



INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DO TRABALHO E DA EMPRESA

Departamento de Antropologia

PARA LÁ DO PREJUÍZO

**Análise das narrativas de identidade e reconstrução de subjectividades em mulheres
brasileiras na área metropolitana de Lisboa**

Patrícia Azevedo Silva

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

MESTRE EM ANTROPOLOGIA

Especialidade de Multiculturalismo e Identidades

Orientador:

Professor Doutor Paulo Raposo

Setembro 2008

Resumo: O objectivo desta pesquisa é a análise da reconstrução de identidade e de subjectividades de mulheres brasileiras na área metropolitana de Lisboa. As reconstruções são mediadas pelas suas experiências individuais e interiores accionadas pela migração, e levadas a cabo num contexto marcado pela existência forte de imagens estereotipadas dos imigrantes brasileiros, sobretudo das brasileiras. Estas imagens resultam de estereótipos relacionadas com um passado colonial, mas são também o resultado de um processo de confronto com o fluxo recente de imigração brasileira para Portugal. Assim, analisa-se a forma como certas categorias são naturalizadas a partir de teses que opõem a força da estrutura à possibilidade de agencialidade dos indivíduos, conferindo ao sujeito a agência necessária para jogar com várias identidades, empregando diferentes estratégias performativas. Esta versão positiva da agência é equilibrada com uma reflexão crítica que leve em conta o peso dos limites de classe (decorrente dos contributos das perspectivas marxistas), bem como o peso dos limites de género (resultado da atenção às teorias feministas), entre resistência e reprodução. Apesar de lesadas pela estereotipificação, as mulheres brasileiras podem desenvolver estratégias identitárias de sobrevivência que implicam a capitalização de certas características veiculadas por esses mesmos estereótipos. O argumento será então o de que existe um jogo estratégico que pode ser jogado nos intervalos das categorias rígidas que medeiam estes estereótipos. A análise faz-se, em traços gerais, a partir dos estereótipos que são reconhecidos e das estratégias que são empregues para lidar com os mesmos.

Palavras-chave: imigração, género, poder, brasileiras, estereótipos

Abstract: The purpose of this research is to analyze the processes of reconstructing identities and subjectivities of Brazilian women living in the Lisbon metropolitan area. These processes are mediated by these women's individual and interior experiences, activated by the migration phenomenon, and undertaken in a context characterized by the existence of strong stereotyped images concerning female Brazilian immigrants. These images are the result of stereotypes related to a colonial past, but they are also the result of a confrontational process with the recent flow of Brazilian immigrants to Portugal. Therefore, the way some categories are naturalized will be looked into from the standpoint of theories that oppose structure to agency, providing the individual with the necessary agency to play with several identities by using different performative strategies. This positive view of agency will be balanced with a critical reflection that takes into consideration the weight of class limits (drawn from the contribution of Marxist perspectives) as well as the weight of gender boundaries (which are the result of feminist theories), between resistance and reproduction. Despite being the target of stereotypification, Brazilian women may develop identity survival strategies that imply the capitalization of certain features spread by those same stereotypes. The argument is that there is a strategic game that can be played within the fissures of the rigid categories that mediate the stereotypes. The analysis, in short, takes into account the stereotypes that are recognized and the strategies applied to deal with them.

Key words: immigration, gender, power, Brazilian women, stereotypes.

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO	1
1.1. História do percurso da pesquisa	4
1.2. Metodologia	5
1.3. Apresentação das Personagens	7
1.4. Estrutura da Tese	8
2. O FENÓMENO MIGRATÓRIO	11
2.1. Espaço, lugar, cultura e identidade	11
2.2. O contexto migratório português	13
2.3. A imigração brasileira em Portugal	16
2.4. O género na imigração	18
3. ESPAÇOS COLONIAIS	21
3.1. Tensões Coloniais	22
3.2. A mulata que é a tal	25
3.3. O espaço das reconfigurações	30
4. A CONSTRUÇÃO DO GÉNERO	36
4.1. Entre estrutura e agência	37
4.2. O carácter performativo do género: a mulata brasileira	45
5. ANÁLISE DAS NARRATIVAS	49
5.1. Perfis	49
5.2. Análise das narrativas	76
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
7. BIBLIOGRAFIA	95
ANEXO	104

1. INTRODUÇÃO

O título da minha tese, “*Para lá do prejuízo – análise das narrativas de identidade e reconstrução de subjectividades em mulheres brasileiras na área metropolitana de Lisboa*”, resume bem o que me proponho fazer aqui: partir das histórias de mulheres brasileiras imigrantes em Lisboa e tentar perceber as suas (re)construções identitárias e de subjectividade, mediadas pelas suas experiências interiores, num contexto em que existem várias imagens fortes sobre o Brasil, não apenas “imagens passadas”, produto de um passado colonial, como também “imagens em *work in progress*”, ou seja, a serem construídas a partir do confronto da recente imigração brasileira.

O meu argumento é simples, e prende-se com a ideia de “prejuízo” invocada no título. Na minha opinião, existem estereótipos fortes em relação aos brasileiros – e brasileiras – em circulação em Portugal; estes estereótipos, como de resto, todos os outros, são caracterizados por uma essencialização identitária redutora, que de certa que de certa forma impõe limites aos indivíduos que pretende retratar. Contudo, existe uma espécie de jogo estratégico que pode ser jogado nos intervalos das categorias rígidas que medeiam estes estereótipos. O meu argumento é que, apesar de lesadas pela estereotipificação, claramente, as mulheres brasileiras podem desenvolver estratégias identitárias de sobrevivência – e muitas vezes fazem-no – que implicam a capitalização de certas características veiculadas por esses mesmos estereótipos. Através de variados processos estas mulheres podem sair, ainda que por momentos ou ainda que simbolicamente, desta cápsula de vitimização que as envolve, manipulando a sua vulnerabilidade (accionada no contexto migratório) e a sua situação periférica, a partir de planos subversivos que alterem a ordem de poder (ainda que não totalmente).

Não quero com isto insinuar que estas mulheres têm toda a liberdade – e as “armas” – para subverter e manipular completamente as suas situações. Pelo contrário, como já foi referido, este jogo acontece nos hiatos de categorias que atravessam todas estas construções identitárias, como “raça”¹, classe social, etc. O estereótipo, de resto, é usado como forma de dominação, através de certas características discursivas que lhe são

¹ No caso do Brasil, e diria também Portugal, torna-se necessário utilizar a categoria “raça” e não “etnicidade” para uma melhor compreensão de ambos os contextos.

próprias. Ainda assim, na minha opinião, estas estratégias de dominação não cumprem totalmente os seu propósitos, porque não são capazes de paralisar as mulheres brasileiras dentro destas imagens; pelo contrário elas reagem, como podem, na tentativa de subverter o jogo que as inferioriza.

O confronto com a sociedade receptora é de maior importância para compreender os mecanismos accionados na experiência migratória. As relações entre os dois países, Portugal e Brasil, desempenham um papel importante que contribui para enquadramento destes fenómeno. Assim, ao passado colonial juntam-se agora novas relações mediadas pela aproximação entre os dois países. Aproveitando a retórica política de construção de um “espaço da lusofonia”, Portugal e Brasil unem-se, e de um lado e de outro surgem discursos que enfatizam a natureza afectiva da relação antiga entre portugueses e brasileiros. Na prática, porém, sobretudo no confronto com um cenário de imigração massiva, este imaginário de amizade é desafiado pela discriminação e preconceito, de um discurso que vem sendo apontado aos portugueses.

Estes estereótipos têm a sua origem, como foi mencionado acima, num passado colonial mas também num passado mais recente. Se no Brasil escasseiam (ou escasseavam, até recentemente) imagens e produtos portugueses, em Portugal houve uma preocupação em aproximar o Brasil do imaginário comum, sobretudo através de novelas. Estas novelas, elas próprias veículo da imagem que o Brasil exporta, ajudaram na construção de muitas representações, com ênfase aqui para a construção da mulher brasileira enquanto símbolo de sensualidade. É através dessa lente do exotismo que as brasileiras são olhadas, enquanto epíteto da sua *brasilidade*.

Contudo a evolução da imigração brasileira no contexto português sofreu alterações, sobretudo nas características das primeiras às últimas vagas de imigrantes que chegaram ao país. Assim se num primeiro momento a imigração brasileira se caracterizava por um número razoável de trabalhadores qualificados, os últimos fluxos compreendem sobretudo imigrantes económicos de camadas sócio-económicas mais desfavorecidas, o que levou alguns sectores conservadores e preconceituosos da sociedade portuguesa a relacionar esta nova vaga de imigração com uma ideia de imigração “inferior” ou “descendente” sugerindo, de resto, a articulação ente esta última vaga e o aumento do crime (violento).

O discurso político contribui para a criação destas imagens, e a crise económica também participa na criação da percepção generalizada de que é necessário fechar fronteiras e reduzir os números da imigração. Destaco sobretudo os meios de comunicação social na fabricação daquilo a que Wacquant chama de “pânicos morais”, “*capazes, por sua amplitude e virulência, de mudar profundamente os rumos das políticas estatais e de redesenhar duradoiramente a fisionomia das sociedades por eles atingidas*” (Wacquant, 1999:10). São estes “pânicos morais” que vêm atravessando a retórica dos *media*, criando o que chamo de “tropicalização do crime”. Até ao momento em que esta tese foi escrita, assistia-se a uma crescente e reforçada relação entre criminalidade e imigração *brasileira*, enfatizada por via de um discurso que destacava novas formas e estratégias de crime que estariam a ser introduzidas no contexto português por via dos imigrantes.

No que diz respeito às brasileiras, a relação (quase) directa que é accionada entre brasileiras e prostituição é, hoje em dia, constante. Novamente, o papel da comunicação social é enorme, colocando a tónica de várias notícias na identidade das prostitutas.

Recuando, é neste cenário que pretendi analisar a reconstrução da identidade destas mulheres, mediadas por este estigma social – que é sem dúvida uma forma de violência, independentemente de todas as estratégias e agência que possam manipular.

A análise será feita em várias dimensões:

- a) se as mulheres brasileiras reconhecem que existem estereótipos sobre a *brasilidade* em Portugal;
- b) quais são os estereótipos que identificam;
- c) qual a origem destes estereótipos;
- d) que tipo de estratégias de reacção (discursivas e práticas) foram accionadas por estas mulheres na sua tentativa de lidarem com estas imagens, com destaque para a identificação e geração de sentimentos e emoções próprios ao contexto da imigração, e a importância da experiência subjectiva da imigração para cada uma destas mulheres, ou seja, a forma como a sua experiência subjectiva participa e é transformada no processo de obtenção de poder e (re)construção de identidades.

1.1. História do percurso da pesquisa

A ideia desta pesquisa nasceu há muito tempo quando, por sorte, uma amiga me convidou para passar 6 meses em S. Salvador da Bahia. A altura era perfeita: ela estava a terminar o seu trabalho de campo, eu estava (de alguma forma) a começar o meu, ela tinha mais experiência, eu podia aprender. Como seria de esperar, trabalho não faltava, mas a vontade não era muita. Era muita, mas não para trabalhar. Havia demasiadas coisas para descobrir lá fora. E foi lá fora que tudo começou.

Não era a primeira vez que estava no Brasil, mas foi a primeira vez que tive a percepção de algumas coisas. A primeira vez, em que fiquei sobretudo em São Paulo, a minha estadia foi demasiado protegida, porque viajava com amigos (daqui e de lá). Desta vez, em Salvador, estava sozinha (a minha amiga estava demasiado ocupada com as suas pesquisas para sequer reparar em mim durante o dia – e a maior parte das noites). Por outro lado, São Paulo e Salvador não podiam ser mais diferentes: por vários motivos, mas sobretudo porque em Salvador existia uma ideia muito marcada de mulher, a mulher mulata sensual, exótica, o ícone da *brasilidade*. Mais, o facto de Salvador ser um lugar muito turístico, incluído até nos circuitos de turismo sexual internacionais, faz com que certas imagens sejam reificadas, tanto pelos brasileiros como pelos vários gringos² que passam por ali.

