

EXPERIÊNCIA DOS ESTUDANTES BISSAU-GUINEENSES DO PEC-G¹ EM FORTALEZA/CEARÁ, BRASIL²

JOÃO PAULO PINTO CÓ³

Resumo: Este artigo busca compreender o universo dos estudantes guineenses do Programa Estudantes - Convênio de Graduação (PEC-G) na cidade de Fortaleza/CE com relação às estratégias de convivência e adaptação. O aluno estrangeiro selecionado neste programa cursa gratuitamente a graduação nas IES. Em contrapartida, deve atender a alguns critérios: entre eles, provar que é capaz de custear suas despesas no Brasil, ter certificado de conclusão do ensino médio ou curso equivalente e proficiência em língua portuguesa, no caso dos alunos de nações fora da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP).

Palavras-chave: *Diáspora. Imigração. Cultura. Hibridismo. África. Guiné-Bissau.*

DA DIÁSPORA: UMA EXPERIÊNCIA FORA DE CASA

Ao pesquisar o dia-a-dia dos estudantes bissau-guineenses do PEC-G procurei em primeiro entender o aumento do número de estudantes da Guiné-Bissau em Fortaleza, a formação de uma “nova” sociedade guineense e o movimento étnico (ZANINI, 2007) dos africanos no Brasil. Para melhor entender esses processos recorri a autores que trabalham com as “vozes subalternas”, identidades, cultura e tradição, tais como Bhabha, Hall, Munanga, Ndiaye, Fanon, Appadurai, Said, Appiah, Almeida...

Apesar de a variação cultural ser descontínua, acredita-se que existem indivíduos ou grupos que fazem parte de uma mesma cultura, existindo conseqüentemente elementos que interligam e diferenciam cada uma de todas as outras culturas. A cultura como forma de um indivíduo se comportar, assim, há grupos de pessoas que correspondem a uma determinada cultura, como o caso desses estudantes

1 O Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G) oferece oportunidades de formação superior a cidadãos de países em desenvolvimento com os quais o Brasil mantém acordos educacionais e culturais.

2 Este artigo é parte da minha Dissertação do Mestrado apresentada ao PPGAS/UFRN no dia 30/09/2011, como requisito à obtenção de título de Mestre em Antropologia Social.

3 Bissau-guineense. Mestre em Antropologia Social pela *Universidade Federal do Rio Grande do Norte* (UFRN), Graduado em História pela *Universidade Federal do Ceará* (UFC). Técnico Administrativo na Secretaria da Cultura do Ceará, desenvolvendo ações junto às Comunidades Tradicionais. E-mail: pauloco277@hotmail.com

guineenses. Alguns antropólogos sociais têm se dedicado aos estudos sobre as diferenças culturais, as suas fronteiras e as ligações históricas entre elas (BARTH, 2000). A Antropologia tem se ocupado do estudo da cultura desde o seu nascimento. Aliás, ela nasceu do estudo sobre as diferenças culturais.

Neste sentido, observei e analisei os conceitos de Bhabha (2007) e Hannerz (1922) sobre a ‘cultura global’ contemporânea dos sujeitos em apreço. Cultura essa que está assinalada por um organismo de diversidade e não por uma repetição de uniformidade. Assim, percebi como a sociedade em questão se transforma numa rede de relações sociais, um fluxo de significados, bem como de pessoas. Sua perspectiva perpassa diversas escalas, mas está centrada na escala global. Não se trata de uma perspectiva comparativa somente, mas de um olhar voltado aos fluxos de determinados sujeitos que expressam diferentes modos de viver e, neste ponto, é importante observar o “estrangeiro” em relação com o local (HANNERZ, 1922). Porém, o aqui e o distante nos remetem a conflitos que podem se estabelecer perante a convivência entre os *outsiders* e os autóctones. Apesar de esses estudantes estarem temporariamente no Brasil, pelo menos a maioria, mantendo uma relação de “contrato” que são representados por símbolos *supermodernos*, tais como: passagem de avião, cartão de crédito e ainda documentos (passaporte e visto temporário) de identidade que os permitem circular livremente (AUGÉ, 2005). Nesse não-lugar, ou seja, um lugar de passagem, criam uma micro-nação que os junta fisicamente enquanto nação e os separa simbolicamente enquanto grupos étnicos (GLUCKMAN, 1987), momentos esses que são fáceis de notar em algumas festividades ou partidas de futebol. Apesar de haver toda uma legislação que autoriza a presença e permanência dos jovens pesquisados como estudantes há uma tensão entre eles e os autóctones (brasileiros), na medida em que são frutos de culturas diferentes, acima de tudo há uma busca da legitimação do espaço, como refere Norbert Elias e Scotson (2000), os estabelecidos tratam esses estudantes como “estrangeiros”, aqueles que não se inserem no grupo, ou seja, “os de fora”. Os próprios estudantes “aceitam” com uma espécie de resignação e perplexidade a idéia de pertencerem a um grupo com menos direitos, que se justifica com a sua própria conduta predefinida pelas leis do país e o código de conduta do Convênio PEC-G. Num ensaio sobre a pseudocidade de *Winston Parva* Elias & Scotson (2000) tentam mostrar situações de barganhas quase idênticas. É neste sentido que Sayad (1998) define o estrangeiro como uma construção do estabelecido, ou seja, em relação aquele que não pertence a um lugar que lhe é “estranho”. Aquele que chega se estabelece e é visto como um forasteiro pelos nativos.

