

**O IMIGRANTE OESTE-AFRICANO COMO O INDESEJÁVEL?
ACERCA DO PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO EM CABO VERDE**

**THE WEST AFRICAN IMMIGRANT AS UNDESIRABLE? ABOUT
THE PROCESS OF RACIALIZATION IN CAPE VERDE**

EUFÉMIA VICENTE ROCHA¹

RESUMO

O objectivo deste artigo é refletir sobre uma “nova realidade” que a sociedade caboverdiana tem conhecido a partir dos anos 1990 no que diz respeito às migrações, especialmente à presença de imigrantes provenientes da África Ocidental. Para o efeito, recorre-se a um conjunto de histórias, rumores e outros materiais que emergiram sobre esses indivíduos, possibilitando alguns discursos aliados às dinâmicas de identidade, diferença e representação. Trata-se, assim, de um trabalho no qual se discorre a respeito de processos de racialização neste contexto imigratório onde tanto o cabo-verdiano como o imigrante oeste-africano se reconhecem racializados.

Palavras-chave: Imigração. Imigrante oeste-africano. Racialização. Cabo Verde.

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on a “new reality” that the Cape Verdean society has known since the 1990s as regards migration, especially to the presence of immigrants from West Africa. Therefore, we resort to a set of stories, rumors and other materials that have emerged on these subjects allowing some discourses coupled to the dynamics of identity, difference and representation. Thus, it is an essay about the processes of racialization in the immigration context where both the Cape Verdean as the West African immigrant are racialized.

Keywords: Immigration. West African immigrant. Racialization, Cape Verde.

1 Professora do Departamento de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Cabo Verde (UniCV).
E-mail: eufemiavr.cv@gmail.com

INTRODUÇÃO

Recentemente assisti a um burburinho num dos restaurantes da cidade da Praia, capital de Cabo Verde, onde almoçava com uma colega. Isto por si só não interessa. O que captou a minha atenção foi o facto da senhora que é dona, ou pelo menos dirigia o estabelecimento, dizer em voz alta e em direcção às pessoas que ali estavam: “Es gossi di dia es ta bendi, di noti es é *thug*”². Ela referia-se a um indivíduo de um destes países da subregião que momentos antes tinha ali entrado para comprar o seu almoço. Pelo explicado, ele e outros companheiros eram já clientes do restaurante. A Sra. estava insatisfeita e reclamava pela sua desconfiança ou sensação de que eles tentaram passar-lhe a perna nuns cálculos para o pagamento das contas. As vozes proliferaram e as palavras fluíram. As opiniões eram depreciativas em relação aos indivíduos em causa, mas quase que, automaticamente, estenderam-se ao “grupo”, ou seja, aos *mandjakus*³. Uma voz destacou-se: era uma médica da cidade, bem conhecida, que se encontrava a pagar o seu almoço e que, abandonando o espaço, dizia querer lembrar ali que também os caboverdianos outrora emigraram, ainda hoje emigram e passam por situações difíceis com que não ficam satisfeitos; não seria ético tratarmo-los mal. Ela partiu, a poeira assentou. Porém, a conversa continuou entre dois senhores na mesa ao lado da minha. Manifestavam-se, então, afirmando que as condições da emigração dos caboverdianos eram e são diferentes e que não podemos comparar. Igualmente, não podíamos comparar os destinos dos caboverdianos (diga-se, a América e a Europa) com o escolhido por esses imigrantes, isto é, Cabo Verde. Segundo diziam, este país não tem as mínimas condições para recebê-los tanto pela sua pequenez territorial e económica como pelos obstáculos no controlo, institucionais ou de infraestruturas. Foram além: os caboverdianos tinham outros objectivos, metas, trabalharam duro e engajaram-se. E, na verdade, esses imigrantes eram diferentes, malandros,

2 Eles, agora, de dia vendem, à noite são *thugs*.

3 Denominação atribuída aos imigrantes oeste-africanos residentes em Cabo Verde e que carrega um conjunto de traços estigmatizantes.

nada sérios, preguiçosos, tinham outros hábitos e costumes. Resumidamente, diziam “Anós nu ka sima es!”⁴

Nos últimos anos, recorrentemente, tenho ouvido essa frase mesmo quando as ocasiões são menos acaloradas do que aquela. Logo, pus-me a reflectir sobre o que poderia ser esse *Es* bem como o *Anós*, dando continuidade a anteriores reflexões. Até aquele momento, era-lhes permitido ser *mandjaku*, imigrante oeste-africano e *thug*.

Que significado terá essa afirmação para um caboverdiano quando a profere? Mas, também, podemos pensar no significado que terá para um que não seja caboverdiano quando a ouve e que, neste caso, é um imigrante proveniente da África Ocidental. Por outras palavras, o que queremos dizer com ela? Que aspectos entram em jogo quando essa afirmação é invocada? O que lhe dá força?

Em outra pesquisa (ROCHA, 2009), ainda nesta temática, avançou-se que talvez a reacção por parte do caboverdiano pudesse dizer mais sobre os seus próprios medos, receios e fantasias do que propriamente dizer alguma verdade sobre esses imigrantes. Nesta linha, pretendo aqui perceber as possibilidades desses imigrantes de segmentos sociais baixos, ou seja, o que lhes é permitido ser na actual sociedade caboverdiana na sequência dessa afirmação. Para isso, tomo o *mandjaku*, o imigrante oeste-africano, o *thug* e o caboverdiano como discursos que emergem nas dinâmicas de identidade, diferença e representação, debruçando-me sobre os processos de racialização neste contexto imigratório. Para tal, faço uso de materiais diversos recolhidos ao longo destes anos, quais sejam: matérias da imprensa *online*, rumores e histórias que se vulgarizaram, dados de outras pesquisas já terminadas.