Assim, uma série de observações sobre a sociabilidade baiana levou-me a enunciar as primeiras questões: será que existia uma “mulher brasileira”, diferente de todas as outras, mas mais importante, diferente da mulher portuguesa? (“mais importante” para mim, porque sou portuguesa, e “mais importante” naquele contexto, porque as próprias mulheres brasileiras se definiam constantemente por oposição a mim, portuguesa). A verdade é que nunca me tinha interessado muito pelo tema, mas aquele convívio com mulheres, e homens, brasileiros levou-me a enunciar uma série de questões muito sérias sobre eles, mas mais do que isso, sobre mim: por um lado, porque me obrigavam a pensar na construção de uma identidade brasileira, muito sexualizada, balizada por um passado histórico colonial que me remetia para a relação entre Portugal e

² “Gringos” era a forma como todos os estrangeiros eram designados em Salvador – incluindo eu.

Brasil; e por outro, porque me obrigava a reconstruir a minha própria identidade constantemente.

Entretanto de volta a Portugal, fui confrontada com notícias sobre a crescente imigração brasileira e com a forma como isso despertava nos portugueses sentimentos contraditórios, particularmente interessantes porque mexiam com o imaginário colectivo, com as representações que existiam nesse imaginário colectivo sobre os brasileiros. Depois, com o caso mediático das “mães de Bragança”³, começou a traçar-se o meu projecto a partir das reacções da sociedade civil (e não só) a esta comunidade, em particular às mulheres. Como já disse a presença constante dos imigrantes brasileiros nos noticiários, jornais, mas também nos cafés, nos transportes, nas conversas de (quase) todos os portugueses aguçaram os meus interesses, e a vontade de realizar esta investigação cresceu, sobretudo na tentativa de analisar esse espaço de ambiguidade em que era agora construída a ideia da mulher brasileira, entre a sensualidade e a sexualidade, entre o ícone de beleza exótico e a prostituta.

1.2. Metodologia

Foram usados sobretudo os métodos de pesquisa bibliográfica e análise da literatura relevante, bem como o trabalho de campo participante.

O trabalho de campo compreendeu vários momentos, atravessados e mediados pelos rituais de “entrada e saída do terreno”, mas mais diluídos por se tratava de um trabalho de campo *em casa*. Assim em 2006 realizei trabalho de campo na Casa do Brasil⁴, trabalhando como voluntária na Mediateca durante cerca de 10 meses. Escolhi propositadamente um espaço que não estivesse relacionado directamente com o Apoio ao

³ Em 2003, como reacção à chegada de uma série de mulheres brasileiras a Bragança, que seriam prostitutas ou trabalhadoras de bares de alterne, algumas mulheres de Bragança decidiram organizar-se num movimento de protesto a que chamaram “mães de Bragança”. O objectivo deste movimento seria a expulsão destas mulheres, que estariam a desviar os seus maridos. O caso foi bastante retratado nos meios de comunicação social e chegou até a fazer a capa da revista inglesa *TIME*, em Outubro do mesmo ano.

⁴ A Casa do Brasil é uma associação sem fins lucrativos constituída em 1992, cujos objectivos são sobretudo ajudar a inserção da comunidade brasileira em Portugal, através de apoio jurídico e legal, mas também promovendo eventos culturais e sociais que ajudem a dinamizar e difundir artistas e obras brasileiros.

Imigrante, na tentativa de ganhar alguma distância na forma como colegas e imigrantes me viam.

Durante o trabalho de campo na Casa do Brasil fui conhecendo e tendo acesso a variadas histórias de mulheres, o que não só permitiu o início da sistematização de alguma informação, como sobretudo melhor delinear o projecto de pesquisa. Mais, o facto de ter acesso a histórias de mulheres brasileiras imigradas em Portugal desde meados dos anos 80 fez com que fosse ganhando um entendimento processual do fenómeno.

Se por um lado o trabalho de campo na Casa do Brasil me obrigou a reformular questões pensadas anteriormente, também levantou uma série de novas questões, para as quais não me encontrava particularmente sensibilizada. Assim, toda a nova dinâmica da imagem “exotismo-brasileira-prostituição” me levou a decidir pela análise das narrativas de mulheres da chamada segunda vaga de imigração brasileira. Pareceu-me mais interessante porque o confronto com a sociedade receptora era mais recente, e porque talvez estivessem mais em evidência as estratégias de reprodução/resistência do estereótipo. O contraponto destas experiências tinha-o ali, na Casa do Brasil, naquelas histórias daquelas mulheres “mais antigas”.

Num segundo momento foram realizadas uma série de entrevistas com mulheres brasileiras da segunda vaga de imigração, em 2006/2007. Estas mulheres “chegaram a mim” através da minha – e da sua – rede social de contactos. Nenhuma, contudo, fazia parte da minha rede “directa” de sociabilidade e, tentei, que fizessem parte da rede social directa de cada uma.

Estas entrevistas, no início mais ou menos estruturadas por via de um guião onde incluí as perguntas mais importantes, passaram rapidamente para uma mistura entre conversas informais/conversas de informantes. Se no início tentava seguir o guião, cedo me apercebi que seria mais interessante deixar estas mulheres estruturarem as suas histórias. Muitas vezes as partes que me interessavam começavam mesmo logo seguir a guardar o gravador, o que também me fez pensar que em alturas o gravador não devia participar das conversas.

Algumas das conversas foram feitas em grupo, mas acidentalmente: na Casa do Brasil era frequente alguém chegar e juntar-se à conversa, o que via com agrado. No

entanto, mais por inconveniente das minhas informantes (era muito difícil apanhar algumas destas mulheres em intervalos em que pudessem sentar-se e falar comigo, e muitos dos primeiros contactos foram realizados à saída dos seus trabalhos) as conversas foram mantidas individualmente.

1.3. Apresentação das personagens

Marina tem 28 anos, trabalha com imigração e faz um part-time de apoio ao imigrante. Nasceu em Natal, onde ficou até aos 10 anos, e depois imigrou para a Bélgica com os pais, onde morou. Veio a Portugal há um ano porque foi chamada para fazer um estágio aqui e ficou. É formada em Jornalismo com Ciências Políticas e Relações Internacionais. Viajou sozinha.

Bethânia tem 31 anos, é solteira. Veio de Belo Horizonte. Tirou o curso de Letras, depois fez Enfermagem. Está no país há 4 anos e meio. No Brasil estava a começar a trabalhar como enfermeira; aqui actualmente trabalha em limpezas. Viajou sozinha, mas tinha uma amiga aqui com quem vinha encontrar-se.

Renata nasceu em Mato Grosso do Sul. Viveu quase sempre em São Paulo. Tem quase 50 anos. Chegou a Portugal legalizada em Junho de 2005. Trabalha na área de exportação e comércio. Veio sozinha.

Dolores vem de Curitiba, Paraná. Tem 45 anos. Fez faculdade de Pedagogia, e começou uma pós-graduação em Psicologia não terminou. Veio para cá em Dezembro de 2002. Actualmente trabalha como ama de uma menina de 4 anos.

Suzana tem 44 anos. É de São Paulo, e está há quase 20 anos fora do Brasil. Já viveu na Argentina, Viena, agora está em Lisboa. É jornalista. Na altura da imigração tinha um namorado português, que contribuiu para a decisão de vir, mas acredita que teria vindo sozinha na mesma, viver em Lisboa era um sonho antigo.

Leilinha tem 28 anos e é de Vitória, Espírito Santo. Está em Portugal há 2 anos e 7 meses. Veio sozinha. Trabalha num restaurante.

Dedé tem 28 anos, vem de Vitória, Espírito Santo, está cá há 1 ano e 8 meses. Imigrou com o namorado. No Brasil trabalhava num supermercado e dava aulas de academia. Aqui trabalha num café.

Isadora tem 23 anos, vem de Mato Grosso do Norte. Chegou a Portugal em Dezembro de 2004. No Brasil trabalhava em restauração, aqui já trabalhou em restaurante e em loja e como empregada doméstica. Viajou com o marido.

Gisele tem 28 anos e vem do Paraná. Sempre trabalhou em restauração no Brasil. Aqui ainda não tinha trabalho fixo, mas estava a ajudar num restaurante. Viajou sozinha.

1.4. Estrutura da tese

Após a Introdução no primeiro capítulo, sobre migração, tentarei dar conta do contexto português de imigração, com ênfase para a imigração brasileira. O papel do género na imigração será também analisado. Tudo isto será mediado pela análise das ideias que relacionam território, cultura e identidade.

No segundo capítulo será analisado o contexto colonial que relaciona Portugal e Brasil, destacando a construção da mulata brasileira, e da ideia da criação de um espaço de lusofonia como (possível) lugar de reconfigurações de estereótipos e identidades entre Portugueses e Brasileiros. Num primeiro momento discute-se a construção do Outro a partir da análise do Orientalismo de Said (1978), tendo em conta as propostas de Bhabha (1997) sobre a “ambiguidade do discurso colonial” e a sua qualidade de “mimetismo”, bem como as noções de “híbrido” e de “estereótipo” enquanto principal estratégia discursiva, essencial para o bom funcionamento da retórica colonial. Na segunda parte será analisada “a invenção da mulata” (Corrêa, 1996) não sem antes referir as configurações recíprocas entre portugueses e brasileiros à luz das teorias lusotropicalistas de Gilberto Freyre, que participaram na construção de um “lusotropicalismo”, e a forma como este discurso foi mais tarde apropriado para justificar a colonização portuguesa. Por fim, pretende-se a análise do espaço de “lusofonia” enquanto projecções identitárias. Importa também falar da negociação entre os velhos e os novos estereótipos que se criam neste espaço de confronto que é o resultado dos recentes fenómenos migratórios brasileiros para Portugal. Esta aproximação entre Portugal e

Brasil desenha-se no quadro de relações entre centro e periferia: por um lado, limitam as relações que se estabelecem entre Portugal e Brasil – relações de poder construídas em volta das noções de países centrais/países periféricos. E retorna-se a casa, com aquilo que Feldman-Bianco (2001) chama projecto continuado do colonialismo português, ou seja, a criação do espaço de lusofonia, enquanto gerador de diferenças mas, acima de tudo, e apesar de poucos falarem disso, de gerador de semelhanças.

No capítulo seguinte, sobre a construção do género, pretendo dar conta da construção de determinadas categorias – como género, família e emoção – enquanto lugares de naturalização da diferença, ou seja, a forma como certos mecanismos são accionados na construção destas categorias de maneira a que certas diferenças, que decorrem da combinação de numerosas variáveis, sejam apresentadas – e apreendidas – enquanto diferenças “naturais”, através de teses que reforçam essa naturalização da diferença. Estas construções são analisadas a partir de teses que opõem a força da estrutura à possibilidade de agencialidade dos indivíduos, e que conferem ao sujeito a agência necessária para jogar com várias identidades, empregando diferentes estratégias performativas. A mulher brasileira, na sua figura da mulata enquanto ícone da *brasilidade*, será o melhor exemplo disso. Partindo sobretudo das teses de Butler (1990), sobre “actos performativos”, e dos trabalhos de Pravaz (2003) sobre “estratégias híbridas” de manipulação da categoria da mulata, a ideia será demonstrar como ser mulher – e ser mulata - se encontra aberto à apropriação de cada indivíduo, que de certa forma manipula a “mulatice” no sentido de conseguir maximizar o seu capital simbólico. Contudo, é preciso equilibrar esta versão positiva da agência com uma reflexão crítica que leve em conta o peso dos limites de classe (decorrente dos contributos das perspectivas marxistas), bem como o peso dos limites de género (resultado da atenção às teorias feministas), entre resistência e reprodução. As mulheres teriam então um papel de resistência activo na tentativa de capitalizarem os seus recursos; é muito importante realçar que este jogo seria estrategicamente jogado nos intervalos das várias categorias acima mencionadas (muitas vezes até reproduzindo as próprias categorias da dominação que rejeitam, precisamente através de mecanismos que naturalizam construções sociais, como defende Bourdieu [1998]).

O próximo capítulo será o da análise das narrativas das migrantes onde, além de apresentar os perfis mais extensos de cada uma das informantes procedo à interpretação dos seus relatos.

Por fim, no último capítulo apresento as considerações finais e conclusões da pesquisa.

Em anexo, apresento ainda o guião das entrevistas.

2. O FENÓMENO MIGRATÓRIO

Neste capítulo farei uma breve síntese do contexto imigratório português com especial atenção à imigração brasileira em Portugal (ênfase para as mulheres). Antes tentarei dar conta da evolução das várias teorias sobre a migração.

2.1. Espaço, lugar, cultura e identidade – circulação de pessoas e coisas

O que pretendo nesta secção, mais do que uma resenha das teorias explicativas das migrações nas suas dimensões de análise micro e macro-sociológicas (Peixoto, 2004; Sasaki & Assis, 2000), é tentar perceber como a antropologia pode contribuir para um estudo da circulação de pessoas.