Enquanto “membro” do grupo, o estudante está ao mesmo tempo próximo e distante, como é característico das relações que fundam aquilo que é genericamente comum aos indivíduos. No caso de uma pessoa estranha ao país, à cidade, ao grupo, etc., o elemento não-comum, todavia, não tem nada de individual, é meramente a condição de origem, que é ou poderia ser comum a muitos estrangeiros. Por essa razão, os estudantes da Guiné-Bissau (no Brasil) não são realmente concebidos pelos brasileiros como indivíduos “pertencentes” à sociedade em que vivem, mas como estranhos de

um tipo particular: o elemento de distância não é menos geral em relação a eles que o elemento de proximidade.

Deste modo, material analisado nesse trabalho é proveniente da comunidade estudantil bissau-guineense em Fortaleza, ex-colônia de Portugal desde 1973, Guiné-Bissau é um país situado na costa ocidental da África, com uma dimensão territorial de 36.125 Km², dividido em uma parte continental e outra constituída por um conjunto de 90 ilhas, sendo 17 habitadas (arquipélago dos Bijagó)⁴. Faz fronteira com a República do Senegal ao norte, com a República da Guiné-Conacri a leste, e ao sul e a oeste é banhado pelo Oceano Atlântico. A sua população é de cerca de um milhão e meio de habitantes (segundo o senso do INEC - 2009) tendo o setor autónomo de Bissau, a capital, a maior densidade populacional e as ilhas do arquipélago dos Bijagó são as menos habitadas.

Os grupos mais numerosos são os Balanta (30% da população), os Fula (20%), Manjaco (14%), Mandinga (13%), e os Papel (7%). No litoral, predominam os Balanta que cultivam arroz e gado bovino. Os Bijagó, que habitam o arquipélago com o mesmo nome, formam uma sociedade matriarcal; apesar de a maioria dos grupos étnicos guineenses ser patriarcal. O Interior é ocupado pelos Fula que se dedicam à criação de gado e à agricultura itinerante.

Os cultos tradicionais são predominantes (45,2%), seguindo-se os islâmicos (39,9%) e os cristãos (13,2%, sendo os católicos 11,6%, outros 3,8%, e de dupla filiação 2,2%). O número dos que se afirmam sem religião ou ateus é mínimo (1,6%) (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA - INE Guiné-Bissau, 2009).

Portanto, a Guiné-Bissau é um país com uma diversidade étnica muito grande, constituindo-se um verdadeiro mosaico étnico cultural. Num universo de 43 estudantes com idades entre 18 e 32 anos, entrevistei 20 e conversei com todos eles, seja em suas casas, nos eventos culturais, ou no Restaurante Universitário ou na Polícia Federal, na hora de resolver situação legal, que acontece anualmente. Das entrevistas utilizei gravador e câmara fotográfica para registrar audios imagens.

Desta forma, a base de um caso especial tal como, por exemplo, a taxa pelo visto temporário cobrada anualmente aos estudantes pela Polícia Federal. Enquanto que o imposto pago pelos brasileiros provavelmente muda com as variações de sua renda, esta taxa é fixada, para todos os estudantes enquanto estrangeiros no Brasil. Esta fixação se sustenta no fato de que o estudante PEC-G tem sua posição social como imigrante ou estrangeiro, e não como o indivíduo possuidor de certos conteúdos objetivos. Mas como portador de visto temporário, o estudante PEC-G é, em primeiro lugar, um estrangeiro.

4 Pela convenção usualmente seguida pelos antropólogos brasileiros, os etnônimos se escrevem com maiúscula inicial e não variam em gênero e número. Por isso, farei o mesmo uso do Brasil sobre os grupos étnicos da Guiné-Bissau.

No entanto, é necessário lembrar que os sujeitos em contato geralmente têm uma participação altamente diferenciada. Neste caso, o Brasil, à primeira vista aparenta ter um peso maior em caráter de transposição, transformando a cultura do estudante (MINTZ & PRICE, 2003) guineense, ou tornando-a *híbrida*, fazendo nascer uma nova cultura afro-brasileira num momento pós-colonial⁵. A experiência hoje vivida pelos jovens estudantes bissau-guineenses no Brasil é um dos sinais do cosmopolitismo pós-colonial que a língua franca da globalização propicia (BHABHA, 2007). Os sujeitos deslocam-se através de nações e entre as tradições, revelando novas formas híbridas de viver e *pertencer* a uma determinada cultura. Os jovens estudantes bissau-guineenses por pertencerem a uma cultura (guineense) híbrida, não são simples imitadores de cultura aqui no Brasil, mas sim reclamam a sua própria autoridade social ou espiritual, mostrando que os seus valores são fundacionais em qualquer momento e em qualquer lugar.

A convivência hoje dos jovens pesquisados pode ser analisada a partir da ótica do capitalismo global, onde, a partir dos anos 80, os movimentos globais de pessoas, a replicação, no seio das sociedades – de desigualdades antes relacionadas com diferenças coloniais, a interpenetração global-local e a desorganização de um mundo concebido em três ou em Estados-nações. Assim, a comunidade estudantil bissau-guineense no Brasil vive em condições de *in-betweenness*, (ALMEIDA, 2007) da qual os agentes sociais são conscientes.