4 Nós não somos como eles!

ANÓS NU KA SIMA ES: DISCURSOS QUE ESCANCARAM PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO

O último censo realizado pelo (INE) Instituto Nacional de Estatística, em 2010, dava conta de 14.373 indivíduos estrangeiros residentes, num universo de 491.683, que constituem 2,9% da população. Destes 71,7% provêm do continente africano, onde a maior fatia cabia à CEDEAO⁵ com 61,1%; nos países da comunidade, os bissau-guineenses lideram com 38,6%, seguidos dos senegaleses (11,4%), nigerianos (5,1%), guineenses (3,2%) e outros (2,8%). Passados mais ou menos 4 anos, a mesma instituição publica novas estatísticas, mas desta feita dedicadas especialmente às migrações, Inquérito multi-objectivo contínuo do Instituto Nacional de Estatística (2013). Neste, o número de imigrantes passa para 17.807, o que corresponde a 3,5% da população total residente em Cabo Verde. Deste número, a maior parte concentra-se em determinadas ilhas quais sejam: Santiago, São Vicente, Sal e Boa Vista. Aponta-se, também, que a maior parte dos imigrantes residentes em Cabo Verde são do sexo masculino (64,3%). A maior parte dos imigrantes tem entre 25 e 44 anos (57,9%) e, por conseguinte, dessa percentagem os homens ocupam 62,4%, enquanto que as mulheres reflectem 49,8%. Ainda, sabemos que a maioria dos imigrantes em Cabo Verde são originários do continente africano e, particularmente, da CEDEAO e com realce para os bissau-guineenses.

Entrementes, podemos apontar duas situações a propósito. Por um lado, deduz-se que esses números sejam muito maiores, dado que a imigração ilegal ali não está representada e além de acreditar-se que ela seja significativa, estamos em crer que os imigrantes oeste-africanos ocupam a maior franja. Já, por outro lado, essas estatísticas trouxeram informações muito compiladas, ou seja, não conseguiram desagregar os dados que nos possibilitam reflectir ampla e profundamente sobre

5 Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental.

os diferentes cenários da imigração no arquipélago e, do mesmo modo, sobre a imigração oeste-africana.

E no referente às modernas migrações em Cabo Verde, os imigrantes oeste-africanos ganham visibilidade não só por causa do seu número expressivo, mas principalmente pelas complexidades que as suas atitudes e comportamentos, relações e interações desencadeiam na sociedade caboverdiana, abrindo espaço para novas reflexões a partir da frase que inaugura esta parte do artigo. Assim, “Vivemos num mundo onde a identidade importa. Importa tanto como conceito, teoricamente, bem como enquanto um facto contestado da vida política contemporânea” (GILROY, 2007, p. 301, tradução nossa). Esta afirmação é bastante interessante, dado que o “*Anós nu ka sima es!*” revela o quanto se sente, por um lado, a necessidade de um engajamento activo e, por outro, a escolha que fazemos em identificarmo-nos com uma identidade ou grupo específico e não outros. Agora, devo frisar que em quase uma década de pesquisas com/sobre os imigrantes oeste-africanos a residirem em Cabo Verde, foram constantes as denúncias de um tratamento discriminado aonde as suas representações acerca de como percebem a reação dos caboverdianos face à sua presença continuam a apontar para três situações: a aversão a eles, na condição de estrangeiros, que carrega uma forma de tratar ofensiva, caracterizando a xenofobia; o quanto sentem-se vítimas de um racismo cultural que os homogeneiza como inferiores culturalmente; e a maneira como por meio das interações quotidianas vivenciam a construção de uma ficção de diferença biológica.

Enfrentamos, de forma crescente, um racismo que evita ser reconhecido como tal, porque é capaz de alinhar “raça” com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância das grosseiras ideias de inferioridade e superioridade biológica busca, agora, apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada. Ele constrói e defende uma imagem de cultura nacional – homogénea na sua

branquidade, embora precária e eternamente vulnerável ao ataque dos inimigos internos e externos (GILROY apud HALL, 2005, p. 64).

Ainda que não seja minha intenção fazer uma discussão exaustiva à volta das conceptualizações que têm inundado a sociologia das relações raciais e muito menos entrar nas controvérsias daí decorrentes, menciono que o conceito de racialização⁶, ultimamente, ganhou muita importância nesse campo de estudos. A Fanon foi atribuído o uso do conceito pela primeira vez (MILES, 1989) quando na sua obra *Os condenados da Terra*, publicada em 1961, criticou de forma radical a colonização por meio de um olhar minucioso sobre as estratégias de violência, de subordinação e desumanização que foram lançadas sobre o colonizado e onde empreendeu um debate intensivo sobre a cultura nacional e admitiu a presença de uma lógica ou perspectiva do colonialismo que assentava na racialização do pensamento. Esta construção era responsabilidade dos europeus que, continuamente, fomentaram uma oposição entre a cultura branca e as demais culturas (FANON, 1963).

Desta forma, a racialização do mundo é despoletada a partir da Europa, que insiste em negar as outras culturas, algo que se inscreve no próprio psíquico (e não só) do africano e que revela um conflito identitário e cultural nítido na seguinte colocação: “Esta obrigação histórica na qual se encontraram os homens de cultura africanos, de racializar suas reivindicações, de falar mais da cultura africana que de cultura nacional irá levá-los a um beco sem saída.” (FANON, 1963, p.

6 Barot e Bird (2001) num artigo cujo objetivo é traçar a genealogia do conceito e sua trajetória e demonstrar como os seus significados mudaram com o tempo, chegam ao fim do século XIX e, daí, reconhecem que a sua história é mais longa do que se pensa. Nesta linha, discorrem sobre os debates empreendidos por Arthur Keith e Arnold Toynbee respetivos a racialização e deracialização que animaram a primeira metade do século XX. No respeitante à trajetória contemporânea da racialização, consideram duas vias: uma ocorrida no centro e outra na periferia; a primeira, foi marcada, grandemente, pelos escritos e debates fomentados por Michael Banton e Robert Miles e a segunda, notavelmente, pelos trabalhos de Frantz Fanon.

131, tradução da autora). O certo é que este antilhano marcou e marca essa discussão nas ciências sociais. A violência em ambos os mundos é analisada por ele exaustivamente, justificando os meios violentos para derrubar o colonialismo e, por conseguinte, libertar o colonizado das suas amarras, sujeições, alienações. Então, a violência é a única atitude digna possível. Assim, Fanon desafia a racialização, reclama a resistência, um contraponto à anterior publicação *Pele negra, máscaras brancas*.