O estabelecimento da antropologia enquanto disciplina, e sobretudo o reconhecimento da etnografia como método da antropologia por excelência, provocou nos anos 80 uma acesa discussão sobre a autenticidade e legitimidade do trabalho de campo *em casa*, opondo as categorias de “casa” e “campo”⁵. O debate obrigou a uma reformulação da natureza do trabalho de campo, e os antropólogos foram também obrigados a repensar relações entre “espaço” e “lugar” enquanto geradores de cultura e identidade. Foi sobretudo importante reconhecer que antropologia ajudou a naturalizar a relação entre culturas, lugares e regiões, cruzando temas específicos com “áreas geográficas”, naquilo que Appadurai (1986) classifica de “gatekeeping concepts”, ou seja, “*concepts, that is, that seem to limit anthropological theorizing about the place in question, and that define the quintessential and dominant questions of interest in the region*” (Abu-Lughod, 1987:279). Assim “[n]a antropologia clássica, o espaço é considerado em sua relação com a cultura enquanto territorialidade identitária” (Pontes, 2005:46), e “*as pesquisas antropológicas teriam contribuído para uma representação do*

⁵ Dentro do “campo” existia também uma classificação que criava uma “*hierarchy of purity of field sites*. After all, if ‘the field’ is most appropriately a place that is ‘not home’, then some places will necessary be *more* ‘not home’ than others, and hence more appropriate, more ‘fieldlike’ (Gupta e Ferguson, 1997:13)

mundo enquanto conjunto de culturas em mosaico, fechadas sobre si próprias e devidamente localizadas” (Mapril, 2008, 17).

Surgem entretanto várias críticas a esta noção territorializada de cultura e identidade, que privilegiam ideias de identidades em trânsito (Gupta e Ferguson, 1992; Clifford, 1997). A partir sobretudo desta crescente circulação de pessoas é repensado o conceito de cultura do ponto de vista antropológico. Appadurai (1996) sugere a ideia de “ethnoscapes”

The landscape of persons who constitute the shifting world in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest workers, and other moving groups and individuals constitute an essential feature of the world and appear to affect the politics of (and between) nations to a hitherto unprecedented degree (Appadurai, 1996:33).

Novamente, as formas de repensar a cultura implicam também um repensar do exercício de etnografia, com ênfase para a ideia de desterritorialização.

Por outro lado, a coincidência entre território/cultura/identidade são também características associadas a uma construção homogênea e coesa de Estado-nação, cuja base é precisamente a ideia de “comunidade imaginada”, e que implica a “correspondência entre um território, o exercício da soberania por um estado, uma língua nacional, e um povo” (Vale de Almeida, 2002:1); é assim traçada uma identidade colectiva partilhada comum a todos os membros da nação (e rejeitando – excluindo - aqueles que não participam da nação).

A ideia de “comunidade imaginada” surge enquanto necessidade de assegurar um sentimento de pertença do indivíduo, associado à ideia de Estado-nação. Estas comunidades imaginadas produzem uma identidade nacional, na medida em que “as culturas nacionais, ao produzir(em) sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades” (Hall, 1997:55). As “comunidades imaginadas”, baseadas na ideia de um *povo* ou *folk puro*, original” (ibidem:56-60), seriam então

(...) imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow members (...). The nation is imagined as limited because even the largest of them (...) has finite, if elastic, boundaries. (...) it is imagined as sovereign because the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm. (...) Finally, it is imagined as a community (...) the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship (Anderson, 1983:6-7)

O estado-nação, na sua qualidade de comunidade imaginada, é representado enquanto

(...) a closed unit, whose population is homogeneous and whose mode of functioning is dominated by boundness itself, by territoriality, and thus, by exclusion. The notions of national purity, ethnic absolutism, and all forms of essencialism are deducible from the root metaphor. But in order to this metaphor to work, the nation state has first to be reduced to a cultural totality. (Friedman, 2002:25).

Entretanto a crise do estado-nação, com a desterritorialização e a reformulação (e deslocamento) da(s) fronteira(s), “destabilized the fixity of ‘ourselves’ and ‘others’”(Gupta e Ferguson, 1992:19). A circulação de pessoas e de coisas impõe uma nova análise de “velhas” categorias, nomeadamente da identidade. Os movimentos migratórios tornam-se no contexto ideal para a análise das reconstruções identitárias, sobretudo na medida em que “o espaço de ‘imigração’ passa também a ser encarado como um espaço de referência e identidade” (Mapril, 2008:24). Por outro lado, são também accionadas relações de poder que têm que ver com deslocações periferia/centro (ou seja, deslocações de países periféricos mais pobres para países centrais mais ricos) e, em alguns contextos, estas deslocações despertam (de um lado e do outro) imagens que se prendem com um passado colonial como, argumento, é o caso português. Aqui, velhos estereótipos são colocados a circular e outros são construídos numa espécie de *work-in-progress*. Esta discussão será retomada no próximo capítulo; por agora queria apenas reforçar como a identidade é repensada e reconstruída a partir dos confrontos que decorrem dos movimentos migratórios.

2.2. O contexto migratório português

A partir dos anos 80, o papel tradicional de exportadores de mão-de-obra dos países da Europa do Sul foi invertido (Baganha, 1997:ix), verificando-se uma situação de alargamento do espaço migratório devido sobretudo à diversificação dos países de chegada, à multiplicação dos países de origem, e à dispersão dos migrantes da mesma origem num espaço cada vez mais amplo (Rugy, 2000:2). Se nos anos 60 a migração era sobretudo intra-europeia, de países do Sul da Europa (Itália, Grécia, Espanha, Portugal) para os países da Europa Ocidental e do Norte (Alemanha, França, Bélgica, Luxemburgo,

Reino Unido), a partir de meados dos anos 70 juntaram-se aos tradicionais países de destino dos movimentos migratórios os países do Sul da Europa.

Transformações na Europa do Sul contribuíram para estas mudanças, sobretudo:

(...) [a]s transformações estruturais pelas quais a Europa passou, com o movimento de unificação – e o mundo, com a globalização – [que] resultaram na aceleração da imigração na Europa do sul. A mudança da estrutura da indústria, a re-localização das fontes de fornecimento de mão-de-obra, o re-direccionamento de fluxos de capitais e novos padrões de competição internacional acabaram por transformar radicalmente a estrutura e funcionamento dos mercados de trabalho nos países da Europa e isso foi mais acentuado ainda nos da Europa do sul (Machado, 2003:19).

Por outro lado, nos países do sul da Europa

(...) conjugaram-se três fenómenos que acabaram por tornar superiores os fluxos de entrada em relação aos fluxos de saída: o movimento de regresso dos nacionais emigrados no estrangeiro (dos quais, os portugueses que regressaram de África), o abrandamento da emigração devido, por um lado, às políticas restritivas aplicadas pelos países de acolhimento e, por outro lado, ao desenvolvimento económico destes países, que levou a uma redução dos diferenciais económicos (...) e, por fim, o aparecimento de uma nova migração oriunda dos países em desenvolvimento, legal e sobretudo clandestina (Rugy; 2000:2).

No que diz respeito à realidade portuguesa, verificou-se “*um aumento significativo do número de estrangeiros activos entre inícios dos anos 80 e meados dos anos 90*” (Baganha, Ferrão, Malheiros, 1999:147). Assim, a partir dos anos 70 as comunidades estrangeiras passaram a ter expressão no contexto português, consequência sobretudo do processo de descolonização que resultou num grande fluxo migratório das antigas colónias, sendo que

(...) entre 1975 e o início dos anos 80, a imigração resultou menos da pressão interna do mercado de trabalho português (...) e mais da pressão gerada pela súbita e desorganizada transferência do controlo administrativo das colónias” (ibidem:148)

A segunda fase do ciclo de imigração em Portugal, após o início dos anos 80, compreende uma inversão do sentido dos movimentos migratórios, que

(...) conjuga factores como ligações com as antigas colónias e o movimento de regresso dos nacionais emigrados no estrangeiro (especialmente os que regressam de África na descolonização), o abrandamento da emigração, a paralelização da economia, a deficiente regularização do mercado de trabalho e a transformação do sistema de emprego e o aparecimento de uma nova migração oriunda dos países em desenvolvimento (Pontes, 2005:58)

Por outro lado, a inserção de Portugal na União Europeia em 1986 contribuiu para a construção de Portugal como um destino “europeu”, além de promover

(...) uma alteração profunda no sector da construção civil, resultando tanto na entrada de imigrantes como na emigração de portugueses, pois as empresas portuguesas passaram a sub-contractar a sua mão-de-obra no espaço europeu, resultando na emigração de muitos portugueses e reduzindo a mão-de-obra disponível em Portugal (Machado, 2003:19)

Em termos de caracterização da população de imigrantes a nível de origem geográfica verifica-se que, a juntar aos imigrantes europeus e sobretudo dos PALOP⁶ que compunham o quadro migratório em Portugal nota-se agora um “acréscimo relativo de asiáticos (principalmente indianos, paquistaneses e chineses) e de sul-americanos (particularmente brasileiros)” (Baganha, Ferrão, Malheiros, 1999:149), tornando Portugal

(...) palco de um modelo imigratório que se desenvolve num espaço social triangular: o dominante, onde se cruzam os fluxos da União Europeia e dos PALOP, o das contracorrentes, onde se assiste à emergência de uma nova imigração brasileira e, por fim, o emergente, constituído sobretudo pela imigração asiática (Pontes, 2005: 59 *apud* Rovisco, 2000:69)

No final dos anos 90 assiste-se a novas mudanças no panorama da imigração em Portugal, quando “*ocorre a grande vaga de imigração do Leste, o aumento da entrada de brasileiros e a diversificação progressiva das nacionalidades, fluxos que em poucos anos quase levaram à duplicação do número de estrangeiros em situação legal no país*” (Peixoto & Figueiredo, 2006:44), ocupando lugares menos privilegiados no mercado de trabalho.

A inserção dos imigrantes na sociedade receptora envolve diferentes níveis. Pontes (1999) reconhece três: o Estado, a sociedade civil, e a comunidade étnica dos imigrantes. Longe de uma discussão sobre os diferentes modos de integração dos imigrantes no contexto da sociedade de destino, o que importa salientar aqui é que

(...) esta diferença de contextos irá produzir resultados distintos, tanto a nível das respostas das sociedades domésticas em relação à presença de estrangeiros entre si, como em termos dos processos de integração dos imigrantes nas respectivas sociedades de acolhimento (Baganha, Marques, Fonseca, 2000:5).

Muitas vezes as relações entre imigrantes/nacionais

(...) reflectem uma história de relações económicas e políticas anteriores entre as nações emissoras e receptoras. Estas relações são por vezes marcadas pela proximidade física, mas têm mais frequentemente origem em intervenções coloniais e semi-coloniais e em ocupações do país mais fraco (emissor) pelos mais poderosos (receptores) (Pontes, 2006:29).

⁶ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

No contexto português acredito, à semelhança do que defende Machado, que o confronto entre imigrantes e nacionais é mediado por uma *hierarquia de alteridades*, “*uma organização simbólica das alteridades (...) consequência do pensamento colonial português*” (Machado, 2003:63), e que seria mais tarde recuperado no âmbito de uma construção de um espaço de lusofonia que reproduziria as relações de poder mediadas pelo binómio centro/periferia. Assim o Brasil surgiria numa posição intermédia nesta escala da diferença, entre os imigrantes europeus *brancos*, e os imigrantes africanos *negros*, pela sua característica de país mestiço. A figura da mulata, enquanto a mulher brasileira por excelência, adquire na discussão um significado especial, como será discutido nos próximos capítulos. Por agora, segue uma breve contextualização da imigração brasileira em Portugal.

2.3. A imigração brasileira em Portugal

À semelhança de Portugal o Brasil, país sobretudo de emigrantes, passou a constituir-se a partir de meados da década de 80 um país de imigração (Feldman-Bianco, 2002:386). Os números sobre a imigração internacional são incertos mas significativos, tendo já dado origem a numerosos “*trabalhos sobre brasileiros em seus destinos mais expressivos: EUA, Japão, Paraguai e Europa*” (Machado, 2003:18).