MIGRAÇÃO E PÓS-COLONIALISMO

Estudos sobre a Migração têm interessado muitos antropólogos, principalmente quando a rota é de cone Sul para Norte. Migração essa que se intensificou logo após as proclamações das independências dos países africanos nas décadas de 1960 e 70, naquela altura os próprios países europeus, receptores dos emigrantes das antigas colônias começaram a “estranhar” a invasão em massa dos seus ex-colonizados. A partir daquela época, os emigrantes africanos no Ocidente começaram a formar as suas próprias colônias partindo dos pressupostos étnicos e ou nacionais, construindo assim pequenas comunidades fora de casa, estudantes das ex-colônias portuguesas que fundaram a antiga Casa dos Estudantes do Império (C.E.I) em Lisboa, Portugal com o propósito de resgatar seu valores culturais, denunciar as violações dos direitos humanos perpetrados pelo sistema colonial e também lutar contra a dominação portuguesa nos seus respectivos países (CEI, 2006). Como vimos, o cotidiano de qualquer grupo estudantil fora de casa não se limita simplesmente a sala de aula e deveres escolares, mas também em grupos associativos, caso da Associação dos Estudantes dos Estudantes da

⁵ Aqui, eu me refiro a recente independência da Guiné-Bissau (1973) e outras nações africanas, a partir da década de 1960.

Guiné-Bissau no Estado do Ceará, nas reuniões por eles realizados ocorrem debates sobre o seu dia-a-dia, problemas por eles enfrentados e também sobre as datas oficiais da África e dos países africanos.

Construir uma “nova” identidade e comunidade bissau-guineenses no estrangeiro - Brasil implica em comportar-se como bissau-guineense, ou seja, falar crioulo, mostrar um sentimento patriótico em relação ao país, enfim, a crença de que são diferentes dos brasileiros (SILVA, 2005).

Deste modo, é de suma importância analisar as relações de convivências entre os estudantes bissau-guineenses e os estudantes brasileiros, e ressaltar particularmente a minha relação observador-observado que ganhou contornos particulares no decorrer da pesquisa, em decorrência do duplo e ambíguo papel que vivenciei enquanto pesquisador e cidadão bissau-guineense. Dito de outro modo, o fato de eu ser ao mesmo tempo investigador e bissau-guineense, ex-estudante do PEC-G e apesar de eu pertencer a esta comunidade esse fato não “eliminou” momentos de tensão entre eu e os sujeitos pesquisados, pois como um *de dentro* sou “temido” como aquele que poderia “revelar” problemas internos da comunidade .

Essa minha posição ambígua de pesquisador e bissau-guineense transparecem a cada momento que me insiro no universo pesquisado. Na verdade, os sujeitos pesquisados me viam mais como um conterrâneo do que como um pesquisador. Por causa da minha inserção e pertencimento a minha participação sempre foi muito ativa, em organização de festas, danças tradicionais e eventos comemorativos e até mesmo em discussões sobre a política da Guiné-Bissau.

Quando comecei a sistematizar os dados empíricos, entrei na fase de exercitar a minha capacidade cognitiva plena. Essa fase de sistematização marca um diálogo constante com a disciplina - Antropologia, onde o texto etnográfico adquire a sua forma inicial, de uma análise profunda. Portanto, essa fase significa para mim um diálogo com a “comunidade de comunicação” e “de argumentação” (SILVA, 2005).

No entanto, todo o texto etnográfico ou descrição densa, conforme Clifford Geertz (1989) é uma construção do etnógrafo a partir das representações que os seus interlocutores fazem do mundo cultural em que estão inseridos. Assim, não deve haver uma ruptura entre o *being there*, que é uma experiência de coleta de dados e o *writing here ou a* sua organização enquanto texto etnográfico. Isto quer dizer que não há nenhuma descrição que possa ser apresentada como “fatos brutos”, uma vez que qualquer descrição já é em si mesma uma primeira interpretação, circunstanciada pelo olho domesticado do pesquisador.

Nessa perspectiva, conforme Vagner Silva (2000) a objetividade não significa um “esvaziamento dos aspectos subjetivos” presentes na experiência de campo ou a *“depuração destes aspectos numa linguagem condizente com as exigências da racionalidade científica”*.

As questões aqui apresentadas sobre esta pesquisa buscam enfocar as implicações da relação observador- observado, particularmente quando esta é permeada por uma situação específica de *pertencimento*, revelando, assim, os vários estranhamentos a que estão sujeitos, no trabalho de campo, tanto pesquisadores quanto pesquisados. O importante é que, nesse processo, ambos se transformam. Deste modo, pela nossa compreensão de uma forma tão distante e estranha da natureza humana podemos entender a nossa própria natureza (MALINOWSKI, 1978).

Os estudos sobre “pós-colonialidade” que também acompanham o processo migratório sempre foram polêmicos, pois muitos se utilizaram do termo ou designação “estudos pós-coloniais”. Apesar de alguns pesquisadores do tema proclamarem o surgimento de uma “área de estudos” ou de uma “teoria pós-colonial”, *“na disputa por um determinado espaço acadêmico, outros teóricos se tornam críticos deste tipo de postura, mesmo estando envolvidos com o campo das problemáticas contemporâneas suscitadas pelas experiências de ordem global do que fora o colonialismo”* sublinha o antropólogo brasileiro Marcon (2007).

Almeida (2007), sistematizou o “pós-colonial” enquanto conceito e enquanto campo de estudos. Eis as principais categorias e conceitos trabalhados neste campo pelos autores envolvidos (Chatterjee, Ahmad, Prakash, Appiah, Dirlík, Scott, etc) com a temática em diferentes perspectivas e os principais referenciais teóricos utilizados por estes. O adjetivo “pós-colonial” ou o substantivo “pós-colonialismo”, geralmente tem sido situado pelos estudiosos do assunto por três diferentes ênfases não necessariamente contraditórias entre si, são elas: as que distinguem o pós-colonial como uma teoria; aquelas que o definem como uma situação global contemporânea; e aquelas que denominam a condição política dos Estados nacionais após a independência ou a experiência colonial (ALMEIDA, 2007; MARCON, 2007).