Dando continuidade a esse raciocínio, importa-me o que Gilroy (2007, p. 44) chamou de “fascínio da raça”, anotando uma tônica colocada na cultura, podendo esta deslocar a atenção dada anteriormente às certezas enfraquecidas da “raça”. Por isso, uma alusão à mentalidade ou pensamento de campo “constituídas pelos apelos de ‘raça’, nação e diferença étnica, pelos saberes de sangue, de corpos e pelas fantasias de identidade cultural absoluta” (GILROY, 2007, p. 109) agindo via apelos ao valor da pureza étnica e nacional. De imediato, a sua potência biopolítica levanta questões de profilaxia e higiene, “como se o corpo (social) tivesse de se assegurar de sua própria identidade expelindo detritos” (GILROY, 2007, p. 109). Daí, Gilroy trazer o exemplo de que os debates sobre imigração e nacionalidade que têm acalorado a política europeia contemporânea vêm, frequentemente, a entrada de negros, muçulmanos e outros intrusos como uma invasão.

O IMIGRANTE OESTE-AFRICANO

Alguns teóricos falam-nos numa vulnerabilidade dos migrantes como estrutural; esta não é determinada pela sua chance, mas antes pelo seu desenho na ordem internacional global (ARENDDT, 1976; BENHABIB, 2004). E esta é emaranhada por uma ideia fictícia que acaba por ver a migração como problema a ser resolvido ou

controlado. Daí que um dos grandes desafios desse fenómeno sejam as políticas migratórias e a gestão desses fluxos, no qual Cabo Verde mostra importar as suas formas de gerir as migrações e o Estado coloca-se como um “Estado de polícia”, no sentido wacquantiano⁷, de acordo com o modelo Ocidental.

Mudimbe (1988), falando de uma das três principais chaves para explicar as modulações e métodos representativos da organização colonial, mencionou as políticas de domesticar nativos. Hodiernamente, temos imigrantes. Por isso, que política imigratória⁸ senão uma política de domesticar imigrantes? Partindo das ideias desse teórico, talvez o que continuamos a ver hoje é a tentativa de organizar e transformar áreas não europeias em construções europeias, fundamentalmente.

Em tal caso, a história do fenómeno da imigração aliada à função do regulamento que se impõe aos imigrantes apoia-se na ideia de que ela só faz sentido se expor um saldo positivo, ou seja, se trazer “vantagens” e nenhum “custo” (SAYAD, 1998). E o trabalho entra aqui como um factor chave, uma vez que

[...] um imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito. Em virtude desse princípio, um trabalhador imigrante (sendo que trabalhador e imigrante são, neste caso, quase um pleonasma), mesmo se nasce para a vida

7 Embora aqui não se trate de prisão ou gueto, recorro a Löic Wacquant (2009) no sentido de lembrar a necessidade de se ter uma ferramenta ou instrumento para ajudar a controlar (uma população desviante, perigosa...) uma suposta ameaça simbólica e/ou material.

8 Em Peter H. Schuck (2000), avança que a maior contribuição das leis/Direito é fornecer *insights* sobre como as regras legais, instituições, processos e decisões – sua natureza, comportamento, competência, consequências e legitimidade – afectam o movimento de pessoas dentro e através das fronteiras nacionais. Na sequência, a lei acaba por definir os direitos dos indivíduos à propriedade e à actividade económica, participação política, segurança física, identidade religiosa e cultural e relações familiares. O conteúdo e configuração destes direitos extra-imigração ajudam a estruturar o conjunto de oportunidades que as pessoas podem explorar nos seus países de origem. Todavia, a lei não só delinea incentivos e decisões individuais para migrar, mas também os constrange. E hoje, no que diz respeito à imigração, grande parte dos Estados procura limitá-la e impor esses limites através de técnicas legais e extra-legais (SCHUCK, 2000, p. 188-190).

(e para a imigração) na imigração, mesmo se é chamado a trabalhar (como imigrante) durante toda a sua vida no país, mesmo se está destinado a morrer (na imigração), como imigrante, continua sendo um trabalhador definido e tratado como provisório, ou seja, revogável a qualquer momento (SAYAD, 1998, p. 54-55).

O Notícias do Norte, um jornal online cabo-verdiano sediado na Ilha de São Vicente, publicou em julho de 2013 uma matéria intitulada “Africanos no Mindelo”⁹, suportada principalmente em depoimentos de três imigrantes da África Ocidental. Nesta, deu-se atenção ao que se chamou discriminação racial de que são vítimas os imigrantes provindos da subregião a residirem na cidade do Mindelo, da mencionada ilha. Imediatamente, uma onda de comentários despoleta-se dentre os quais destaco dois:

Que discriminação? Eu conheço senegaleses que estão trabalhando na Educação, na saúde e que são profissionais que são acarinhados e respeitados pelos seus colegas e a população em geral. Agora como é que se vai respeitar alguém que está nas ruas e muitas vezes a importunar as pessoas, ou em atividades ilícitas como a droga e outras mais. Estamos a falar de pessoas que passam por comerciantes e que estão dispostos a fazer qualquer coisa para enriquecerem, sem escrúpulos e tentando burlar todos.

Meus senhores o problema não é ser mandjak ou não. Este tipo de emigração Africana não serve Cabo Verde. Um país pobre como Cabo Verde não pode ter africanos desocupados ou envolvidos em esquemas. Esta gente não tem em geral os mesmos hábitos que os nossos pelo menos no Barlavento. Cabo Verde deve selecionar o tipo de emigrantes africanos que quer. Se escancarar as portas é a invasão total e depois no futuro será um problema insolúvel. Quanto menos emigrantes africanos houver melhor se integram.

9 [http://noticiasdonorte.publ.cv/15785/africanos-no-mindelo-do-outro-lado-do-muro-existe-gente-com-
nome/](http://noticiasdonorte.publ.cv/15785/africanos-no-mindelo-do-outro-lado-do-muro-existe-gente-com-nome/)

Destas duas opiniões podemos depreender inúmeros assuntos para debate. Mas, aponto a distância existente entre aqueles imigrantes que exercem actividades profissionais mais qualificadas e os que, maioritariamente, ocupam nichos de trabalho com um baixo *status* social no mercado caboverdiano (FURTADO, 2011), como por exemplo as actividades informais, e são vistos como trabalhadores da ilegalidade. Torna-se, assim, interessante anotar no centro dessas narrativas um discurso de desenvolvimento que traça como necessário um processo de normatização em que a informalidade se repudia por ser vista como anormal.

O MANDJAKU

Na sequência do exposto no item anterior, o *mandjaku* é um desenraizado; sente-se a necessidade de se ter sedentários, fixos, para melhor controlar e disciplinar. Assim, ele é “escorregadio”.