Em Portugal, “*os brasileiros transformaram-se no maior grupo formal e contabilizado*”, sendo que “*a população de origem brasileira disputará com os cabo-verdianos e, eventualmente, os angolanos, o primeiro lugar no ranking dos grupos étnicos de origem não nacional instalados em Portugal*” (Malheiros, 2007:16). Tanto no caso dos PALOP como no caso dos brasileiros, a eleição de Portugal como destino migratório prende-se, como referido anteriormente, com situações (pós) coloniais que aproximam países colonizados de países colonizadores.

Mais ainda, certas características no país de destino, neste caso Portugal, facilitam a imigração: a partilha da língua, e sobretudo a possibilidade de aceder mais facilmente à cidadania, através de acordos políticos bilaterais.

Ainda assim, “[o]s contingentes do Brasil que começaram a chegar a Portugal diferiam drasticamente das populações oriundas dos PALOP tanto em termos sócio-económicos e educacionais, quanto em termos de inserção profissional” (Feldman-Bianco, 2002:387). É preciso distinguir, também, entre dois momentos da imigração brasileira; assim,

(...) [b]eneficiando de antigas ligações estabelecidas durante a colonização e especialmente durante o logo período da moderna emigração transatlântica portuguesa, que vai de meados do século XIX até finais dos anos 50 do século XX, a imigração do Brasil para Portugal começou como um movimento limitado de contracorrente que incluía alguns profissionais qualificados (dentistas, peritos de marketing, informáticos, etc), em meados dos anos 80, para se tornar num fluxo significativo de imigrantes laborais, nos finais dos anos 90 e princípios do século XXI (Malheiros, 2007:16).

A primeira vaga⁷ de imigrantes “ajudou Portugal a entrar para a união Europeia, bem como ajudaram na sua transição” (Padilla, 2006:19); nesta altura, e no

(...) contexto da prolongada crise económica brasileira, (...) Portugal tornou-se opção atraente para um crescente número de profissionais qualificados, estimulando ainda o regresso de contingentes de portugueses e luso-descendentes que, desde 1982, têm direito à dupla cidadania (Feldman-Bianco, 2002:387)

Por outro lado, a partir dos anos 90,

(...) os números da imigração brasileira para Portugal sofreram um impulso significativo, ocorrendo simultaneamente alterações relevantes na composição interna dos fluxos (...) com níveis de instrução mais reduzidos algo mais reduzidos e direccionada para segmentos menos qualificados do mercado de trabalho (Malheiros, 2007:17).

Neste contexto de crescimento do fenómeno migratório surgiram uma série de conflitos, marcados sobretudo pela aplicação de leis e medidas que, numa tentativa de conter os fluxos migratórios num momento em que a Comunidade Europeia se constituía como uma “fortaleza”, “traíam” políticas e acordos bilaterais estabelecidos com base em relações de amizade e cooperação entre os dois países, Portugal e Brasil. A crescente criação de barreiras à inserção profissional, a mudança nas leis de cidadania e estatutos de permanência, e o aumento da negativa estereotipificação dos imigrantes brasileiros

⁷ Para efeitos de análise adopto a posição dos autores que aqui apresento e que identificam duas vagas distintas da imigração brasileira para Portugal; outros autores identificam três períodos na história recente deste fenómeno, a saber: “1) o fluxo do início da década de 80, essencialmente relacionado com o movimento de retorno de portugueses emigrados no Brasil; 2) aumento da migração brasileira qualificada, desde a entrada de Portugal na UE até ao início dos anos 90; e 3) a partir de 1993, em que cresce o contingente de trabalhadores para a construção civil, comércio e serviços (Pontes, 2005:109)

(...) numa conjuntura marcada pela emergência de leis europeias que tratam migrantes transnacionais enquanto questão de segurança nacional e supranacional, permite examinar criticamente as contradições existentes entre, de um lado, os processos de remodelação de Portugal de metrópole imperial (...) em uma nação pós-colonial, subordinada às políticas da Comunidade Europeia que, após Schengen, favorecem o ‘direito às raízes’ dificultam a entrada de cidadãos não comunitários na ‘fortaleza’ da Europa; e, de outro lado, sua transformação em país receptor de populações originárias do Brasil (bem como das ex-colónias de África) ligadas à antiga metrópole por raízes históricas comuns (Feldman-Bianco, 2002:388).

Mais do que propor aqui uma análise da(s) mudança(s) no enquadramento jurídico-legal dos imigrantes brasileiros em Portugal⁸, a minha proposta é tentar analisar como a tentativa de aproximação entre os dois países, com toda a construção de um *espaço de lusofonia*⁹ mediado pelas longas relações de amizade (?) entre Portugal e Brasil, recuperado e integrado na retórica política que marca a actualidade, é atravessado por discursos – e práticas – que (re)constróem de forma negativa o imigrante (para mim, a imigrante) brasileiro(a), conduzindo à criação de imagens estereotipadas que tornam muito complicada a inserção destas mulheres num outro contexto nacional. Para a criação e circulação destas imagens contribuem o Estado (português, brasileiro), os meios de comunicação social, a opinião pública, e todos os sujeitos que interferem nesta realidade, de forma mais ou menos activa.

2.4. O género na imigração – a imigrante brasileira em Portugal

Durante muito tempo, a análise do fenómeno migratório não levava em conta as categorias de género, porque a imigração encontrava-se muito associada à imagem do homem jovem que saía do seu país à procura de melhores condições de vida e o papel das mulheres na imigração, quando reconhecido, era reduzido a uma ideia familiar de mulheres que seguiriam os seus maridos, ou ao mesmo tempo, ou posteriormente, sugerindo várias teorias de reagrupamento familiar. Assim,

⁸ Para uma análise dos contextos jurídicos e inserção no mercado de trabalho: Feldman-Bianco (2002) apresenta uma análise sobre os conflitos despoletados por essas mudanças; Costa (2006) trata a situação dos cidadãos brasileiros no que diz respeito à legislação; Oliveira (2006) analisa a situação dos brasileiros não-documentados em Portugal; Peixoto e Figueiredo (2006, 2007) tratam a inserção dos brasileiros no mercado de trabalho português.

⁹ A ideia de “espaço de lusofonia” será retomada e trabalhada no próximo capítulo.

(...) [i]n spite of the growing recognition that all experiences of social change are gendered, the analysis of the complexities of women's experiences of mobility is relatively recent. The conventional analysis of social mobility, for example, always considered women's social situation as determined by that of the men with whom they live (Ferreira, Tavares:1998:1).

São vários os percursos e histórias de vida destas mulheres, bem como a forma como decidem – e porque decidem – emigrar. Wall, Nunes e Matias (2006) reconhecem dois tipos de mulheres migrantes: as que viajam sozinhas, e as que vêm numa lógica processual familiar, quer seja ao mesmo tempo que o seu parceiro ou mais tarde, numa lógica de reagrupamento.

Dentro destas tipologias, contudo, conseguiram também avaliar vários tipos diferentes de trajectórias. Em relação a mulheres que encaram o processo migratório como uma experiência individual identificaram:

- . mulheres que viajam sozinha por curtos períodos de tempo, poupando intensivamente;

- . mulheres que migram sozinhas, sendo o processo de migração um projecto de nova vida associada a uma migração de longo termo;

- . “migração yoyô”, que compreende mulheres cuja experiência migratória implica um trânsito frequente entre país de origem e países de acolhimento.

Em relação a mulheres que vêm a experiência migratória associada a uma experiência familiar identificaram-se:

- . mulheres que migram com os seus parceiros à procura de melhores condições de vida por um longo período de tempo;

- . mulheres que se reúnem com os seus parceiros, numa trajectória que implica a procura de melhores condições de vida, encarada a longo prazo;

- . casais sem filhos que decidem migrar para mudar de vida.

No caso da imigração brasileira, “*evidencia-se uma tendência crescente de mulheres que imigram sozinhas ou que fazem parte de uma estratégia de migração familiar*” (Padilla, 2007:115). De facto, tendo em conta o grupo de mulheres brasileiras que entrevistei, apenas três tinham namorado no momento migratório: Suzana veio com o namorado português, apesar da sua decisão de vir para Portugal já estar tomada (independentemente de estar com o namorado); Isadora migrou com o marido, tomaram

juntos essa decisão, e vieram para Portugal porque o cunhado recomendou; Dedé veio reunir-se com o namorado, que estava em Portugal há 6 meses e pediu que viesse.

A inserção em novos contextos traz mudanças nas suas percepções, sejam elas de classe, de etnia, de género, ou outras (Padilla, 2007:114). Apesar da ênfase normalmente ser dada à intersecção entre género, imigração e trabalho (Padilla, 2007; Pontes, 2005), na minha pesquisa preferi não realçar nenhuma categoria de análise específica, preferindo antes trabalhar a forma como estas mulheres, através dos seus discursos, constroem as suas identidades num novo contexto. O novo contexto é marcado por mudanças significativas ao nível da sua percepção de si, porque é mediado não apenas pelas imagens correntes, na sociedade de acolhimento, sobre os imigrantes e estrangeiros mas sobretudo, no caso português e na sua relação de passado com o Brasil, marcada por estereótipos muito fortes que criam um lugar para estes brasileiros, *que antes de o ser já o eram*. No caso particular das brasileiras acresce que, a uma certa brasilidade e exotismo construídas em Portugal a partir sobretudo de um imaginário de novela que conquistou o país nos anos 80¹⁰, existe hoje em dia uma imagem da brasileira enquanto prostituta que obriga estas mulheres a uma “esquizofrenia controlada” (metaforicamente falando), reforçando e rejeitando vários níveis de estereótipos a um tempo.

Apesar da ênfase no meu trabalho sobre o papel agêncial destas mulheres na construção de um jogo identitário não queria deixar de salientar que o contexto migratório activa alguns mecanismos que tornam o migrante, e sobretudo as mulheres, neste caso mais ainda as brasileiras, vulnerável a uma subalternização; o jogo é feito, muitas vezes, mas as várias categorias que podem ser manipuladas – raça/etnia, classe social e económica, etc. – só podem ser manipuladas até certo ponto. Em suma, que “*os actos individuais são acontecimentos sociais inseridos em circunstâncias históricas específicas, circunstâncias estas que condicionam as decisões mas não as determinam, eliminando a activa participação dos indivíduos*” (Jackson, 1991:53).

¹⁰ Tendo em *Gabriela, Cravo e Canela*, a primeira telenovela brasileira a ser exibida em Portugal, o seu melhor exemplo mas continuando até aos dias de hoje.

3. ESPAÇOS COLONIAIS

O objectivo deste capítulo é tentar traçar uma história do momento colonial português no Brasil, com ênfase para a construção da mulata brasileira, e da ideia da criação de um espaço de lusofonia como (possível) lugar de reconfigurações de estereótipos e identidades entre Portugueses e Brasileiros.

Num primeiro momento discute-se a construção do Outro a partir da análise do Orientalismo de Said (1978), que estabelece a passagem da “imagem” para o discurso (Thomas, 2005: 173), mas sobretudo tendo em conta as propostas de Bhabha (1997) sobre a “ambiguidade do discurso colonial” e a sua qualidade de “mimetismo”, bem como as noções de “híbrido” e de “estereótipo” enquanto principal estratégia discursiva, essencial para o bom funcionamento da retórica colonial.

Estas duas categorias, estereótipo e híbrido, dão o mote para a segunda parte do trabalho, focada no que Mariza Corrêa (1996) descreve como *a invenção da mulata*, não sem antes referir as configurações recíprocas entre portugueses e brasileiros à luz das teorias luso-tropicalistas gilbertianas¹¹, naquilo que Stoler e Cooper (1997) poderiam chamar de espaço de negociação entre metrópole e colónia. Salienta-se, por um lado, o trabalho de Freyre na construção de um “lusotropicalismo” (e como este discurso foi interiorizado no Brasil) e também a forma como este discurso foi mais tarde apropriado para justificar a colonização portuguesa em África, um discurso que Castelo (1998) identifica (a partir do argumento de Adriano Moreira) como “o modo português de estar no mundo”.