A crescente onda de globalização tem permitido uma grande circulação de pessoas e bens, despertando assim discussões sobre consumo diaspórico e não-lugar. Obviamente, a globalização muda a rota da migração; na época colonial era de Norte para Sul, hoje a rota é de Sul para Norte. Dito de outro modo, a experiência colonial está a bater hoje na cara do Ocidente, com a escassez da mão-de-obra, os povos das antigas colônias estão emigrando em massa para a Europa e para os Estados Unidos da América.

No entanto, nestes últimos anos tem se falado muito em crise de identidades do sujeito pós-moderno, cosmopolita, na medida em que a concepção do sujeito hoje é outra. Pois, Stuart Hall (2000), pensador negro “diaspórico”, nascido na Jamaica e morando na Grã-Bretanha, ele mesmo órfão de sua civilização e cultura afro-caribenhas conceitua o sujeito em três momentos: primeiro, o sujeito do Iluminismo, onde o centro essencial do *eu* era a identidade de uma pessoa. Segundo, o sujeito sociológico, onde o núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas sim formado na relação com “outras pessoas importantes para ele” mediando os valores, sentidos e símbolos –a cultura do (seu mundo) que ele habitava. Assim, a concepção sociológica clássica que se

tem do sujeito sociológico é de um sujeito interativo, porque a identidade se forma na interação entre o “eu” e a sociedade. Neste sentido, a identidade preenche o espaço “interior” – exterior entre o mundo pessoal e o mundo público. Deste modo, a identidade costura o sujeito à estrutura. O processo acima produz um terceiro sujeito, o pós-moderno que é o sujeito em apreço neste ensaio, conceitualizado como desprovido de uma identidade fixa, essencial ou permanente. No entanto, a identidade é uma celebração móvel: formada e transformada sucessivamente em relação às formas com as quais o indivíduo é representado ou interpelado nos sistemas culturais que o rodeia. Sendo assim, a identificação não é autônoma, pode ser ganha ou perdida. Com as mudanças culturais fragmentando e deslocando identidades culturais de classe, sexo, raça, etnia e até de nacionalidade, as velhas identidades, que por tempo estabilizaram o mundo social estão hoje em declínio. Hoje, portanto estão patentes as tensões entre dois mundos: centro *versus* periferia num momento em que novos grupos culturais se tornam visíveis na cena social, buscando assim firmar suas identidades “roubadas” e feridas, ao mesmo tempo em que questionam a posição privilegiada das identidades até então hegemônicas.

UNIVERSO DE ESTUDANTES AFRICANOS NO BRASIL

Um estudante guineense que se desembarca em qualquer aeroporto internacional brasileiro e se identifica nos serviços de fronteiras como cidadão da Guiné-Bissau, ao passar por esse processo burocrático passa a ser visto no saguão como um simples africano assim como muitos que ali já entraram ou saíram. Pois, antes de um estudante ser natural do continente africano é em primeiro lugar pertencente a um determinado grupo étnico. Dito de outro modo, um cidadão guineense que se apresenta à Polícia Federal no aeroporto ele é acima de tudo membro de um uma etnia, de um determinado clã, natural de um bairro ou tabanca (aldeia), cidadão de uma cidade. Enfim, um estudante da etnia Papel que parte da sua aldeia de Antula, em Bissau, uma cidade multi-étnica com certeza sofreu mudanças, portanto, é *híbrido*, mas entra no Brasil como “africano”. Porém, o olhar do brasileiro elimina as identidades de um cidadão de um país africano, por conseguinte engole a diversidade dos povos da África. No entanto, toda essa visão homogênea e distorcida que se tem da África e dos africanos não é fruto do acaso, são construções dos livros didáticos e da própria mídia. Desta forma, há uma falsa rubrica que unifica e inventa as várias identidades, inventando identidades coletivas, vários grupos étnicos sociais que na realidade são diferentes uns dos outros, cuja eficácia “assassina” precisa ser combatida (SAID, 2007). Geralmente quando se fala do continente africano na mídia, o discurso vem carregado de muitos preconceitos e estigmas: “África, um continente primitivo, cujo povo não tem cultura, povo a-história”. Essa mesma visão ainda hoje é muito reproduzida nos

livros didáticos, apesar de o Brasil ter adotado uma Lei que obrigue o ensino da História e Cultura africanas e afro-brasileiras.

Neste sentido, creio que vale a pena tomar de empréstimo o título do trabalho *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, do Edward Said, para entender a África como uma invenção do Ocidente (APPIAH, 2007), um lugar adjacente à Europa e à América, porém um lugar de muitas riquezas culturais, uma fonte de civilizações e línguas, antiga colônia européia e uma de suas imagens mais profundas e recorrentes do *Outro*. A África deve ser vista como uma parte integrante da civilização da cultura material européia e brasileira. O africanismo⁶ pode assim ser expresso representado parcialmente em termos culturais e metodológicos, num discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas e estilos coloniais.