Quero, logo, ponderar um pouco, num primeiro ponto, sobre algumas histórias e rumores que se criaram à volta do *mandjaku* no respeitante à sexualidade e, em decorrência, mirar as relações afetivo-amorosas¹⁰. Num segundo momento, acho pertinente contemplar a religião e a religiosidade popular.

a) Supostamente, devem ter um pénis muito grande (*es é diskonformadu*¹¹) e ser brutos (entenda-se, não têm modos ou não sabem as técnicas do romantismo e da exploração do prazer; quer dizer que é praticado um sexo selvagem e por selvagens, um sexo agressivo, violento) a ponto de prejudicarem a saúde das mulheres caboverdianas, concretamente, podem “escangalhar os seus úteros”, para não falar

10 Em análise feita por José Carlos G. dos Anjos (2005, p. 165), os *mandjakus* são considerados como uma das “três categorias de jovens mais estigmatizados (e, portanto, menos valorados) do mercado matrimonial e sexual cabo-verdiano”.

11 Eles são disconformes.

das tão propaladas condições de higiene, sentido de responsabilidade ou prevenção, que aqueles “não têm” e podem provocar ou transmitir doenças. Aqui, Fanon (2008, p. 142) é bem ilustrativo quando reflete sobre a forma como a negrofobia instala-se no campo da biologia por meio do corpo, isto é, através da corporeidade atinge-se o preto quando “é castrado. O pénis, símbolo da virilidade, é aniquilado, isto é, é negado”. Agora, os *mandjakus* podem ser perigosos, ou já o são previamente, e o medo é alimentado por via tanto do comprimento do pénis como da sua “potência sexual alucinante” (FANON, 2008, p. 138) que não deve sequer entrar em jogo, poder competir e destronar os homens caboverdianos. Para Fanon, o preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado, no domínio sexual. Portanto, ele é visto como um perigo biológico.

Isto posto, surge a possibilidade de comentários sobre a manutenção de uma relação sólida colocada na seguinte fala de uma caboverdiana cujo companheiro é proveniente da Libéria e a união já durava há mais de três anos:

Às vezes acontece... As pessoas não nos vêm na rua para dizer logo: “Essa é mulher de mandjaku”. Mas, há pessoas que dizem... às vezes se alguém perguntar-me: “O teu marido é cabo-verdiano?” E eu responder: “Não, é estrangeiro”. E pergunta: “Estrangeiro de onde?”. Da maneira que falam, vêes que tem discriminação ali; ele diz assim: “Huummm, tu foste arranjar um mandjaku lá da Libéria? Foste tão longe assim...?” Logo, vêes que há discriminação, porque o amor já não está lá mais...

Eles falam, mas eu não deixo... Nem a minha família e nem ninguém. Não deixo. Antes de tu começares, corto logo e não te dou a chance para falares qualquer coisa. Muitos falam que eles não tomam banho, que os mandjakus cheiram a suor...cada um diz da sua maneira...¹²

12 Excerto de entrevista, julho 2012.

O amor não pode estar presente ou existir numa relação entre uma cabo-verdiana e um *mandjaku*. Daí que as anotações acima são fundamentais para percebermos que toda esta lógica identitária e diferenciadora, também, racha ao meio as relações afetivo-amorosas (e a possibilidade de uma nova economia do prazer e desejo?) quando se tratam de pessoas de origens diferentes. Podemos anotar aqui um espaço aberto de diferença que abrange práticas sociais e culturais e os corpos em que habitamos (WOODWARD, 2004). Os géneros são construídos de forma distinta e não só os homens e mulheres de um grupo são distinguidos dos homens e mulheres de outro grupo, mas eles podem ser racializados através da imposição de determinados atributos (BRAH, 1996).

Tanto o género como a sexualidade são racializados. E a contribuição de Fanon (1963, 2008) é indispensável para refletirmos o quanto o processo de racialização constrói os corpos e mentes e faz-nos lembrar velhas teorias raciais.

b) Numa pesquisa já terminada sobre mobilidade e feitiçaria na África Ocidental (ROCHA, 2014), inicialmente foi possível reparar que se associava a presença crescente dos *mandjakus* em Cabo Verde a um aumento do número de casas de *kórda*¹³ e, sequentemente, a um expansivo apego dos caboverdianos a essa “ignorância” para a resolução dos seus problemas e até para a busca de protecção e segurança a vários níveis. A “África” emergia como o lugar natural da feitiçaria, ou seja, esta é própria deste continente. O discurso que se quis exibir, pelo menos, é de um mundo estranho aos naturais destas ilhas ao qual estes passam a ser expostos e introduzidos a partir da comunicação cada vez mais excessiva com esses *métris*¹⁴ a partir dos anos 1990.

13 Casas de feitiço.

14 Mestres, feiticeiros, curandeiros, adivinhos.

O *méstri* é sinónimo de caos, escuridão, atraso; é acusado de ter as costas voltadas para o desenvolvimento. Isto poderá pôr em causa a “harmonia” de Cabo Verde. E uma das medidas para se travar essa desestruturação do país, de acordo com a opinião de um caboverdiano que estranhando o facto de um *mandjaku* estar a distribuir cartões de visita do seu ofício em pleno dia de feira num dos mercados do interior da ilha de Santiago (ele era um *méstri*) diz: “[...] esses imigrantes não trazem nenhum benefício para Cabo Verde. Se eu tivesse poder, os colocaria todos em barcos e mandava-os para as suas terras, limparia Cabo Verde”. (ROCHA, 2012).

No entanto, se prestarmos mais atenção à realidade sociocultural deste país, talvez possamos ver que desde sempre essas crenças e práticas povoaram a consciência e o imaginário do povo das ilhas¹⁵.