Por fim, pretende-se a discussão daquilo a que Vale de Almeida (2001) chama “remake neo-colonial sem colónias”, ou seja, da criação de um espaço de “lusofonia” enquanto projecções identitárias – e aqui importa salientar a diferença entre os “vários” colonialismos, no sentido em que os diferentes contextos (pós)colonialistas obrigam a diferentes análises, e também analisar em que medida os movimentos recentes de “nacionalismos” e “imperialismos” chocam, sobretudo porque partem de premissas diferentes. É importante também falar da negociação entre os velhos e os novos estereótipos que se criam neste espaço de confronto que é o resultado dos recentes

¹¹ As teses serão apresentadas, resumidamente, em seguida.

fenómenos migratórios brasileiros para Portugal. Este reacender de relações entre Portugal e o Brasil desenha-se no limiar das relações entre centro e periferia: por um lado, limitam as relações que se estabelecem entre Portugal e Brasil – relações de poder construídas em volta das noções de países centrais/países periféricos, como refere Pontes (2005); por outro, compreendem aquilo a que Machado (2003) chama “jogo da centralidade”, um jogo de relações entre centro e periferia no sentido em que se torna tanto mais brasileiro quem se aproxima mais do centro da imagem que existe do brasileiro. E retorna-se a casa: termino com a descrição do que Feldman-Bianco (2001) chama projecto continuado do colonialismo português, ou seja, a criação do espaço de lusofonia, enquanto gerador de diferenças mas, acima de tudo, e apesar de poucos falarem disso, de gerador de semelhanças, numa negociação permanente: *almost the same, but not quite* (Bhabha, 1997: 153).

3.1. Tensões coloniais

Viswanathan define os estudos pós-coloniais como “*the study of the cultural interaction between colonizing powers and the societies they colonized, and the traces this interaction left on literature, arts and human sciences of both societies*” (Bahri e Vasudeva, 1996:137-138). É a partir deste ponto que realizo o meu trabalho, tentando analisar as marcas que a interacção entre Portugal e Brasil deixou em ambas as sociedades.

Apesar da crítica colonial de Fanon (1952, 1991), é com o Orientalismo de Said que se inauguram os chamados estudos pós-coloniais, a partir da ideia de que, como refere Hulme (1986), “*grandes zonas do mundo não-europeu foram produzidas para a Europa*” (Thomas, 2005:172). Said argumenta que “*o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como contraposição à sua imagem, como ideia, personalidade e experiência contrárias à sua*” (Said, 2004:2). Usando noções de Foucault sobre o discurso e o poder e a forma como construíram um Oriente estereotipado, Said define o Orientalismo como “*um estilo ocidental para dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente*” (Said, 1997:3). Foucault, que substitui a dicotomia ideologia/ciência

pelo par poder/conhecimento, explica o poder exercido sobre os colonizados através da ideia de “governamentalidade” enquanto

the ensemble formed by the institutions, procedures, analyses and reflections, the calculations and tactics that allow the exercise of this very specific although albeit complex form of power, which has as its target population, as its principal form of knowledge political economy, and as its essential technical means apparatuses of security. (Foucault, 2006: 142)

Este corpo de conhecimento seria usado para o domínio das próprias populações, no sentido em que “*a relação entre poder, conhecimento e representação dos sujeitos coloniais é directamente suscitada a partir do uso da noção de governamentalidade*” (Cunha, 2002:151).

O objectivo do colonizador seria então

conhecer, dominar e usar. O observador, ou o colonizador que observa, possui um conhecimento dos grupos (...), conhecimento esse que está intimamente ligado a uma classificação e diagnóstico de inferioridade ou incapacidade por parte destes últimos, que estabelece a necessidade de governo. (Thomas, 2005:178)

Esta fórmula, *conhecer para dominar*, é o que Mamdani (1996) considera ser a herança colonial traduzida, por sua vez, na *indirect rule*: uma forma de poder baseada num jogo ambíguo que procurava o domínio racial através de autoridades locais organizadas tribalmente; esta forma de *governo indirecto* – que Mamdani relaciona com o *despotismo descentralizado* que caracteriza o estado Africano actual – permite precisamente a compartimentação das populações sob a custódia de uma Autoridade Nativa, “*said to be the rightful bearer and enforcer of an age-old custom and tradition*” (Mamdani, 1996:49) – o poder resulta do conhecimento.

Esta forma de domínio apresenta novos contornos, ao permitir a participação de autoridades nativas e tribais no exercício de poder colonial. É reconhecida legitimidade a alguns elementos das populações dominadas, o que torna a relação colonial ambígua: por um lado, é preciso uma boa gestão das relações com as populações colonizadas, sobretudo através destes elementos destacados pela autoridade imperial, e por outro lado não deixa de existir uma autoridade imperial, tornando obrigatória uma boa gestão das diferenças e semelhanças, e criando aquilo a que Bhabha chama *homem mimético*, que serve enquanto tradutor das várias instituições. Bhabha usa a ideia do mimetismo (que recupera de Lacan, uma espécie de camuflagem) para caracterizar a ambiguidade do discurso colonial:

Colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite. Which is to say that the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. (Bhabha, 1997:153)

O discurso colonial, que funciona através de uma língua bífida – “*a tongue that is forked, not false*” (Bhabha, 1996:153) – retira a sua força da gestão da ambivalência: para ser eficaz, o mimetismo precisa de construir as suas rupturas, os seus excessos, as suas diferenças. O mimetismo (sempre produzido no espaço da interdição) surge enquanto representação de uma diferença que é, ela própria, um processo de rejeição – é esta ambivalência do processo de mimetismo que permite a fixação do sujeito colonial (sob a forma de estereótipos).

Por outro lado, Bhabha parte do que Fanon considera ser o trauma que resulta “*when the colonised subject realises that he can never attain the whiteness he has been taught to desire, or shed the blackness he has learnt to devalue*” (Loomba, 1998:176) para argumentar que as identidades coloniais são sempre um assunto de fluxo e agonia, no sentido em que é sempre “*in relation to the place of Other that colonial desire is articulated*” (Loomba, 1998:176). O hibridismo subverte a lógica colonial, implicando uma fluidez – e criando “*um espaço contraditório e ambivalente que torna insustentáveis ideias sobre a pureza das culturas e a sua hierarquização*” (Vale de Almeida, 2000:187), que Bhabha classifica como *third space of enunciation* – das categorias anteriormente definidas (e mutuamente exclusivas) da relação binária eu/Outro estabelecida pelo colonialismo; o híbrido surge como uma forma de resistência, uma espécie de “suplemento perigoso”:

As Derrida elaborates, the dangerous supplement is that part of a given binary structure that is at first relegated to the outside, to the margin, to the position of inferiority, but works its way to the very center of the dichotomy, putting under erasure the earlier political hierarchy of the binary. (Desai, 2001:10)

Existe um foco recente nas questões sobre hibridismo, mestiçagem, creolização, e uma tendência para identificar o hibridismo com uma política democrática, progressista e pós-colonial, na tentativa de que

those processes of hybridization, increasingly evident at the turn of the millenium, will produce a blurring of genres, borders, categories, and “normal” citizenships, thus heralding the end of hierarchies between and among cultures, groups, and individuals. (Rahier, 2003:40).

Mestiçagem e mulatice desempenharam um papel central “*in ‘official’ and hegemonic imaginations of Latin American and Caribbean national identities from the end of the 19th century to the 21st*” (Rahier, 2003:42). A construção histórica destes discursos compreende vários momentos; no caso do Brasil duas noções competiram: a ideia de que o sangue do branco era mais forte do que o sangue do negro, ou seja, no caso de mistura racial o sangue branco anularia as qualidades negativas do sangue do negro em direcção a um *branqueamento* ideal da população; e uma outra corrente, de acordo com a qual o hibridismo produziria uma raça mais forte e mais adaptada à vida nos trópicos “*proclaiming the myth of ‘racial democracy’*” (Rahier, 2003:42).

O aparecimento da categoria da mulata tem de ser explicada, como foi dito anteriormente, à luz de toda uma história de construção da nação brasileira; o ponto seguinte, partindo da análise do artigo de Mariza Corrêa sobre a “invenção da mulata”, apresenta as teses gilbertianas¹² sobre a miscigenação para mostrar como foram introduzidas – e incorporadas – no discurso nacionalista brasileiro, e mais tarde apropriadas pelo discurso nacionalista e neo-colonial português.

3.2. A mulata que é a tal

Como foi acima referido, e como sublinharam alguns autores, existiram dois tempos na construção da nação brasileira, contraditórios: um primeiro momento, em que “*a miscigenação significava no máximo uma aposta no branqueamento*”, e um segundo momento, posterior, em que “*por fim, na representação vitoriosa dos anos 30, o mestiço transformou-se em ícone nacional, em símbolo da [nossa] identidade cruzada no sangue, sincrética na cultura, isto é, no samba, na capoeira, no candomblé e no futebol*”

¹² É necessário aqui fazer uma breve apresentação das teorias de Gilberto Freyre que, na sua essência, apontavam para a constituição de uma “democracia racial” no Brasil, em que o mestiço seria o ícone nacional, e que resultava em boa parte da tendência miscigenadora do colonialismo português. Assim, “A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos explica-a em grande parte o seu assado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e África” (Freyre, 2003:18). Assim, “[f]ormou-se então na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração económica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico (...)” (ibidem: 17).

(Schwarcz, 1998:178). O primeiro momento, baseado em modelos evolucionistas e marcado por um darwinismo social, tinha como objectivo o “branqueamento” da população, através da ideia de uma “miscigenação positiva” traduzida na máxima “quanto mais branco melhor” (Schwarcz, 1998:189). A ideia impõe-se como uma condição que deriva do mito das três raças que, com Sílvio Romero, estabelece que “*la culture brésilienne est comprise comme le résultat du mélange des trois races, tant sur le plan biologique que spirituel*” (Schwarcz, 1997:254). O segundo compreendeu “o triunfo da cultura mestiça que, nos anos 30, despontava como representação oficial da nação” (Schwarcz, 1998:192) – “o mestiço vira nacional”. A ideia de “democracia racial” traduzida nas obras de Gilberto Freyre¹³ surge aliada à ideia de um “cruzamento racial singular” (Schwarcz, 1998:178), que decorre da “*especificidade do carácter do português*” (Castelo, 1998:35). A singularidade do colonialismo português resulta da

especificidade das relações estabelecidas pelos portugueses com os povos dos trópicos [e que] obedecia portanto a um modelo específico, aprendido com os mouros e diferente do adoptado pelos europeus do norte. A capacidade para ‘confraternizar lírica e franciscanamente’ com os africanos, ameríndios e asiáticos, para amar as suas mulheres¹⁴, para incorporar os seus valores... é única no português. Isto porque ‘soube em tempo extra-europeizar-se e tropicalizar-se ele próprio (...), amorenando-se sob o sol dos trópicos ou sob a acção da mestiçagem tropical’. (Castelo, 1998:36)

O discurso luso-tropicalista será mais tarde manipulado e aproveitado pelo Estado Novo “para justificar a permanência de Portugal em África” (Castelo, 1998:41)¹⁵, o que

¹³ Das quais se destacam *Casa Grande e Senzala*; apesar de longo, não queria deixar de referir o poema de Manuel Bandeira sobre a mesma: “Casa Grande & Senzala/ Grande livro que fala/ desta nossa leseira/ brasileira/ mas com aquele forte cheiro/ [e sabor do Norte]/ com fuxicos danados/ e chamegos safados/ de mulecas fulôs com sinhôs./ A mania ariana/ do Oliveira Vianna/ leva aqui sua lambada/ bem puxada./ Se nos Brasis abunda/ Jenipapo na bunda/ se somos todos uns Octoruns/ que importa? É lá desgraça?/ Essa história de raça/ raças más, raças boas/ diz o Boas/ é coisa que passou/ com o franciú Gobineau/ pois o mal do mestiço/ não está nisso/ está em causas sociais/ de higiene e outras coisas/ [que tais]/ assim pensa, assim fala/ Casa Grande & Senzala/ livro que à ciência alia/ a profunda poesia/ que o passado evoca/ e nos toca/ a alma do brasileiro/ que o portuga feemeiro/ fez e o mau fado quis/ infeliz!”

¹⁴ Vale de Almeida propõe a análise de Stoler sobre o que a autora chama “the domestic politics of colonialism: concubinage and the restricted entry of european women” (Stoler, 1997:347), isto é, apresenta a concubinação (ou a “escassez do capital-homem, diria Freyre) para colocar em causa “a suposta originalidade da miscigenação luso-tropical no Brasil colonial e as suas consequências nas representações posteriores sobre identidade e caracteres nacionais” (Vale de Almeida, 2000:189).

