in Modood et al., *Ethnic Minorities in Britain*", *Sociology*, 36, 399-417.
- Smith, Michael P. e Bender, Thomas (2001), *City and nation: rethinking place and identity*, New Brunswick, [N.J.], Transaction Publishers.
- Smith, Michael P. e Guarnizo, Luis (1998a), *Transnationalism from below*, New Brunswick, N.J. ; London, Transaction Publishers.
- Smith, Michael P., Guarnizo, Luis E. (1998b), The Locations of Transnationalism, *Comparative Urban and Community Research*, 3-31.
- Sobral, José Manuel (2005), "Pierre Bourdieu e o estudo da identidade nacional ", *W/P6 05*, Lisboa, ICS,
- Sollors, Werner (1989), *The Invention of ethnicity*, New York, Oxford University Press.
- (1996), *Theories of ethnicity: a classical reader*, Basingstoke, Macmillan.
- Song, Miri (2003), *Choosing ethnic identity*, Cambridge, Polity Press.
- Sousa, José Maria de e Capeverdean American Federation. (1973), *Hora di bai: mornas e coladeiras de Cabo Verde*, East Providence, R.I., Edição de "Capeverdean American Federation".
- Sparta, Luciana L. Contarino (1996), "El espacio atlántico como escenario del proceso de formación de la comunidad cabo-verdeana en la Argentina", *RIHA*, 287-295.
- Stackpole, E. (1972), *The Sea-Hunters: The New England Whalers During Two Centuries*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Stensvold, Anne (1999), "A wave of conversion: protestantism in Cape Verde", *Religion*, 29, 337-346.
- Stern, Stephen e Cicala, John Allan (1991), *Creative ethnicity : symbols and strategies of contemporary ethnic life*, Logan, Utah, Utah State University Press.
- Stone, John (1977), *Race, ethnicity, and social change : readings in the sociology of race and ethnic relations*, North Scituate, Mass, Duxbury Press.
- Stonequist, Everett V. (1937), *The marginal man: a study in personality and culture conflict*, New York, Chicago etc., C. Scribner's sons.
- Swartz, David (1997), *Culture & power : the sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press.
- Swidler, Ann (1986), Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Review*, 273-286.



- 
- Tajfel, Henri (1978), *Differentiation between social groups: studies in the social psychology of intergroup relations*, London ; New York, Published in cooperation with European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press.
- (1982), *Social identity and intergroup relations*, Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- (1996), *Social groups and identities: developing the legacy*, Oxford, Butterworth Heinemann.
- Tan, K. L., et al. (2009), "Enabling Quantitative Data Analysis Through e-Infrastructure", *Social Research Methodology*, 27, 4, 539-552.
- Tashakkori, Abbas e Teddlie, Charles (1998), *Mixed methodology: combining qualitative and quantitative approaches*, Thousand Oaks, Calif. ; London, Sage.
- (2003), *Handbook of mixed methods in social & behavioral research*, Thousand Oaks, Calif. ; London, SAGE Publications.
- Tavares, Eugénio (1969), *Mornas – cantigas crioulas*, Luanda, Liga dos Amigos de Cabo Verde.
- Teddlie, Charles e Tashakkori, Abbas (2009), *Foundations of mixed methods research : integrating quantitative and qualitative approaches in the social and behavioral sciences*, Thousand Oaks ; London, Sage.
- Tedesco, João Carlos (2007), "Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade", *Ciências Sociais Unisinos*, 43, 1, 57-67.
- Temple, Bogusia e Young, Alys (2004), "Qualitative Research and Translation Dilemmas", *Qualitative Research*, 4, 161-178.
- Temudo, Marina Padrão (1998), *Inovação e mudança em sociedades rurais africanas: gestão de recursos naturais, saber local e instituições de desenvolvimento induzido: estudo de caso na Guiné-Bissau*, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Agronomia., PhD.
- TeSelle, Sallie (1974), *The rediscovery of ethnicity*, New York, Harper & Row.
- Thomas, William I. e Znanieki, Florian (1918-1920), *The Polish Peasant in Europe and America*, Boston, Gorham.
- Thompson, Kenneth (2005), *The early sociology of race and ethnicity*, London ; New York, Routledge.
- Thompson, Kenneth e Wallis, Wilson D. (2003), *The early sociology of culture*, London, Routledge.
- Thompson, Richard H. (1989), *Theories of ethnicity: a critical appraisal*, New York, Greenwood Press.
- Tilly, Charles (2004), "Social Boundary Mechanisms", *Philosophy of the Social Sciences*, 34, 2, 211-236.
- (2005), *Identities, boundaries, and social ties*, Boulder, Colo., Paradigm Publishers.
- Timas, Ligia Barbosa (2003), *Vivencia Na Merca: Etnografia sobre a comunidade de caboverdianos em Boston*, Universidade de Brasília, Dissertação de Graduação apresentada ao Curso de Graduação em Antropologia Social.
- Tocqueville, Alexis de (1959), *The European revolution & correspondence with Gobineau*, Garden City, NJ, Doubleday/Anchor Books.