Outrossim, o Islão parece estar a incomodar. A sua presença cada vez maior no arquipélago é, sequeiramente, vista como uma propensão para a violência e para o terrorismo, ou antes para que o país seja apanhado nessas teias ou nas suas rotas, isto é, a localização geoestratégica de Cabo Verde na era da globalização serve, também, ao terrorismo. Uma polémica instalou-se à volta da presença destes *mandjakus* e da sua fé (acreditando-se que todos professam a mesma fé), em especial, uma desencadeada no *Liberal Online* por uma notícia intitulada “Blog ‘Cabo Verde Islâmico’ preocupa alguns sectores da sociedade”, a propósito da propagação da religião islâmica, da conversão de caboverdianos e criação do referido blog por Lenine Barbosa ou Abdul Rachid, filho de um deputado do PAICV (CABO..., 2012). Os comentários foram de várias ordens e muito interessantes

15 Os historiadores tentando compreender a formação da sociedade crioula no arquipélago levaram em conta o peso da religião. Daí que reconhecem que uma parcela considerável da população tinha ao seu dispor dois caminhos para o sagrado, isto é, para além do padre católico, representante da religião oficial dos reinóis, também estava presente o “feiticeiro”, sacerdote/médico africano, jabacouce não reconhecido pelas autoridades coloniais. (CABRAL et al., 2012).

(alguns em crioulo, traduzidos pela autora): “Mandem-nos para Guantanamo”; “Islão não é religião, mas sim terror”; “Stopemos a hemorragia, antes de chegar a gangrena”; “Cabo Verde não precisa de gente dessa laia e é altura de se fazer um referendo sobre a nossa permanência nessa CEDEAO, nessa organização da nossa desgraça [...]”; “[...] se não acabarmos com esta invasão islâmica a raça crioula desaparecerá em Cabo Verde seremos mais um país islâmico desta costa oeste africana [...]”; “[...] Muçulmanos é para fazer como Hitler fez aos Judeus: mandar-lhes uma bomba e acabar com todos eles”; “[...] O nosso Deus não tem nada a ver com o vosso Diabo terrorista. Para já, todos os muçulmanos saiam da minha terra! Ainda por cima eles são os maiores praticantes de magia negra confirmado no mundo (coisa do Diabo e não de Deus)”.

No meio da confusão de opiniões, o criador do blog retruca: “Agradeço a *Liberal Online* pela PUBLICIDADE do meu blog. Os filhos dos que mais detestam o islão serão Muçulmanos. Cada casa neste planeta terá um Muçulmano. ABELHA TA XINTA NA FLOR. MOSKA TA XINTA NA PÚPÚ.”¹⁶

Estes comentários analisados à primeira vista mostram uma discussão partidarizada, ou seja, gira à volta dos partidos políticos e suas decisões directamente associadas à integração de Cabo Verde na subregião enquanto estiveram no poder, bem como a acolhida de uma peculiaridade caboverdiana cuja significância é superior comparativamente a outras afirmações identitárias. Daí atravessada por uma incorporação da biologia, da raça e da cultura.

O *THUG*¹⁷

16 A abelha pouso nas flores, a mosca pouso nas fezes (tradução da autora).

17 Termo importado dos *guettos* norte-americanos. Jeffries (2011, p. 87) aponta que, desde meados dos anos 1990, os atos de rap bem-sucedidos comercialmente adotaram o termo *thug* (bandido) como uma afirmação não apologética/sem remorso de suas experiências enquanto homens negros, marginalizados, ultrajados pelos grupos dominantes norte-americanos, e que se socializaram nos guetos deprimidos

No imaginário que depois se transporta para o senso comum, este é, basicamente, um deambulador noturno bem como diurno, um desgarrado, um transgressor e perturbador da morabeza. Precisamente, é aquele que conhece o mundo da instabilidade e do crime e habita nas periferias.

O *mandjaku*, o imigrante oeste-africano, vem engrossar os bairros “periféricos” dos centros urbanos caboverdianos, espaços estes que não têm uma boa imagem muito por conta do facto de acolherem grande parte da população jovem no desemprego, ou seja, como é da opinião de Redy Lima, estudioso da juventude, os desfilados¹⁸, o que não quer dizer que são jovens que se encontram desligados do social, mas antes que se constituem em novos compostos sociais abrindo uma acção de colectivização à margem das convenções sociais¹⁹.

Os bairros onde habitam são vistos, para a maioria da população residente nos centros, como paisagens apocalípticas constituídas por pessoas com costumes bizarros, mergulhados numa pobreza geracional, pouco amigos do trabalho, inseridos em famílias desestruturadas, onde proliferam doenças e marginais (gangs). Esta imagem do exterior é uma classificação que associa estas populações a uma identidade cultural determinada que funciona como estigma social que lhes é atribuído de forma negativa, desviante dos padrões culturais dominantes (LIMA, 2010, p.10).

violenta e economicamente. Acrescenta que essa reivindicação de *thug* pelos *rappers* não foi acidental ou aleatória; ocorreu numa conjuntura marcada por duas direcções: o sucesso do género *gangsta* na indústria musical e a actualização do discurso racista de criminalidade negra e reforço das políticas que negligenciavam as comunidades pobres de pretos e pardos trancando-os ali. E, embora Tupac Shakur não tenha sido o único *rapper* a se auto-denominar *thug* nesse cenário, ele foi aquele que mais influenciou. Porém, essa não foi uma referência regular nas suas produções até à formação do grupo *Thug Life*, em 1993. Aí, versa sobre o carácter de uma vida enraizada nas suas representações de descontentamento do gueto negro.

18 Redy Lima (2010) utiliza o conceito de desfiliação ao jeito de Robert Castel (2006).

19 O que se tem visto e discutido muito como violência ou delinquência juvenil, por exemplo na Praia e no Mindelo, Lima (2010, p. 7) interpreta-os como uma nova configuração de “reivindicação social por parte de uma parte da população sedenta por um lugar ao sol, numa sociedade desigual onde o acesso aos recursos são limitados e controlados por uma minoria com objectivos de conservar o seu poder social e simbólico”.

Penso que nessa nova rotulação de *thug* ao imigrante oeste-africano, ao *mandjaku*, surge de imediato a imagem de indivíduos que, também, residem nesses bairros da periferia e, por isso, são vistos como vítimas da vulnerabilidade. Mais, fracos que são, não têm outro caminho senão o da ilegalidade, o do obscuro, o da criminalidade. Só presentemente, reflectindo sobre este ponto, acabou por fazer mais sentido para mim o facto de nos últimos anos parte significativa de alunos meus universitários, em instituições tanto pública como privada, com frequência dizerem-me que foram esses imigrantes/*mandjakus* (principalmente, os nigerianos) a introduzirem o narcotráfico em Cabo Verde, a introduzirem os jovens cabo-verdianos no vício das drogas e, na sequência, a outras actividades que brotam por arrastamento e que são combinadas com uma vida de *thug*.