Aquele que pesquisa sobre a África, seja ele antropólogo, filólogo, historiador, sociólogo, nos seus aspectos específicos ou gerais é tido como versado em assuntos africanos, ou seja, um africanista. Os estudos acadêmicos sobre a África começaram no século XVI, quando alguns exploradores a serviço da Europa decidiram empreender incursões sobre o continente. Daí as potências imperialistas tomaram para si o africanismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre a África. Pois a relação colonizador – colonizado é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis e de uma hegemonia complexa. Neste sentido, o africanismo não é uma fantasia européia, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações se fez grandes investimentos materiais. Esse investimento criou o africanismo como um sistema de conhecimento sobre a África, uma rede “aceitável” para filtrar o Continente na idéia ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou e se tornou verdadeiro. Se, conforme Said (2007),

é verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas jamais pode ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano nas suas próprias circunstâncias, deve ser também verdade que, quando um europeu ou um americano (dos Estados Unidos da América) estuda a África, não pode haver negação das principais circunstâncias de sua realidade: ele se aproxima da África primeiro como um europeu ou um americano, em segundo lugar como um indivíduo.

Portanto, ser um americano ou um europeu nessa situação não é absolutamente um fato sem importância. Pois é estar consciente, ainda que obscuramente, de pertencer a uma potência com interesses definidos na África e ainda pertencer a um lugar com uma definição de envolvimento desde a época dos faraós.

Assim, o africanismo não é um mero tema ou campo que se reflete passivamente pela cultura, pela erudição ou pelas instituições; nem é uma grande e difusa coletânea de textos sobre a África, etc.

⁶ SAID usa o termo Orientalismo, daqui para frente eu utilizarei o termo africanismo.

É acima de tudo uma difusão de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filosóficos, portanto, não é só a elaboração de uma distinção geográfica básica: Mundo ocidental civilizado e o mundo africano atrasado, mas também toda uma série de interesses, que por meio como descobertas científicas (Filologia, Sociologia, etc.) não só cria o africanismo, mas igualmente o mantém.

Um aspecto que também aumenta o estereótipo sobre o ex-colonizado neste mundo eletrônico pós-moderno é a mídia. A televisão, os filmes forçam as informações a se ajustar em moldes cada vez mais padronizados. No que concerne à África, a padronização e os estereótipos intensificaram o domínio do exotismo e selvageria. Alguns elementos contribuem para transformar África e os africanos até a mais simples percepção numa questão altamente politizada e quase estridente. Primeiro, a história do preconceito racial contra africanos e negros, que se reflete na história da colonização e da escravidão; segundo, as guerras fratricidas após as independências e seus efeitos socioeconômicos sobre a economia global; terceiro, a quase total “ausência” de qualquer posição que possibilite a identificação com os africanos e a África ou uma discussão imparcial a seu respeito. As minhas experiências enquanto africano me mostram esses sintomas. O cotidiano de um africano nas metrópoles brasileiras é difícil, na medida em que ele “aparece” como um exótico, incômodo ou simplesmente um africano.

Porém, a presença, aliás, a diáspora africana no Brasil é remota, porém, forçada. A partir do século XVI, com a produção açucareira começou o tráfico de africanos para serem escravizados no Brasil. Os primeiros africanos que aportaram às costas do Brasil eram utilizados como mão-de-obra escrava, principalmente nos engenhos do Nordeste. Os tumbeiros, sem mínimas condições higiênicas eram utilizados para o transporte desses homens, causando assim o sofrimento e a morte. Porém, os que se sucumbiam às péssimas condições de transporte eram lançados no Atlântico. A esses africanos eram negados a prática de suas religiões originais ou primitivas ou realização de qualquer festa ou ritual. A religião católica era imposta aos escravos africanos, a comunicação era obrigada em língua portuguesa. Vale ressaltar que, quando da colonização do Brasil por Portugal, a mão-de-obra para trabalhos manuais eram escassas. Sendo assim, tentou usar os indígenas nas lavouras, o que foi prontamente condenado pelos religiosos, porém, a própria Igreja católica absolveu a escravização dos negros africanos “acreditando” de que estes não tinham alma. Deste modo, os colonizadores portugueses passaram a fazer o que os europeus da época faziam: trazer os africanos para o Brasil e submetê-los a esse repulsivo trabalho, a escravidão. Desta forma, deu-se a entrada dos africanos no Brasil. Apesar de muitos movimentos contra e a favor da escravatura só no dia 13 de maio de 1888, a princesa regente, Isabel assina a *Lei Áurea* abolindo a escravidão no Brasil.

Porém, apesar das proibições e das repressões, os escravos realizavam suas festas, praticavam seus rituais e mantiveram suas representações artísticas e também desenvolveram outras manifestações culturais como a capoeira, o bumba do meu boi, o maracatu, o samba, etc.

Estes povos, como se sabe, estavam sujeitos a pressões para reformar sua cultura segundo normas vindas “de cima”, o catolicismo suplantava os rituais tradicionais, a “alfabetização” a tradição viva e o esclarecimento escorria dos estratos superiores aos inferiores. Essas reformas em favor da “civilização” sofriam uma resistência sutil. Se muitos se recusavam de frente a abraçar a fé católica uns o “aceitavam” como subterfúgio, uma forma de resistência, nas irmandades, por exemplo. Para tanto, faz-se necessário lembrar que esses processos de aculturação e reinterpretação entre africanos e europeus foram tão violentos como o que ocorreu entre europeus e povos colonizados na América. Porém, no que concerne a “barganha” de identidades *migratórias*, para o senso comum, os imigrantes ao deixarem seu país de origem e se fixarem num outro, eles abandonam por completo os vínculos com tudo aquilo que deixaram em sua terra. Pode-se até aceitar que eles ainda vão continuar falando sua língua e comendo ao menos alguma coisa de sua comida por alguns anos e manter uma contínua nostalgia do passado. Os problemas do país de nascimento, sua política e seus debates seriam completamente “esquecidos” por quem o abandona.