- Tolentino, A., Rocha, C. M. e Tolentino, N. (2008), *A importância e o impacto das remessas dos imigrantes em Portugal no desenvolvimento de Cabo Verde*, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- Tolentino, Corsino (2006), *Universidade e transformação social nos pequenos estados em desenvolvimento: o caso de Cabo Verde*, Lisboa, PhD.
- Tölölyan, Kachig (1991), "The nation state and its others: In Lieu of a Preface", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, 1, 3-7.
- Tölölyan, Khachig (1996), Rethinking diaspora(s): stateless power in the transnational moment, *Diaspora*, 3-36.

- Tönnies, Ferdinand (1955 [1887 1ªed.]), *Community and Society [Gemeinschaft und Gesellschaft]*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Torpey, John C. (2000), *The invention of the passport : surveillance, citizenship and the state*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Torrinha, Francisco (1937 (6.ª edição)), *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa para os estudantes e para o povo. ortográfico, prosódico e morfológico*, Porto, Livraria Simões Lopes.
- Tracy, Olive G. (1958), *The Nations and the Isles: A Study of Missionary Work of the Church of the Nazarene in the Nations - Israel, Jordan, Syria, Lebanon, Italy - and the Isles - the Cape Verde Islands*, Kansas City, MO, Nazarene Publishing House.
- Tuler, S., Cuerda, C. e Maffia, M. (2001), "Expresiones musicales de la cultura caboverdeana. Una aproximación al conocimiento de la especie musical morna", in Dina Picotti (ed.), *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Buenos Aires, Editores de América Latina,
- Turner, B. S. (1988), *Status (Concepts in the Social Sciences Series)*, Milton Keynes, Open University Press.
- Tyack, David (1952), *Cape Verdians in the United States*, Harvard University, Honors thesis.
- Van den Berghe, Pierre L. (1970), *Race and ethnicity; essays in comparative sociology*, New York, Basic Books.
- (1981), *The ethnic phenomenon*, New York, Elsevier.
- Van Hear, Nicholas (1998), *New diasporas : the mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*, London, UCL Press.
- Veiga, Manuel (1982), *Diskrison struktural di lingua kabuverdianu*, [Cape Verde], Institutu Kabuverdianu di Livru.
- Venâncio, José Carlos (1996), *Colonialismo, antropologia e lusofonias : repensando a presença portuguesa nos trópicos*, Lisboa, Vega.
- Vermeulen, Hans e Govers, Cora (1994), *The anthropology of ethnicity: beyond "Ethnic groups and boundaries"*, Amsterdam & Hague, Netherlands, Spinhuis.
- Vertovec, Steven (1999), *Minority associations, networks and public policies : re-assessing relationships*.
- (2004), *Trends and impacts of migrant transnationalism*, Oxford, Centre on Migration Policy & Society.
- (2006), *Diasporas good? Diasporas bad?*, Oxford, Centre on Migration Policy and Society.
- Vertovec, Steven e Cohen, Robin (1999), *Migration, diasporas and transnationalism*, Cheltenham, UK ; Northampton, MA, E. Elgar Pub.
- Vieira, Francine (1998), "La «caboverdianidade» entre mythe et réalité Déconstruction identitaire ou condition minoritaire parmi les migrants capverdiens en Europe", *Lusotopie*, 55-65.
- (2005), "A diáspora caboverdiana : um movimento identitário para a construção de uma comunidade transnacional ?", *Cape Verdean Migration and Diaspora, Centro de Estudos de Antropologia Social, Lisbon, 6-8 April 2005*, Lisboa
- Villar, Diego (2004), "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Frederik Barth", *Mana*, 10, 1, 165-192.
- Virgínio, Teobaldo (1996), "Letras Caboverdianas do Pós-Independência", *Luso-Brazilian Review*, 33, 2 (Special Issue: Luso-African Literatures), 85-90.
- Von Glasersfeld, E. (1987), *The Construction of Knowledge*, Seaside, California, Intersystems Publishers.
- VVAA (1977), "Dicionário de Sinónimos". in Porto Editora (Ed.), Porto, Porto Editora
- Wacquant, Loïc (2006), "Pierre Bourdieu", in Rob Stones (ed.), *Key Contemporary Thinkers*, London e New York, Macmillan,
- Wacquant, Loïc e Bourdieu, Pierre (2000), "The Organic Ethnologist of Algerian Migration", *Ethnography*, 1, 2, 173-182.

- 
- Waldinger, Roger (1997), "Social Capital or Social Closure? Immigrant Networks in the Labor Market", *The Ralph and Goldy Lewis Center for Regional Policy Studies, UC Los Angeles*.
- Waldinger, Roger e Fitzgerald, David (2004), "Transnationalism in Question", *The American Journal of Sociology*, 109, 5, 1177-1195.
- Walker, Robert (1985), *Applied qualitative research*, Aldershot, Hants, England ; Brookfield, Vt., U.S.A., Gower.
- Warner, W. Lloyd e Lund, Paul S. (1941), *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press.
- (1942), *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press.