O CABO-VERDIANO: *THE LAST, BUT NOT THE LEAST*²⁰

No processo de identificação nacional pelas elites literárias cabo-verdianas, criouliidade tornou-se sinónimo de etnicidade e nacionalidade num território específico. O processo continua hoje: a historicidade – escravatura, colonialismo, nacionalismo e socialismo africano pós-independência – não são esquecidos, mas sim sublimados; são glosados no constante debate, feito pelas elites, sobre o carácter mais ou menos europeu, mais ou menos africano, das ilhas (ALMEIDA, 2004, p. 12).

Miguel Vale de Almeida, considerando a relação entre o colonialismo português e a criouliização, ou melhor, tentando perceber a criouliização, faz uma breve incursão pela história da expansão e colonialismo portugueses e chega a três usos do termo “crioulo” em contextos de língua portuguesa – Brasil, Cabo Verde e Portugal – que esmiúça para compreender essas abordagens até alcançar o próprio caso cabo-verdiano e o momento pós-colonial. São as reflexões sobre

20 O último, mas não menos importante.

Cabo Verde que nos interessam trazer para aqui, na medida em que, para além de se remeter à língua falada, refere-se à cultura e identidade, à forma como os cabo-verdianos tanto no país como na diáspora se autoapresentam. De acordo com o autor, “o conceito em si, no entanto, nunca se tornou central nas definições ideológicas ou programáticas do colonialismo do Estado português. Em vez dele, *miscigenação* e *mestiçagem* foram usados e incorporados pelos discursos de identidade nacional tanto no Brasil como em Cabo Verde” (ALMEIDA, 2004, p. 3). Para isto, foi importante a exclusão da população cabo-verdiana do programa de assimilação desencadeado a partir da década de 1930 com o Acto Colonial²¹, uma vez que estes não eram vistos como indígenas e, por conseguinte, estavam mais perto dos colonos brancos e distanciavam-se dos “incivilizados”. Portanto, os cabo-verdianos fizeram parte dos “grupos intermediários em fenótipo, língua e cultura” (ALMEIDA, 2004, p. 7) que transformaram “o processo de crioulição num projecto de crioulição” (ALMEIDA, 2004, p. 9) e que em todo esse processo colaboraram com o Estado colonial na administração das outras colónias dentro da massa continental africana, tratando de cultivar uma diferença relativamente a esses indígenas e incivilizados, esses “Outros” da África; engendrou-se uma identidade mestiça que deve descrever cultural e biologicamente toda a população cabo-verdiana (ANJOS, 2002; FERNANDES, 2002).

No entender de Batalha (2004), essa condição de elite intermédia foi possível devido a um estatuto que teve como pilar uma superioridade racial ocultada pela vantagem em termos educacionais, um capital social ilustre. Debruçando-se sobre a elite portuguesa-cabo-verdiana²², este pesquisador considera que “a sombra da africanidade

21 O Acto Colonial (Decreto nº 18 570 de 8 de julho de 1930), constituído por quatro títulos: “Das garantias gerais”, “Dos indígenas”, “Do regime político e administrativo” e “Das garantias económicas e financeiras” tinha antes de mais um intuito político urgente: a reafirmação de forma solene da soberania portuguesa no ultramar, em diploma com valia constitucional, dando-lhe um cunho duradouro e definitivo, num estágio em que se agudizavam as pressões da Sociedade das Nações.

22 O autor refere-se a “um conjunto de pessoas nascidas em Cabo Verde que fizeram parte de um grupo

sempre pendeu sobre eles” (BATALHA, 2004, p. 211) a ponto de muitos tentarem desatar-se das suas raízes africanas e negar que Cabo Verde fizesse parte do continente africano.

Não obstante terem-se decorrido décadas, para Vale de Almeida (2004, p. 13), “quando olhamos para a situação contemporânea nestes três contextos, parece estar presente um fantasma comum, que ajuda, por sua vez, à constituição de uma fantasmagoria comum. Esse fantasma é, à falta de palavras mais eufemísticas, o fantasma do africano negro e de como lidar com ele, a sua corporalidade, a sua cultura, a sua herança”. Esse fantasma é bem real na sociedade cabo-verdiana atual, onde, acredito, o negro já não pode ficar “simbolicamente aprisionado no território continental, do qual as ilhas se encontram seguramente separadas por oceano” (ALMEIDA, 2004, p. 13).

Mas, além da experiência emigratória cabo-verdiana²³ que se constituiu como diáspora e é tomada, frequentemente, como objecto de exemplo, pesquisas e discursos, acrescento um outro aspecto que emerge como desafio a essa construção cultural/identitária: a presença de imigrantes da África Ocidental.

Neste panorama, entendo faltar agregar um último processo, o caboverdiano, porque sem ele todos os outros – *mandjaku*, imigrante oeste-africano e *thug* – acabam por não fazer sentido; eles operam numa mesma base, interagem, percebem-se mutuamente ou, antes, os anteriores se compreendem, são percebidos, sempre tomando como

intermediário colonial largamente usado para preencher o quadro administrativo dos territórios que então se designavam por colónias ou províncias ultramarinas”. Esse termo é utilizado “por ser aquele que mais fielmente reflecte a auto-representação identitária deste conjunto de pessoas” (BATALHA, 2004, p. 191).

- 23 Lisa Åkesson (2004) discorre sobre os significados e práticas associadas à migração em Cabo Verde bem como os espaços histórico e social nos quais esses são produzidos. Uma ideologia da migração é reconhecida pela antropóloga, na medida em que a partida ou saída das ilhas é apresentada pelos cabo-verdianos de duas formas: natural e necessária. Åkesson (2004, p. 7, tradução nossa) frisa que *...os significados que os cabo-verdianos atribuem à migração estão associados com as conceituações das pessoas sobre si mesmas enquanto uma nação e bem como um modelo cultural específico de vida ideal.*

referência, ponto de partida, este aqui que é suposto ser antigo e os outros tratados como novidade. O Caboverdiano, então, continua a ser sinónimo de puro, estático, mestiço, crioulo, emigrante, morabeza, enquanto que os demais processos fogem à regra da essência, da ordem e da normalidade.

Contudo, podemos reconhecer um processo ambivalente no sentido de Bhabha (1998, p. 106), isto é, aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo um objecto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. O desejo suscitado pela miscigenação exortado por meio dessa mistura de onde resulta o caboverdiano (e não os caboverdianos) confronta-se com o medo da miscigenação por vivermos outros tempos e, perante as presenças do *mandjaku*, do imigrante oeste-africano e do *thug*, ela torna-se perigosa.