¹⁵ Quando da criação da MEMEUP – Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português – cujos objectivos eram “de natureza eminentemente antropológica, ou, melhor dizendo (...) de natureza etnológica” (Pereira, 1998: XXVI), e depois do destacamento de Jorge Dias para a MEMEUP, que “era o único, quer pela formação, quer pela obra até então realizada, a poder reivindicar o estatuto de etnólogo” (Pereira, 1998:XXVI), acreditava “na excelência do modelo colonial da administração portuguesa, nas suas boas intenções, e, desde que educado, nas boas qualidades do povo português que o habilitavam para o desempenho das tarefas da colonização” (Pereira, 1998:XXXVI), e apesar da experiência do terreno o ter

explica o “*hiato temporal entre a experiência de colonização do Brasil e o projecto colonialista em África. O Brasil podia, portanto, ser usado como recurso simbólico para a construção de um império africano*” (Vale de Almeida, 2002:32), e traduz-se naquilo a que Adriano Moreira caracterizou como *o modo português de estar no mundo* e que

(...) pressupõe que o povo português tem uma maneira particular, específica, de se relacionar com os outros povos, culturas e espaços físicos, maneira que o distingue e individualiza no conjunto da humanidade. Essa ‘maneira’ é geralmente qualificada com adjectivos que implicam uma valorização positiva: ‘tolerante’, ‘plástica’, ‘humana’, ‘fraterna’, ‘cristã’ (Castelo, 1998:13).

Este discurso foi incorporado no imaginário colectivo dos portugueses sobre si mesmos naquilo que Vale de Almeida diz ser “*uma feliz coincidência entre a proposta gilbertiana e algo que em Portugal já funcionava como auto-representação, senão hegemónica, pelo menos preponderante*” (Vale de Almeida, 2000:167). Ou seja, que

todos aqueles elementos vão ser encontrados nas representações da identidade portuguesa, depois e *antes* de Freyre, feitas em Portugal pelas ciências sociais e pela literatura, por discursos oficiais e *pelo senso comum das auto-representações identitárias*, com espantosa resiliência e adaptabilidade a conjunturas ideológicas e políticas diferentes. O que no Brasil viria a tornar-se numa construção de *excepcionalidade* (“democracia racial”, “cordialidade”, “contenção de explosões sociais”, etc, mesmo quando *a contrário da realidade*), tornar-se-ia em Portugal numa construção também de *excepcionalidade* do processo da expansão, e igualmente *a contrário* da realidade: o excepcionalismo português, como processo ideológico que é, cresce mesmo na conjuntura de agudização do conflito colonial. (Vale de Almeida, 2000:164)

Recuando às ideias de Freyre e de democracia racial, e à cultura mestiça que, nos anos 30, despontava como “*representação oficial da nação*” (Schwarcz: 1998:192), verifica-se que o mulato (mestiço – “métis” – no original) surge então enquanto “*le lieu perpétuel de l’ambiguïté, le support de représentations. Intérmediaire entre le Noir et le Blanc, le métis est peut-être une catégorie ‘bonne pour penser’*” (Schwarcz, 1997:261-262). Surgem os símbolos nacionais que representam a nação: por um lado a figura do malandro brasileiro, “*personagem caracterizada por uma simpatia contagiante (...) evidentemente mestiça*” (Schwarcz, 1998:198) ganha corpo na figura de Zé Carioca¹⁶, criada em 1943 por Walt Disney, também traduzida na figura de Macunaíma, o *herói sem nenhum carácter* de Mário de Andrade, cuja obra pode ser entendida “*como uma*

feito mudar de opinião percebe-se a crença que de facto os portugueses mantinham uma relação de excepção com os povos colonizados.

¹⁶ “Le personnage [Zé Carioca] s’inspirait étroitement de la sympathique malandragem de Rio, dans le refus du travail régulier et le recours à des expédients qui lui garantissaient de quoi survivre agréablement” (Schwarcz, 1997:259).

releitura do mito das três raças formadoras da nação: o índio, o negro e o branco” (Schwarcz, 1998:190), além de apresentar um herói preguiçoso, *malandro*; por outro lado, a mulata torna-se um ícone através do cruzamento de três axiomas, a saber: “*the development of samba in early 20th-century Rio de Janeiro; president Getúlio Varga’s nationalistic policies of cultural promotion; and Gilberto Freyre’s sociocultural theories of hybridity*” (Pravaz, 2003:123)¹⁷.

Mas ao mesmo tempo em que é “*exportada em virtude de sua beleza exótica e sensual, [convertida] cada vez mais em ícone de uma certa brasilidade*” (Schwarcz, 1998:201), a categoria da mulata coloca em causa formas de pensar algumas questões muito importantes no Brasil, no que diz respeito a relações de raça (supostamente o modelo brasileiro privilegiaria um *continuum* e não a oposição binária das categorias de Branco e Negro) e no campo das pesquisas de gênero (em que, pelo contrário, as categorias de Homem e Mulher, ou Masculino e Feminino, seriam definidas por oposição). A mulata aparece como figura fixa no *continuum* da classificação racial:

Ao contrário da fluidez e circulação supostamente permitidas nesse *continuum* aos “elementos de cor”, à mulata é reservado um lugar definido, ou definitivo, do “encontro das raças”. (...) A mulatice não é uma definição passível de negociação: “a mulata é a tal”. (Corrêa, 1996:47)

Por outro lado, no campo das definições de gênero a situação complica-se:

a mulata é, definitivamente, uma figura feminina; o que ela põe em questão é a univocidade da letra F no par binário Masculino-Feminina. (...) A mulata é uma figura engendrada, culturalmente construída num longo processo histórico que a opõe seja às figuras femininas que são moeda corrente em nossas pesquisas, seja às figuras masculinas que se opõem a ela (opondo-se, ao mesmo tempo, ao Branco e ao Negro). (...) de um “modelo de sexo”, passamos a um “modelo de gênero”. (Corrêa, 1996:47)¹⁸

¹⁷ Ao mesmo tempo que “o mestiço vira nacional” assiste-se a “um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados” (Schwarcz, 1998:196), como é o caso da feijoada, considerada antes comida de escravos que se torna um prato nacional, “carregando consigo a representação simbólica da mestiçagem. O feijão (preto ou marron) e o arroz (branco) remetem metaforicamente aos dois grandes segmentos formadores da população. A eles se juntam os acompanhamentos – a couve (o verde das nossas matas), a laranja (a cor de nossas riquezas)” (Schwarcz, 1998:196).

¹⁸ É preciso distinguir que a mulata e o mulatto cumprem funções diferentes: “Os mulattos (...) são agentes sociais, carregam o peso da ascensão social, ou do desafio à ordem social (...); com a sua cintura fina as mulatas, no máximo, provocam descenso social e, no mínimo, desordem na ordem constituída do quotidiano” (Corrêa, 1996:40).

A mulata¹⁹ surge assim enquanto figura “*triplamente subalterna*”, *triplamente desejável, para o olhar hegemónico: porque mulher, porque nome, circulando estampado num objecto pela paisagem urbana*” (Vale de Almeida, 2001:1). O olhar hegemónico a que se refere Vale de Almeida pode decorrer da sua transformação em ícone, ou seja, relacionar-se com a ideia lacaniana de *gaze* (olhar): “*in the scopical field, the gaze is outside, I am looked at, that is to say, I am a picture*” (Lacan, 1977:106). A imagem – ícone – é fixada, recorrendo à principal estratégia discursiva colonial que é o estereótipo, “*um modo de conhecimento e identificação que vacila entre aquilo que está sempre no ‘seu lugar’, aquilo que já é conhecido e algo que tem de ser ansiosamente repetido*” (Bhabha, 2005:143). Por outro lado, a ideia do olhar de fora (*the gaze is outside, I am looked at*) pode supor o olhar colonial, traduzindo “*de maneira tão explícita o desejo do Masculino Branco*”, e nesse sentido “*a mulata também revela a rejeição [que essa encarnação esconde]: a rejeição à negra preta*” (Corrêa, 1996:48). O desejo do Masculino Branco surge no espaço de gestão da ambiguidade (*almost the same but not white*), no fundo na tentativa de compromisso entre o familiar e o estranho.

Estes símbolos foram incorporados no discurso comum – “*o ‘tropicalismo’ foi resgatado como ‘coisa nacional’*” (Pontes, 2004:240), e “*o próprio estado brasileiro prefere vender a imagem do tropical exótico e da nação mestiça – para fins de turismo*”²¹

¹⁹ No texto de Vale de Almeida a mulata surge traduzida na figura de *Gabriela*, personagem central da novela com o mesmo nome.

²⁰ O uso do termo *subalterno* remete, por um lado, para o grupo dos *subaltern studies*: recuperando o termo gramsciano, os objectivos deste grupo prendiam-se com aquilo que Prakash define como um esforço para buscar as soluções de substituição das representações históricas dominantes, à luz da questão de “*(...) como criticar os próprios lugares em que se habita?*” Que é como quem diz, como encontrar outros meios de ser e de saber, na medida em que o Ocidente é omnipresente, como sugere Ashis Nandy, (Prakash, 2000:68), sendo que estes outros meios de ser e de saber implicam “*uma posição de prática e negociação, ou o que Spivak chama de catacrese: reverter, deslocar e assaltar o aparato de codificação de valores*” (Vale de Almeida, 2000:228); por outro lado, aqui a *subalterna* pode também relacionar-se com a(s) subalterna(s) do artigo de Spivak, “*Can the Subaltern Speak?*” (não esquecendo a importância de sobretudo uma das críticas de Spivak em relação à pontual essencialização do subalterno por parte deste grupo, numa tentativa de construir uma contra-história).

²¹ O olhar lacaniano pode ser aplicado à ideia da apropriação do tropical pelo estado brasileiro, criando uma imagem exótica do país, sobretudo das mulheres, para efeitos da proliferação da indústria turística – o *tourist gaze* de Urry, no sentido em que “*o turismo tem a ver com a maneira como os ‘outros’ são imaginados*” (Piscitelli, 2004:117). Por outro lado, a forma como os outros são imaginados pode originar contextos de *staged authenticity* (MacCannell, 1973), que accionam mecanismos de “*representations and power, practice and discourse, notions relative to simulacrum and to authenticity*” (Piscitelli, 2001:1) – que no caso brasileiro (e no caso da mulata) se podem prender com os aspectos performativos da identidade. Por outro lado, “*é, aliás, desse ‘produto’ (...) que os portugueses vão à procura no Brasil e noutras paragens do ex-Império, quando fazem turismo ou consomem audiovisual e música*” (Vale de Almeida, 2000:204).

e solidificação da ideologia nacional” (Machado, 2004:6) – e postos a circular sobre a forma de estereótipos.

Por outro lado, estes estereótipos são agora reconfigurados e negociados no espaço que é a “lusofonia”²², e que recupera um “jogo de espelhos”²³ entre a história portuguesa, a formação do Brasil e o colonialismo português” (Vale de Almeida, 2000:166) que caracterizou anteriormente o campo discursivo do luso-tropicalismo.

3.3. O espaço das reconfigurações

A lusofonia constitui-se então enquanto o “*quadro do ‘remake neo-colonial sem colónias’, [que] é o lugar de todas as projecções identitárias*” (Vale de Almeida, 2001:1). Neste espaço de lusofonia o Brasil ocuparia uma posição, mais do que intermédia, marcada pela ambiguidade: de irmão mais velho de África, a relação com o Brasil passaria a ser evocada em Portugal sob o espírito da irmandade, porém nunca perdendo, ao mesmo tempo, aquela qualidade de “*‘filho’ que cumprirá o que o ‘pai’ [Portugal] não foi*” (Vale de Almeida, 2001:1).

Além de recuperar e construir um “*luso-tropicalismo de senso comum*” (Vale de Almeida, 1998:240), a criação de um espaço lusófono traz para o debate noções de “império” e de “estado-nação” que se excluem: de um lado, os estados-nação que “*não conseguem viver sem narrativas sobre a sua identidade, sobre o processo da sua criação ou da sua etnogénese e não conseguem viver sem narrativas que marquem a identidade através da marcação de diferenças com outras identidades correlatas*” (Vale de Almeida, 1998:239), e do outro as noções de império, que, deixando de lado estas narrativas, procuram o encontro de culturas. Existe uma gestão difícil entre a criação de

²² Em traços gerais, o espaço da lusofonia compreende as entidades culturais de países que partilham a língua portuguesa reconstruído, na minha opinião, no quadro político português para criar, como argumenta Vale de Almeida (2001) um espaço de projecção identitária que resgata uma retórica colonialista – mas sem colónias.