Essa idéia, em parte é verdade, alguns estudantes, ao chegar ao Brasil, ficam mais preocupados em se adaptar a novas realidades e conquistar alguma segurança econômica (Bolsa PROMISAES)⁷ e “sobreviver” nessa nova realidade. Isso não significa, porém, que eles deixam de ser o que eram antes de imigrar. A língua, a maneira de ver o mundo, os hábitos e outras coisas adquiridas na infância e na adolescência continuam com os imigrados e não se perdem no processo de migração. Claro, mudanças, e muitas vezes mudanças (BERTONHA, 2010) fundamentais, ocorrem (pois os recém-chegados têm que aprender uma nova variedade ou variação lingüística e conviver num novo mundo e com pessoas que pensam de forma diferente), mas nunca elas são absolutas e totais. Para os sujeitos pesquisados, ter o privilégio de estudar numa Universidade brasileira, além de ser uma forma de adquirir conhecimentos que possam ajudar na reconstrução nacional⁸. Ter o privilégio de poder estudar numa Universidade não é só um *status* social para esses jovens, mas muitas vezes significa também escapar de certos preconceitos produzidos pela própria sociedade, tanto dentro como fora das Instituições de Ensino Superior.

O racismo camuflado faz transparecer uma visão do Brasil como um país cordial, amigável e solidário que aceita e tolera as diferenças, dificultando assim a percepção de quando, dentro e fora da Universidade o estudante africano se torna vítima de preconceito e discriminação (GUSMÃO, 2006). Para esses estudantes, o Brasil é considerado uma maravilha por sua semelhança – na língua, “cultura

7 O Projeto Milton Santos de Acesso ao Ensino Superior (PROMISAES), instituído pelo Decreto nº 4.875, de 11 de novembro de 2003, concede auxílio financeiro no valor de um salário mínimo mensal, por 12 meses, em moeda corrente brasileira, para alunos estrangeiros, participantes do PEC-G, regularmente matriculados em cursos de graduação das Instituições Federais de Educação Superior - IFES.

8 Pois, alguns pensam logo na reconstrução fazendo um recorte a partir do conflito político-militar que assolou o país no final da década de 1990.

e costumes” – com África, mas também há referências ao choque de viverem aqui e a dificuldade de encontrar uma casa para alugar. Pois deparam com muita burocracia, tais como fiador, falta de confiança do senhorio, etc, todos esses elementos acabam sendo um choque muito grande para esses estudantes que vieram de uma sociedade onde ainda a tradição oral, a fala têm grande força. Onde se acredita que o Homem vale o quanto a sua promessa oral. O racismo, a “falta” de entendimento, o não entendimento da realidade dos brasileiros e da maneira como vivem entram em questão. Apesar de todas as pareências, e por mais que haja algo em comum com o mundo guineense, o fato de os brasileiros serem sujeitos de outra cultura os coloca num campo de confronto e tensão, envolvendo o grupo de iguais – outros africanos – e os nacionais, ou seja, os brasileiros. No entanto, ao emigrar, é grande a expectativa com o que se vai encontrar num país como o Brasil, mas também, depois da chegada, muito rapidamente ela se desmancha.

Mesmo em algumas *negociações* os estudantes acabam sendo estereotipados e tratados como assaltantes.

Conforme Kaly (2001), “um branco que está andando nos bairros da classe média alta de bermudas e sandálias está fazendo um esporte, um preto de bermudas e sandálias nos mesmos bairros é um suspeito”.

Fatos assim fazem com que os estudantes bolsistas bissau-guineenses gastem boa parte das suas bolsas comprando roupas caras e *chiques* a fim de terem uma aparência fora do “padrão” de um bandido. São essas identidades inventadas que fazem com que se escapem muita das vezes de certos preconceitos, ou até mesmo serem suspeitos. Porém, mesmo se vestindo bem e freqüentando lugares *chiquérrimos* muitas das vezes não são vistos como acadêmicos. À primeira vista são tomados como jogadores de futebol ou artistas. Na verdade, o preconceito é tão grande que muitas formas de *negociação social* acabem criando mais preconceitos. Daí uma pergunta: Porque é que um preto bem vestido não é tido como um advogado, um médico ou um engenheiro? Pois bem, criou-se um mito de que os pretos são bons só para samba e futebol e não só, para muitos o preto jamais poderia fazer fortuna além da arte como: futebol, música e atletismo. Uma das formas de tentar se escapar dos preconceitos é justamente se vestir como um brasileiro da classe média. Na verdade, esses estudantes são triplamente discriminados: como estrangeiro, africano e preto. Portanto, as roupas que usam como passaporte para não serem tratados como suspeitos podem ser também um elemento de suspeita e discriminação, enfim, uma armadilha. Alguns estudantes guineenses tentam passar a imagem aos brancos brasileiros de que são negros diferentes dos negros brasileiros que com a abolição conseguiram a “condição” de livre, porém lhe foi negado o direito à cidadania. Dito de outro modo, tentam passar uma imagem de que são estudantes, não são assaltantes, diferentemente do negro brasileiro inventado por alguns segmentos midiáticos. Porém, muitos me relataram a triste experiência que passam nos sinais de trânsito, por exemplo, quando os motoristas sobem os vidros ao avistarem-nos. Portanto, eles tentam não se “submeter” aos brancos, tentam se “igualar” a eles *negociando*. É neste sentido que o Fanon

(2008) nos traz a rica discussão sobre a figura de *y' a bon banania*⁹. Enfim, o preto deve se apresentar-se como um bom “cidadão”.