Trazendo, neste momento, Fanon (2008, p. 162):

Sem querer falar de catarse coletiva, seria fácil demonstrar que o preto, irreflectidamente, aceita ser portador do pecado original. Para este papel, o branco escolhe o negro, e o negro, que é branco, também escolhe o negro. O negro antilhano é escravo desta imposição cultural. Após ter sido escravo do branco, ele se auto-escraviza. O preto é, na máxima acepção do termo, uma vítima da civilização branca [...] Retornando à psicopatologia, digamos que o negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica.

E se esse lugar do antilhano for substituído pelo caboverdiano? Poderemos falar num medo de sermos engolidos²⁴ por uma cultura diferente, ou antes culturas, que se transforma em psicose anti-negro e, por conseguinte, anti-*mandjaku*?

24 No Verão de 2005, o ministro da Administração Interna de então, Júlio Correia, numa entrevista mostrava a sua inquietação com a imigração clandestina e admitia a possibilidade dos caboverdianos virem a ser minoria na sua própria terra (PINA, 2005, p. 2).

É viável falarmos numa necessidade de controlo político e económico que, igualmente, instiga e faz uso dessa identidade para a própria manutenção de uma imagem que se quer continuar a alimentar e projectar sobre o país perante a comunidade internacional? Faz sentido considerar a constituição de bodes expiatórios que nutrem discursos e lubrificam o engenho das hierarquias de poder na contemporaneidade?

Poderá esse género de situações ou frases “triviais” com que abrimos o artigo, as quais se suportam em representações e (histórias de) classificações, remeter-nos para uma reflexão sobre raça? Será esta inoportuna? Ou estaremos a negligenciar o poder desses discursos e suas insinuações no respeitante a uma análise de raça? Que elementos de diferença poderão estar na base da categoria *mandjaku*? No seu nascimento, a raça não entrará como um ingrediente que o constitui? Porque não entender *mandjaku* como carregando uma expressão racista? Todos os significados à volta de *mandjaku* não serão suficientes para enxergá-lo como um corpo que é racializado e racialmente construído e marcado diariamente?

Se no passado tiveram-se encontros coloniais que reproduziram um discurso baseado na imagem dos nativos, hoje o panorama é distinto. A volta do discurso apoiado no bode expiatório vem mostrar que, apesar dessa narrativa ter a mesma lógica, ela mudou de foco, ou seja, elegeu os “Outros” inferiorizados como, por exemplo, os imigrantes. Talvez a raça só tenha adormecido, ou quiçá tenha sido enterrada viva (WADE, 2010, p. 49).

Tomo “raça” como uma construção social²⁵, na esteira de Avtar Brah (1996, p. 155, tradução nossa) que salienta que:

25 Igualmente, Wade (2011) posiciona-se do mesmo modo, afirmando que ela não é definível biologicamente, mas sim é resultado de processos sociais.

Qualquer número de marcadores – cor, fisionomia, cultura, conjunto de genes – podem ser convocados, isoladamente ou em combinação, como significantes de “raça”. Certas formas de racismo irão destacar características biológicas como indicadores de uma suposta diferença “racial”. Outras formas podem destacar a diferença cultural como a base de supostas impermeáveis fronteiras raciais entre os grupos. O racismo cultural pode ser silencioso ou mesmo negar qualquer noção de superioridade ou inferioridade biológica, mas o que o caracteriza especificamente como racismo é o subtexto de diferença inata que, implícita ou explicitamente, serve para designar um grupo como uma “raça”. Em outras palavras, racismo constrói diferença “racial”.

A partir do momento que temos o mestiço, ele torna-se natural e naturalizado nas/das ilhas, aquele que em si encarna na perfeição a anulação dos extremos branco e negro (ANJOS, 2002). Deprendo que “raça” possa ser vista como algo flexível a ponto de ser dissimulada por “cultura”. Então, o caboverdiano não só busca se opor ao *mandjaku* bem como o forja, o reconstitui activamente, uma vez que é rememorado como um dos pólos no processo de encontro e mistura protagonizado pelo colono branco e pela escrava negra. Pois o negro, hoje *mandjaku*, não desapareceu de todo do imaginário do caboverdiano que se manifesta ser um dúplice imaginário: racial e cultural. No final, este processo indica que tanto o *Anós* como o *Es* são racializados (BANTON, 2010; MILES; BROWN, 2003).

EM JEITO DE SÍNTESE...

Estes imigrantes aparecem como os indesejados, os negros, aqueles que carregam consigo o caos, a desordem, a malandrice. Então, estes são os portadores dos próprios “indesejos” dos caboverdianos. E isto incomoda, porque ser africano acarreta o “Outro”, ou melhor

dizendo os “Outros”, a construção do inimigo, que são os próprios caboverdianos.

Talvez estejam ainda a “brincar” de elites administrativas, aqueles que tinham condições especiais, e daí serem mediadores entre os colonos e os indígenas, o que os caboverdianos nunca foram devido ao facto de serem a mistura por excelência. Esta matriz provinda da época colonial acaba por se querer continuar a reproduzir. Logo, o lançar de determinados olhares que criam (ou, pelo menos, tentam) uma ruptura entre os caboverdianos e esses imigrantes.

Esta é uma imagem que se alastra um pouco por todo o mundo quando a questão se trata de imigrantes, ou seja, os não nacionais ou alienígenas, os estranhos. Daí que o medo, o temor dessa mobilidade acaba por gerar estratégias de suspeição generalizada e as ligações do tipo imigrante oeste-africano, *mandjaku* e, agora, *thug*; provavelmente, a fila vai continuar. É o medo dessa movimentação ou dessa “ameaça” que os faz pensar e dizer que poderão vir a ser minoria no seu próprio território.

Desta forma, há uma demanda por ordem, por controlo, por gestão, isto é, têm de trabalhar a disciplina desses fluxos migratórios. Porém, poderei acrescentar que se revela ao mesmo tempo a vontade de disciplinar os seus fantasmas, as suas fantasias de terror e de desejo.