- Washington, Robert (1993), "Robert E. Park Reconsidered", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 7, 1, 97-107.
- Waters, Mary C. (1990), *Ethnic options: choosing identities in America*, Berkeley, University of California Press.
- (1999), *Black identities : West Indian immigrant dreams and American realities*, New York Cambridge, Mass., Russell Sage Foundation & Harvard University Press.
- Watier, Patrick (2003), *Georg Simmel sociologue*, Belval, Circé/poche.
- Webb, J., Schirato, T. e Danaher, G. (2002), *Understanding Bourdieu.* , Sydney, Allen and Unwin.
- Weber, Max (1952), *Ancient Judaism*, Glencoe, Ill., Free Press.
- (1961), "Ethnic groups", in T. Parsons, *et al.* (eds.), *Theories of Society*, New York, Free Press, 301-309.
- (1967), *The religion of India : the sociology of Hinduism and Buddhism*, New York, London, Free Press; Collier-Macmillan.
- (1968 [1.ed. 1922]), *Economy and society; an outline of interpretive sociology*, New York,, Bedminster Press.
- Weber, Max, Martindale, Don e Neuwirth, Gertrud (1966), *The city*, New York, London, Free Press, Collier-Macmillan.
- Weber, Max, *et al.* (1978), *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, Berkeley ; London, University of California Press.
- Werbner, Pnina e Modood, Tariq (1997), *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London; Atlantic Highlands, N.J., Zed Books.
- Westin, C., *et al.* (2009), *Identity Processes and Dynamics in Multiethnic Europe*, Amsterdam, AUP.
- Westin, Charles (2005), "Diversity, National Identity and Social Cohesion", *AMID Working Paper Series CEIFO*.
- Wierzbicki, Susan K. (2004), *Beyond the immigrant enclave: network change and assimilation*, New York, LFB Scholarly Pub.
- Wimmer, Andreas (1996), "L'heritage de Herder. Nationalisme, migrations et la pratique théorique de l'anthropologie", *Tsantsa. Revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, I, 4-18.
- (1998), *Zurich's Miami : transethnic relations of a transnational community*, Oxford, University of Oxford. Transnational Communities Programme.
- (2007), *How (not) to think about ethnicity in immigrant societies : a boundary making perspective*, Oxford, University of Oxford. Centre on Migration Policy and Society, *Compas Working Papers*, 44, Oxford.
- Wimmer, Andreas e Schiller, Nina Glick (2002), "Methodological nationalism and the study of migration", *Archives Européens de Sociologie*, 53, 2, 217-240.
- Wirth, Louis (1928), *The ghetto*, Chicago, Ill., The University of Chicago Press.
- Wolff, Kurt H. (1950), *The sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill., Free Press.
- Wolforth, Sandra (1978), *The Portuguese in America*, San Francisco, R. & E. Research Associates Inc.

- 
- Wong, Lloyd L. e Satzewich, Vic (2006), *Transnational identities and practices in Canada*, Vancouver, UBC Press.
- Woortmann, E. (2000), "Identidades e memoria entre teuto-brasileiros: os dois lados do Atlântico", *Horizontes Antropológicos*, 6, 14.
- Wright, Erik Olin (2002), "The Shadow of Exploitation in Weber's Class Analysis", *American Sociological Review*, 67, 6, 832-853.
- (2005), *Approaches to class analysis*, Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press.
- Wright, Erin O. (1989), 'Rethinking The Concept of Class Structure'. In *The Debate on Classes. Edited by E. O. Wright and others. London: Verso, 1989.*, London, Verso.
- Yao, Jean Arsène (2002), "Negros en Argentina : integración e identidad", *Amnis - Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, <http://www.univ-brest.fr/amnis/>.
- Yinger, J. Milton (1994), *Ethnicity: source of strength? source of conflict?*, Albany, State University of New York Press.
- Zafirovski, Milan (2001), "Parsons and Sorokin: A Comparison of the Founding of American Sociological Theory Schools", *Journal of Classical Sociology* 2001; 1; 227, 1, 2, 227-256.
- Zernatto, G. (1944), "Nation: the history of a word", *Review of Politics*, 6, 351-366.
- Zimmermann, Laura (2006), *Human capital and ethnic self-identification of migrants*, London, Centre for Economic Policy Research.
- Zimmermann, Laura, et al. (2007), *Ethnic self-identification of first-generation immigrants*, London, Centre for Economic Policy Research.
- Znaniecki, Florian (1919), *Cultural reality*, Chicago, Ill., University of Chicago Press.
- Zolberg, Aristide R. (1967), "Patterns of National Integration", *The Journal of Modern African Studies*, 5, 4, 449-467.
- (1983), "International Migrations in Political Perspective", in M. et al. Kritz (ed.), *Global Trends in Migration*, New York, C.M.S., 3-27.
- (1989), "The next waves: Migration theory for a changing world", *International Migration Review*, 23, 3, 403-430.
- (1999), "Matters of State: Theorizing Immigration Policy", in Philip Kasinitz e Josh DeWind Charles Hirschmann (ed.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, New York, Russel Sage Foundation, 71-93,