Isto não quer dizer que todo e qualquer estudante negro seja suspeito diante de seus colegas ou de professores ou até de amigos brancos e que nem todos os brancos têm algum tipo de preconceito ao negro. Porém, fora da Universidade ou da rede de amizade há muita gente preconceituosa.

CHOQUES DE CULTURAS: ESTUDANTES DO PEC-G E O POVO BRASILEIRO

Estudantes bissau-guineenses ao chegarem aqui no Brasil, evidentemente, trazem consigo suas culturas e uma identidade “híbrida”¹⁰ em formação que ao entrarem em contato com a sociedade brasileira sofrem influências e “re-influências”. Deste modo, tanto essas culturas quanto às identidades estão em processo contínuo de formação uma vez que toda e qualquer cultura é dinâmica (LARAIA, 1995). A jovem nação bissau-guineense é uma sociedade composta de vários grupos étnicos: de Balantas e Papéis animistas até Fulas e Mandingas muçulmanos que fazem dela uma sociedade complexa e em constante negociação para formar uma “única” nação. Sendo assim, falamos de várias *culturas* e diversas *sociedades* que marcam os pressupostos holísticos e *integracionais* (BARTH, 2000) que celebram a conexão entre instituições discrepantes, a adequação dos costumes à “maneira” bissau-guineense e o compartilhamento de premissas, valores e experiências para a formação de uma nação - Guiné-Bissau. Neste sentido, o estudante ao chegar aqui no Brasil tenta manter seus costumes e negociar a sua “aceitação” por parte da sociedade brasileira. Porém, vale ressaltar que nenhum grupo de pessoas, por mais bem equipado que seja, ou mais livre-arbítrio que tenha, consiga transferir de um lugar para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes (MINTZ & PRICE, 2003).

As culturas humanas são dinâmicas, portanto, as suas concepções estão ligadas a processos de transformação. Todo e qualquer sistema cultural é e está sujeito a um processo contínuo de mudança. Deste modo, as mudanças não se dão de um estado estático para dinâmico e sim, de uma espécie de mudança a outra. Os contatos entre povos e nações têm um papel muito mais importante (SANTOS, 2006) do que as próprias forças internas.

⁹ A expressão *y' a bon banania* remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 na França pelo pintor De Andreis, para uma farinha de banana instantânea. O produto era caracterizado pela figura de um soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo. No entanto, o riso “banania” foi denunciado pelo Senghor, então presidente senegalês em 1940, por ser um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante.

¹⁰ Híbridas, devido à colonização de 500 anos pelo Portugal. Daí houve uma miscigenação cultural e genética africana e européia.

É neste sentido que trabalho o conceito de cultura sobre os estudantes do convênio PEC-G como um elemento de formação de uma identidade social. Pois, conforme Kabengele Munanga (2007), a cultura é um conjunto complexo de artefatos, de comportamentos, de idéias, adquiridos pelo indivíduo em uma determinada sociedade. Assim, a sociedade e cultura são correlatas, uma jamais existiria sem a outra.

É neste momento de convivência social que os bissau-guineenses e brasileiros acabam entrando em *conflito* devido às suas “diferenças” e também semelhanças a serem negociadas.

Se não vejamos o raciocínio de Simmel (s/d) quando afirma que, a unificação de proximidade e distância que envolve em toda relação humana se organiza, no fenômeno do estrangeiro, de uma forma que se formula sucintamente dizendo-se que, nesta relação, a distância significa que ele, que está próximo, mas também distante na verdade se encontra próximo, pois ser um estrangeiro é naturalmente uma relação muito positiva: é uma forma de interagir. O estrangeiro não se submete a componentes nem a tendências peculiares do grupo e, em consequência disso, aproxima-se com a atitude específica de “objetividade”. Mas objetividade não envolve simplesmente passividade e afastamento; é uma estrutura particular composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento.

No que diz respeito ao estrangeiro, ele está próximo na medida em que sente traços comuns de natureza social, nacional, ocupacional, ou genericamente humana, entre ele e o grupo (SIMMEL, s/d). Por exemplo, na copa do mundo da África do Sul, a partida que colocou frente a frente Brasil e Costa do Marfim, alguns estudantes africanos usavam camisetas da seleção brasileira torcendo a favor do Brasil.

Está distante na medida em que estes traços comuns se estendem para além dele ou para além de grupo, e os liga apenas porque liga várias pessoas. Nessa mesma partida de futebol, um estudante da Guiné-Bissau, apesar de não usar a camiseta da Costa do Marfim, estava a torcer contra o Brasil, alegando o seu sentimento patriótico em relação à África, enquanto que o outro alegava um espírito de pertencimento pelo fato de o Brasil ser o seu país de acolhimento. Embora alguns assumiram de imediato as suas posições em relação à torcida, outros se mantiveram neutros, afirmando que por uma questão “ética”, preferiram ficar no meio termo porque o Brasil já é a sua segunda pátria. Porém, são africanos.

Pois, apesar de não estar organicamente anexado ao grupo, o estrangeiro participa como um membro orgânico do mesmo. Sua vivência inclui as condições comuns deste elemento, ele negocia e aceita as regras do jogo com e do grupo. Porém, não se sabe como designar a unidade peculiar de sua posição, além de dizer que se compõe de certas medidas de proximidade e distância. Assim, o estrangeiro e o autóctone vivem uma tensão recíproca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a análise das estratégias de convivência dos estudantes guineenses em busca duma formação superior em Fortaleza, é necessário destacar o que estes estudantes representam para a Guiné-Bissau. Os que tiveram essa grande oportunidade de estudar nas Universidades brasileiras, que serão com certeza os governos do seu respectivo país, têm e terão responsabilidade em conduzir o país e tirá-lo das tristes estatísticas das intuições da ONU que coloca a Guiné-Bissau no topo dos países com piores IDH e à beira de um Estado falhado, de acordo com seus critérios, uma vez que não completou até hoje nenhum ciclo legislativo após inaugurar a democracia e o Pluripartidarismo, no início da década de 1990.