²³ Este “jogo de espelhos” implica a ideia de que os portugueses se encontram mais interessados em quem (ou *no que*) lhes possa devolver a imagem – isto é particularmente verdade no caso das teorias gilbertianas mais tarde apropriadas pelo Estado português e que surgem, como aponta Vale de Almeida, como uma confirmação do que já se pensava em Portugal sobre “o modo português de estar no mundo”.

um espaço de semelhanças e diferenças²⁴, naquilo que Bhabha estabelece como a incompatibilidade entre império e nação, recorrendo à ideia de que a ideia de nação implica um modelo ideal que deverá ser seguido, *representado*, sendo que a ideia de império funciona através da *repetição* (do mimetismo)²⁵.

Por outro lado, as novas identidades que se (re)constroem em contextos de diáspora implicam aquilo que Bhabha chama de tradução,

formações identitárias que atravessam fronteiras e incluem pessoas dispersadas da sua terra natal. Estas negociariam com as novas culturas que encontram, sem serem assimiladas. Mas nunca se unificarão no velho sentido – são culturas híbridas, vividas por pessoas irrevogavelmente *traduzidas*. (Vale de Almeida, 1998:189)

A ideia de contacto de culturas pressupõe

uma definição de cultura, contra a qual, hoje, praticamente todos se colocam: a ideia de cultura como uma coisa, como uma propriedade específica, de um grupo populacional específico, com um património específico, que é definível do exterior, como algo que tem fronteiras e limites muito concretos. (Vale de Almeida, 1998:238)

Muitas vezes “*o hibridismo resultante das diásporas pós-coloniais teria o seu reverso em (e faria sistema com) novos nacionalismos e fundamentalismos*” (Vale de Almeida, 2000:189), que no caso português entrariam em contradição precisamente com as ideias luso-tropicalistas e o “modo português de estar no mundo”, discursos que passaram para o nível do senso comum e que “*acentuam a ‘imunidade’ dos portugueses ao racismo, a sua predisposição para o convívio com outros povos e culturas e a sua ‘vocaçãõ universalista’*” (Castelo, 1998:14). Os novos fundamentalismos e nacionalismos de que fala Vale de Almeida podem traduzir-se em mecanismos classificatórios como a “hierarquia das alteridades” e fenómenos como o “fundamentalismo cultural”²⁶.

²⁴ Esta gestão das diferenças e semelhanças pode relacionar-se com uma das características do mimetismo: a sua capacidade de ameaça traduzida nas figuras do narcisismo e paranóia: narcisismo pela semelhança, pelo reconhecimento do Outro como eu (como Narciso ao espelho) e paranóia pela ameaça da diferença, que marcam toda a presença e o discurso colonial.

²⁵ A repetição prende-se com a ideia de *mockery*, no sentido em que a ambivalência da autoridade colonial oscila entre o mimetismo e a ameaça. Esta ambivalência, novamente, prende-se com a oscilação entre mimetismo – uma diferença que é quase nada, mas não tanto -, e a ameaça – uma diferença que é quase total mas não tanto.

²⁶ Sobre a hierarquia das alteridades: “A ideia de hierarquia de alteridades, uma organização simbólica das alteridades, ou seja, a forma como os sujeitos de diferentes nacionalidades e lugares são hierarquizados pela ideologia nacionalista (Fox 1990) hegemónica em Portugal, é consequência do pensamento colonial português retomado após a perda do Brasil” (Machado, 2003:63). No caso português, esta hierarquia recuperaria pressupostos coloniais, e de um lado da escala estariam os imigrantes brancos, mais aceites e

No quadro das relações entre portugueses e brasileiros, a negociação acontece no âmbito daquilo que tanto Pontes quanto Machado definem como *as relações centro/periferia*: Pontes para estabelecer as desigualdades de poder que existem nas relações entre Portugal e o Brasil, produto de um passado colonial; Machado, por outro lado, apresenta o binómio centro/periferia para explicar aquilo a que chama *jogo da centralidade*, a ideia de que o indivíduo – neste caso os brasileiros – se *tornam tanto mais brasileiros quanto se aproximam do centro das representações* que existem sobre eles – que é como quem diz, *o centro do estereótipo*. Desta forma surge o que chama de identidade-para-o-mercado, uma ideia que vai buscar a Jameson (1996), e que dá conta de uma visão essencialista da identidade, que é tratada aqui enquanto um bem mercantilizável.

Ou seja, e “*dado que o Brasil em Portugal tem representações, discursos e um lugar especial no imaginário popular e político*” (Machado, 2003:63), o jogo da centralidade obriga os brasileiros a aproximar-se

de uma representação ideal do que, no seu entender, seria o brasileiro. A partir de um modelo compartilhado de identidade exemplar os brasileiros medem suas forças, pela aproximação real ao modelo simbólico. Esse embate organiza-se com práticas cotidianas e rituais que aproximam algumas pessoas e afastam outras do modelo ideal. A questão central, portanto, [é] uma forma de mensurar quem é mais ou menos brasileiro. Essa luta por centralidade, a aproximação à representação valorizada – o centro – portanto, é buscada nas disputas cotidianas e tem como efeito a construção de uma “elite” formada por intermediários (*brokers*)²⁷. A centralidade é possível para poucos e o jogo transforma-se numa forma de exclusão dos que não se adequam aos pressupostos da representação

aceitáveis pelos portugueses, e no extremo oposto os negros, mais discriminados; sobre o fundamentalismo cultural: Stolke (1995) discute o conceito de “cultura”, identificando um desvio no argumento, sendo que a ideia de cultura, como por osmose, passa a ser territorializada e ganha características do Estado-nação. Stolcke relaciona esta ideia com a retórica anti-imigração da Europa, e que num primeiro momento pode confundir-se com a simples substituição do conceito de “raça” por um mais operacionável, que é o de “cultura”. Assim, à semelhança do racismo, “a relational concept. (...) a set of practices, structures, beliefs, and representations that transforms certain forms of perceived differences (...) into inequality” (Mullings, 2005:684) o conceito de diferença cultural funcionaria aqui como “a new platform for an essentialist sense of identity without the confrontations (relationships) implied in an overly racist agenda” (Strathern, 1995:156). Mas este conceito de Stolcke implica mais do que isto: implica sobretudo a ideia de que os imigrantes, que são pensados, por eles e pelos outros, “em termos de *origem* e de *chegada*, local legítimo e local ilegítimo” (Vale de Almeida, 2002:3), prefeririam naturalmente viver nas *suas* sociedades, entre os *seus*, e então a questão que se coloca já não vem nos termos de expulsão do país de acolhimento, mas assenta antes na asserção de que os imigrantes não pertencem ali porque existe um país – o seu – ao qual pertence, ao qual deve retornar, para equilibrar uma espécie de ciclo de vida (o imigrante não pertence aqui, nós não pertencemos lá) a lembrar a máxima americana “Your country needs you!”

²⁷ A ideia de mediação em contextos de imigração e da importância dos *cultural brokers* é explorada por Feldman-Bianco (2000:126-141), que toma como exemplo uma comunidade portuguesa sediada em New England entre os anos 60 e 80, enfatizando o papel das mulheres enquanto intermediárias, ao contrário de Machado, que se foca sobretudo nos homens imigrantes brasileiros no Porto.

dominante. O conteúdo dessa representação é a própria identidade mercantilizada, promovendo o fortalecimento dos estereótipos. O modelo ideal é uma radicalização da imagem estereotipada do Brasil tropical e mestiço²⁸, a imagem de uma suposta ginga, malandragem, alegria e simpatia naturais do brasileiro. Vimos que este modelo dialoga tanto com a representação oficial do Estado brasileiro e seu discurso da mestiçagem, como com as representações sobre o Brasil em Portugal. (Machado, 2003:17)

O jogo da centralidade obriga então os brasileiros a uma reconfiguração identitária porque os obriga a tornarem-se no que são – e são aquilo que os outros pensam que são, que se traduz na forma de estereótipos, que recuam aos tempos coloniais:

É como se o Brasil pudesse ser um Brasil “de verdade” em Portugal. Ao redor deste processo, emerge uma identidade ultra-essencializada, preocupada em enfatizar todos os estereótipos sobre o que é o Brasil, como que numa forma de reafirmar constantemente aos portugueses que o Brasil é mesmo o lugar que eles imaginam. (Machado, 2005:6).

No caso do contexto português isto torna-se mais verdade porque existe uma falha temporal muito grande entre este tempo colonial e a situação actual: este vazio é preenchido com *imagens fixadas*²⁹, ou seja, com o único conhecimento que os portugueses possuem sobre os brasileiros. Voltando à ideia de Vale de Almeida de como se recuperam discursos que passam a ser do senso-comum³⁰, o que sobressai como importante é “*o modo como o discurso produz uma figura essencial e canónica, que pode depois constituir a verdade, independentemente de quaisquer complexidades observadas ou contingentes*” (Thomas, 2005:170).

Se à exotização dos brasileiros em Portugal correspondem imagens estereotipadas dos brasileiros e das brasileiras, os homens balizados pelo trinómio samba-futebol-malandragem (a lembrar o Zé Carioca de Schwarcz) e as mulheres associadas à “*morenidade e à sensualidade*” (Pontes, 2004:254), à semelhança do “*bom selvagem no*

²⁸ Machado argumenta que no “universo simbólico português, o brasileiro deve ser um mestiço. Desta forma, aqueles que se encaixam melhor na imagem portuguesa sobre o brasileiro podem conseguir maior centralidade” (Machado, 2003:143), o que explica, por exemplo, que dentro deste esquema o brasileiro mestiço leve vantagens sobre o brasileiro branco, que não encaixa nas imagens que existem sobre uma certa *brasilidade*.

²⁹ A fotografia, pelas suas características de fixidez, permite a identificação de como os retratos de certas populações colonizadas eram tirados de forma a caberem na imagem que a metrópole tinha delas. Como discute Thomas no seu artigo, estas populações eram representadas de forma a coincidir – e reforçar – a imagem que delas existia: os homens como guerreiros, as mulheres sexualizadas. A imagem fixada – a fotografia – surge como meio de cristalizar os estereótipos, de reassegurar os discursos, de provar a sua veracidade. Esta fixidez, característica do discurso colonial, como refere Bhabha, serve não apenas para categorizar mas para manter numa determinada posição o sujeito.

³⁰ Apesar de não explorar esta ideia aqui, gostaria de trabalhar melhor o conceito de memória e de aprofundar a ideia de que “memory does not exist as a separate realm from authorised domains of knowledge, but is itself constituted through historically specific cultural knowledges” (Swanson, 2000:111).

feminino” (Vale de Almeida, 2001:6) que é a figura de Gabriela, estas imagens, agora em confronto (propiciado pelo recente fenómeno migratório), sofrem negociações³¹. Ou seja, partindo do jogo da centralidade proposto por Machado³², acredito haver uma negociação dos indivíduos.

Por fim, resta-me voltar à ideia de “*colonialism as an ongoing project [that] aims at bringing to the light social continuities – or reconfigurations – of empire within the context of dramatic change*” (Feldman-Bianco, 2001:481) para me ocupar, pelo menos em parte, de uma crítica a este capítulo. Aquilo a que Feldman-Bianco chama de *colonialismo enquanto projecto contínuo* resulta, no contexto português, na recente criação do espaço da lusofonia; contudo,

a independência do Brasil no século XIX, a natureza neo-europeia do estado ali construído, o hiato temporal entre a triangulação atlântica do Brasil-colónia e o terceiro império português em África são aspectos suficientes para sugerirem cautela. O pós-colonialismo português é muito mais o das relações de Portugal com as ex-colónias africanas e o dos imigrantes africanos em Portugal. Nesse quadro, o Brasil ocupa um lugar fantasmático no imaginário português e na retórica oficial portuguesa que não tem equivalente na visão brasileira sobre Portugal. Os equívocos da “lusofonia” e das comemorações dos “500 anos” advêm, em grande medida, daí. (Vale de Almeida, 2000:237)³³

Queria então salientar os perigos de uma análise que, como a minha, utiliza ferramentas que servem propósitos de análise de um contexto pós-colonial, sem levar em conta que nem todos os pós-colonialismos fazem parte da mesma categoria, e que não podemos confundir um momento pós-colonial africano ou brasileiro. Ou, como refere Machado,

(...) focar a explicação na construção das fronteiras pode ser um problema quando tratamos das populações brasileiras, pois pode-se analisar uma realidade a partir de conceitos pensados em outros contextos, que não servem para explicar o Brasil *e a respectiva relação*

³¹ Seria interessante também tentar perceber que tipo de reinterpretação sofrem (ou não) actualmente os estereótipos que circulam, do lado do Brasil, em relação aos portugueses (Rowland, 2001)

³² Machado também considera que os brasileiros são “sujeitos ativos da exotização” (Machado, 2004:5).