Nesta lógica, relembro que Stuart Hall (2003) dá conta de um paradoxo, uma vez que reconhece tanto uma explosão discursiva à volta do conceito de identidade bem como a sua sujeição a uma crítica cuidadosa, a ponto de ele questionar para quê outra discussão sobre “identidade” ou, ainda, quem dela necessita. A atenção, no entender deste teórico, vai para a irredutibilidade do conceito cuja centralidade assenta na questão da agência e da política, inclusive a “política identitária”.²⁶ Daí que o processo de identificação, que se sujeita ao jogo

26 NiraYuval-Davis (2010) distingue identidade de política identitária. A primeira é uma dimensão analítica na qual a pertença precisa ser entendida, por isso esta tende a ser naturalizada e torna-se articulada e politizada somente quando é ameaçada de alguma forma; a pertença assume fronteiras e, nestas condições, é tanto exclusiva como inclusiva. Já, a segunda é um tipo específico de projecto

da diferença e à edificação de fronteiras, tenha um papel fundamental para a identidade que não deixa de ser estratégica e posicional. “Na realidade as identidades dizem respeito às questões relativas ao uso de recursos da história, língua e cultura no processo de tornar-se e não de ser...” (HALL, 2003, p.17, tradução da autora) para dizer que elas se constituem dentro da representação e através da diferença.

REFERÊNCIAS

- ÅKESSON, Lisa. *Making of life: meanings of migration in Cape Verde*. Göteborg: Göteborg University, 2004.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulidade e fantasmagoria. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 28., Caxambu, 2004. *Papers...* Caxambu: ANPOCS, 2004. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/28-encontro-anual-da-anpocs>>. Acesso em: 18 nov. 2012.
- ANJOS, José Carlos G. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. UFRGS/INIPC, 2002.
- ANJOS, José Carlos G. Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 163-177, jan./abr. 2005.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Orlando: Harcourt, 1976.
- BANTON, Michael. *A ideia de raça*. Lisboa: Ed. 70, 2010.
- BAROT, Rohit; BIRD, John. Racialization: the genealogy and critique of a concept. *Ethnic and Racial Studies*, London, v. 24, p. 601-618, n. 4, 2001.
- BATALHA, Luís. A elite portuguesa-cabo-verdiana: ascensão e queda de um grupo colonial intermediário. In: CARVALHO, Clara; CABRAL, João de Pina (Coord.). *A persistência da história*. Passado e Contemporaneidade em África. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2004.
- BENHABIB, Seyla. *The rights of others: aliens, residents and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

da política de pertença, sendo composta de projectos políticos específicos visando a construção da pertença de maneiras específicas para colectividades particulares que estão, ao mesmo tempo, elas próprias sendo construídas por esses projectos de maneiras muito específicas.

CABO Verde Islâmico” preocupa alguns sectores da sociedade. *Liberal*, 25 mar. 2012. Disponível em: <<http://liberal.sapo.cv/noticia.asp?idEdicao=64&id=27911&idSeccao=525&Action=noticia>>. Acesso em: 18 nov. 2012.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 1996.

CABRAL, Iva et al. Cabo Verde, uma experiência colonial acelerada (século XVI-XVII). Disponível em: <[http://www.portaldoconhecimento.gov.cv/bitstream/10961/358/1/Cabo%20Verde%20Uma%20Experi%C3%Aancia%20Colonial%20Acelerada%20\(Sec.XVI-XVII\).pdf](http://www.portaldoconhecimento.gov.cv/bitstream/10961/358/1/Cabo%20Verde%20Uma%20Experi%C3%Aancia%20Colonial%20Acelerada%20(Sec.XVI-XVII).pdf)>. Acesso em: 3 out. 2012

FANON, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. da UFBA, 2008.

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

FURTADO, Clementina. Imigração e mercado de trabalho em Cabo Verde: atitudes e representações recíprocas. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011, Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA, 2011.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2005.

HALL, Stuart. Introducción: quién necesita “identidad”? In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – INE. *Inquérito multi-objectivo contínuo: migrações 2013*. Santiago, Cabo Verde, 2014.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – INE. *IV recenseamento geral da população e de habitação: censo 2010*. Disponível em: <<http://www.ine.cv/censo/files/Resumo%20indicadores%20RGPH%202010.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

JEFFRIES, Michael P. *Thug life. Race, gender and the meaning of hip-hop*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

LIMA, Redy. Thugs: vítimas e/ou agentes da violência? *Direito e Cidadania*, nº 30, V Número Especial, Praia, Ano XI, 2010.

MILES, Robert. *Racism*. Londres: Routledge, 1989.

- MILES, Robert; BROWN, Malcolm. *Racism*. London: Routledge, 2003.
- MUDIMBE, Valentin Y. *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- PINA, Alírio Dias de. Cabo Verde não pode compactuar com fenómenos que perturbam a ordem internacional. *A Semana, Praia, Cabo Verde*, 25 fev. 2005. Comunicação Social.
- ROCHA, Eufémia Vicente. Cabo-verdianos e mandjakus: experiências outras de circulação. In: FURTADO, Cláudio. *Diálogos em Trânsito: Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas*. Salvador: EdUFBA, 2012.
- ROCHA, Eufémia Vicente. *Feitiçaria e mobilidade na África Ocidental: uma etnografia da circulação de méstris, kórda e korderus*. Tese (Doutoramento em Ciências Sociais) - Universidade de Cabo Verde, Praia - C. V., 2014.
- ROCHA, Eufémia Vicente. *Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África: xenofobia e racismo em Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade de Cabo Verde-C. V., 2009.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SCHUCK, Peter H. Law and the study of migration. In: BRETTELL, Caroline B.; HOLLIFIELD, James F. *Migration theory: talking across disciplines*. New York: Routledge, 2000.
- WACQUANT, Löic. O estigma racial na construção do Estado punitivo americano. *Configurações, Braga*, n. 5-6, p. 41-54, 2009.
- WADE, Peter. Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa, Bogotá*, n. 14, p. 205-226, ene./jun. 2011.
- WADE, Peter. The presence and absence of race. *Patterns of Prejudice, Abingdon*, v. 44, n. 1, p. 43-60, 2010.
- WOODWARD, Kath. *Questioning identity: gender, class, ethnicity*. London: Routledge, 2004.
- YUVAL-DAVIS, Nira. Theorizing identity: beyond the 'us' and 'them' dichotomy. *Patterns of Prejudice, Abingdon*, v. 44, n. 3, p. 261-280, 2010.