As suas condições humanas de negro, africano e estrangeiro são marcadas por conflitos e tensões. Estes estudantes se posicionam a partir destes elementos em diferentes esferas da sociedade construindo suas práticas e suas vivências.

EXPÉRIENCES DES ÉTUDIANTS BISSAU-GUINÉENS DU PEC-G DANS LE VILLE DE FORTALEZA/CEARA, BRÉSIL

Résumé: Cet article au cherche à comprendre l'univers des étudiants guinéens du Programme Étudiants – Convention de 1er cycle universitaire (PEC-G) dans le ville de Fortaleza/CE en relation aux stratégies de relationnement et d'adaptation. L'élève étranger sélectionné dans ce programme suit gratuitement le 1er cycle universitaire dans les IES. En contrepartie, il doit répondre à certains critères: prouver qu'il est capable de prendre en charge ses dépenses, avoir un certificat de conclusion du lycée ou niveau équivalent et certification dans la langue, dans le cas des élèves de nations qui ne font pas partie de la CPLP.

Mots-clés: *Diaspora. Immigration. Culture. Hybridisme. Afrique. Guinée-Bissau.*

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Valle. “O atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso ‘lusófono’”. In: *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: África na filosofia da cultura*. R. J. Contraponto, 1997.
- AUGÉ, M. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP. 2005.
- BARTH, F. *O guru iniciador e outras variações antropológicas*. RJ: Contra Capa, 2000.
- BERTONHA, J.F. “Brasil: migrações internacionais e identidade”. In: *Revista eletrônica comciencia*. Disponível em <<http://www.comciencia.br/reportagens/migracoes/migr06.htm>>. Acesso em 13/08/2010.
- BHABA, H. “Ética e estética do globalismo, uma perspectiva colonial.” In: *A Urgência da Teoria*. Tinta da China: Lisboa, 2007.
- BONNICI, T. *Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais*. Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, 1998, p. 07-23.
- CEI. Boletim Mensagem. Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, 2ª. ed. 1996.
- DIWARA, Manthia. “A arte da resistência africana”. In: *Search of Africa*. Harvard University Press, 1998.
- ELIAS, N.; SCOTSON, S. J.. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. RJ: Zahar, 2000.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.
- FRANK, Nilton Marcon. *Estudos pós-coloniais em reflexão*. NUER, Florianópolis, 2007.
- GEERTZ, C.. *A interpretação das culturas*. R.J: Guanabara, 1989.
- GLUCKMAN, M. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. SP:Global, 1987.
- GONÇALVES, Rui Mário. “Arte moderna e arte africana”. In: *Boletim Mensagem*. Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, 2. Edição 1996.
- GUSMÃO, N. M. M. de. *Os filhos da África em Portugal: Antropologia, multiculturalidade e educação*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra 16, 17 e 18 de Setembro de 2004.
- _____. *Trajetos Identitários e Negritude: jovens africanos no Brasil e Portugal*. Impulso, Piracicaba, 17 (43), 2006, p. 45-57.
- HALL, S.. *A identidade Cultural na pós-modernidade*. R.J: D&A Editora, 1997.
- HANNERZ, U. *Cultural Complexity: studies in the social organization of meaning*. Columbia University Press, 1922.
- KALY, A. P. *O ser preto africano “no paraíso terrestre” brasileiro*. Um sociólogo senegalês no Brasil. Lusotopie, 2001: 105-121.
- LARALA, R. de B.. *Cultura: um Conceito Antropológico*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MALINOWSKY, B.. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- MARCON, F. N. *Estudos pós-coloniais em reflexão*. NUER, Florianópolis, 2007
- MINTZ, S.; PRICE, R.. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MUNANGA, Kabengele. “O que é africanidade”. In: *Revista Biblioteca Entre Livros*, 2007. Edição especial n. 06.
- PINTO CÓ, João Paulo. “Nha Fala: Entre memórias, esquecimentos, ancestralidade, oralidade e identidade nacional guineenses numa África pós-colonial”. In: LIMA, Tânia; NASCIMENTO, Izabel; OLIVEIRA, Andrey (Orgs.) *Griot: linguagem, memória, imaginário*. Natal/RN: Lucgraf, 2009.

- SAID, E. W. *Orientalismos: O Oriente como invenção do Ocidente*. SP: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, J. L. *O que é Cultura*. SP: Brasiliense, 2006.
- SAYAD, A. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. Sao Paulo. EDUSP, 1998.
- SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2000
- SIMMEL, G.. “The stranger?”. In: *The sociology of Georg Simmel*. Ed, cit., p. 402-8. Trad. por Dinah de Abreu Azevedo. Tradução revista pelo Organizador e cotejada com original alemão: Exkurs über den Fremden. In: *Soziologie*. Ed. cit., p. 509-12
- VEJA. Revista. Edição 2103 ano 42 n. 10. 11 de março 2009.
- ZANINI, M. C. C.. *Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana*. Mana v. 13 n. 2. Rio de Janeiro, out. 2007.

Recebido em 03/06/2013. Aprovado em 20/09/2013.