³³ Vale de Almeida começa por falar destes equívocos na medida em que “neste contexto, é muito arrojado falar dos afro-brasileiros como parte do pós-colonialismo ‘português’ (Vale de Almeida, 2000:237). Este comentário sobre os afro-brasileiros vem no seguimento daquilo que chama o Atlântico Pardo, inspirado no Atlântico Negro de Gilroy. Gilroy, que se apropria da ideia de dupla consciência de DuBois, “subjacente às dificuldades de conciliação entre duas identificações próprias dos membros da diáspora africana: simultaneamente europeus e negros” (Vale de Almeida, 2000:234). Atlântico Pardo surge como expressão para “designar o mundo criado durante o império português, ou, mais exactamente, a narrativa hegemónica mais vasta do suposto projecto de miscigenação português, a sua suposta actualização na construção do Brasil e o SEU falhanço (...) em África” (Vale de Almeida, 2002:30).

com a construção de uma narrativa mestra (Bhabha 1990), ou de um discurso nacionalista (Fox 1990)” (Machado, 2003:62)³⁴.

Ainda assim, acredito que as diferenças que vêm depois, no *pós*, não impedem a utilização de ferramentas que permitem uma análise do que aconteceu no momento do *contacto entre o colonizado e o colonizador*; além disso, subscrevo o ponto de vista de Feldman-Bianco do colonialismo português enquanto projecto contínuo.

Ou seja, e apesar do necessário uso do método comparativo, “*nomeadamente em relação à comparação de diferentes experiências de colonização e reconfiguração pós-colonial*” (Vale de Almeida, 2002:27), é preciso

fazer uma antropologia das reconfigurações das experiências coloniais nos ex-centros imperiais. [Isto é] particularmente importante no contexto português, onde é necessária uma análise de assuntos como a comemoração dos 500 anos do Brasil, a invenção da lusofonia, a Expo 98 ou a emergência de um campo social marcado pelo par multiculturalismo/racismo, entre outros (Vale de Almeida, 2002:29).

Recuperando os objectivos de Cooper e Stoler de identificar “*the processes by which they [colonizer and colonized] were mutually shaped in intimate engagement, attraction and opposition*” (Cooper e Stoler, 1997:viii), o que pretendo será estudar a forma como estes processos (de aproximação) permitem (ou não) a reconfiguração de identidades dos brasileiros, sobretudo das brasileiras.

³⁴ Machado consegue escapar lidando não com as fronteiras, mas com o *centro* das representações pois, mais que uma luta por estabelecer diferenciações, o “estar no mundo” de imigrantes brasileiros é marcado por uma aproximação com o centro” (Machado, 2003:62).

4. A CONSTRUÇÃO DO GÊNERO

Neste capítulo pretendo apresentar uma breve síntese das teorias sobre gênero, de um ponto de vista que relaciona teses que colocam a tônica na força da estrutura, e teses que conferem ao sujeito a agência necessária para jogar com várias identidades, empregando diferentes estratégias performativas.

A ênfase será dada à construção de determinadas categorias – como gênero, família e emoção – enquanto lugares de naturalização da diferença, ou seja, a forma como certos mecanismos são accionados na construção destas categorias de maneira a que certas diferenças, que decorrem da combinação de numerosas variáveis, sejam apresentadas – e apreendidas – enquanto diferenças “naturais”, através de teses que reforçam essa naturalização da diferença (como é o caso da brasilidade).

A mulher brasileira, na sua figura da mulata, será o exemplo por excelência. Partindo sobretudo das teses de Butler (1990), Moore (2000), e do artigo de Pravaz (2003), a ideia será demonstrar como ser mulher (e ser mulata, no caso específico brasileiro, cruzando gênero com raça), se encontra aberto à apropriação de cada indivíduo, que de certa forma manipula a “mulatice” no sentido de conseguir maximizar o seu capital simbólico.

Contudo, é preciso equilibrar esta versão positiva da agência com uma reflexão crítica que leve em conta o peso dos limites de classe (marxista), bem como o peso dos limites de gênero (feminista), entre resistência e reprodução. As mulheres teriam então um papel de resistência activo na tentativa de capitalizarem os seus recursos; é muito importante realçar que este jogo seria estrategicamente jogado nos intervalos das várias categorias acima mencionadas (muitas vezes até reproduzindo as próprias categorias da dominação que rejeitam, precisamente através de mecanismos que naturalizam construções sociais, como defende Bourdieu [1998], e como será analisado mais detalhadamente em seguida).

4.1. Entre *estrutura e agência*

As questões relacionadas com o género sempre foram importantes na antropologia, em parte porque se prendem com outra, que é a oposição entre natureza e cultura. A forma como o género, enquanto interpretação das diferenças entre os sexos, se tornou uma categoria universal, obrigou a um debate na disciplina, que visava “*desnaturalizar*’ as hierarquias de diferença através das quais se estabelecem relações de poder”, no sentido de procurar compreender “*como esses processos aparecem ancorados na natureza, biologia, ou em alguma instancia divina*” (Piscitelli, 1998:1). Ou seja o género surgiria enquanto uma construção cultural feita a partir de diferenças sexuais biológicas, naturais, entre homens e mulheres, muitas vezes usada para justificar uma diferença de poder entre eles e, em última análise, a subalternidade das mulheres, que aparece enquanto universal.

É necessário definir os termos desta discussão: não basta questionar a universalidade do estatuto de subjugação das mulheres, é preciso também definir o que pode ser analisado como construído e como natural; numa altura em que, mais do que os papéis, as próprias formas de ser homem ou ser mulher se encontram em definição, com todas as possibilidades colocadas através dos avanços científicos, por exemplo, úteis também no campo das novas tecnologias de reprodução, bem como todas as possibilidades de parentesco e de rearranjo familiar é preciso senão redefinir pelo menos repensar as novas fronteiras do natural.

Assim, e se o género

can be understood as the meanings that a particular society gives to the physical or biological traits that differentiate males and females. These meanings provide members of a society with ideas about how to act, what to believe, and how to make sense of these experiences (Mascia-Lees e Black, 2000:1).

A questão que quero colocar é de que forma o género influencia a maneira como o indivíduo constrói o mundo, tendo em conta a forma como o próprio mundo influencia a construção do género. No caso específico desta pesquisa, a forma como o contexto migratório destas mulheres se coloca como o lugar para (re)pensar categorias de género e identidade. Sobretudo no caso do contexto português, como foi referido no capítulo anterior, verifica-se a circulação de imagens que já caracterizam a mulher brasileira

“antes de o ser”, de alguma forma. Os estereótipos decorrentes de um passado colonial, exportados pelo Estado brasileiro e reforçados pelos bens consumidos pelos portugueses numa tentativa de aproximação do “país irmão” reiteram estas imagens. Neste sentido

Contextos de migração internacional frequentemente criam situações em que as pessoas se comparam e se contrastam relativamente por intermédio de categorias identitárias atribuídas à nacionalidade. (...) Categorias nacionais talvez sejam especialmente vulneráveis a formas de essencialização discursiva, porque requerem a imaginação de uma identidade comum partilhada por um grande número de pessoas (...). Com isso, não é que imigrantes brasileiros e portugueses carreguem consigo suas identidades nacionais o tempo todo. (...) é que o contexto político, económico e sociocultural dessa imigração e a discussão que a presença dos brasileiros provocou têm auxiliado na produção de formas reificantes, segundo as quais essas identidades são lançadas tanto em arenas públicas quanto na interação pessoal (Torresan, 2006:191).

As diferenças entre homens e mulheres e os papéis atribuídos cultural e socialmente a cada um remetem, num primeiro momento, para o domínio do parentesco³⁵, “*na medida em que as teorias de parentesco tratam das relações estabelecidas entre homens e mulheres, [elas] são inerentemente marcadas pelo género*” (Piscitelli, 1998:3). O parentesco seria então o domínio por excelência onde se naturalizavam as diferenças entre os homens e as mulheres, na gestão de forças entre ambos, calhando à mulher o papel subalterno que caracterizaria a sua condição universal. Os sistemas de parentesco transformariam “*machos e fêmeas em homens e mulheres, cada um, uma metade incompleta que só adquire completude quando unida com a outra*” (Piscitelli, 1998:6). No seu artigo sobre a discussão das “fronteiras do natural”, Piscitelli destaca o trabalho de Rubin (1975) sobre a relação entre género e parentesco no âmbito da discussão maior sobre a subordinação universal das mulheres. Aponta Piscitelli que, para Rubin,

O parentesco instaura a diferença, a oposição, exacerbando, no plano da cultura, as diferenças biológicas entre os sexos. Os sistemas de parentesco (...) envolveriam a criação social de dois géneros dicotómicos, a partir do sexo biológico, uma particular divisão sexual do trabalho, provocando a interdependência entre homens e mulheres, e a regulação social da sexualidade, prescrevendo ou reprimindo arranjos divergentes dos heterossexuais (Piscitelli, 1998:10).

Seguindo a linha de raciocínio do artigo de Piscitelli, surgem produções feministas críticas à noção de família, enquanto elemento de subordinação³⁶. Em ambas as

³⁵ Para efeitos de discussão considera-se o parentesco nas sociedades modernas.

³⁶ A discussão em torno dos elementos de parentesco e família será importante mais tarde, quando se discutir a ideia da dominação das mulheres, sobretudo os processos através dos quais as mulheres tentam reverter ou como gerem esta relação de forças.

discussões parentesco e família surgem, como já foi referido, como o lugar onde as diferenças de género se encontram naturalizadas, e é através dos mecanismos despoletados por ambos que se justificam as diferenças nas posições entre homens e mulheres, sobretudo ao associar a mulher ao domínio da natureza e o homem o domínio da cultura.

Ortner ocupa-se do problema, a seu ver universal, da desvalorização da mulher, que tem que ver com a associação, também universal segundo Ortner, da mulher à natureza; assumindo que, de alguma forma, todas as culturas atribuem um valor inferior à mulher, Ortner parte à procura do elemento, comum a todas as culturas, que justifique este estatuto, argumentando que

Woman is being identified with – or, if you will, seems to be a symbol of – something that every culture devalues, something that every culture defines as being of a lower order of existence than itself. Now there seems that there is only one thing that would fit that description, and that is “nature” in the most generalized sense (Ortner, 1974:72).

O homem seria então identificado com o domínio da cultura, superior ao domínio do natural, e por conseguinte, superior à mulher – “*since it is always culture’s project to subsume and to transcend nature, if women were considered part of nature, then culture would find it ‘natural’ to subordinate, not to say oppress, them*” (ibidem:73). Como a própria autora nota, este argumento sobre-simplifica a questão, que coloca então nestes termos: a cultura, na figura do homem, reconhece que a mulher participa no processo de cultura, ou cultural, mas considera(m) que a mulher se encontra mais próxima – e por isso possui mais afinidade com – a natureza. Tentarei evitar aqui uma discussão demasiado clássica³⁷ passando para o argumento de Piscitelli, que defende que a ideia seria tentar desconstruir as análises universalistas que transmitiam “*ideias fixas e dicotómicas,*

³⁷ Ortner selecciona três aspectos pelos quais é possível ver a mulher neste espaço mais próximo da natureza: a sua fisiologia; os papéis sociais da mulher; a sua estrutura psíquica (psique). Na verdade, é esta espécie de posição intermediária da mulher que a coloca numa situação perigosa, porque “If it is viewed simply as a middle position on a scale from culture down to nature, then it is still seen as lower than culture and thus accounts for the pan-cultural assumption that woman is lower than man in the order of things. If it is read as a mediating element in the culture-nature relationship, then it may account in part for the cultural tendency not merely to devalue woman but to circumscribe and restrict her functions (...). And if it is read as an ambiguous status between culture and nature, it may help account for the fact that, in specific cultural ideologies and symbolizations, woman can occasionally be aligned with culture, and in any event is often assigned polarized and contradictory meanings within a single symbolic system. Middle status, mediating functions, ambiguous meaning – all are different readings, for different contextual purposes, of woman being seen as intermediate between nature and culture” (Ortner, 1984:87).

obscurecendo o conflito e as diferenças de poder” (Piscitelli, 1998:11). Neste sentido, independentemente da discussão se desenvolver em torno do conceito de família ou parentesco, a ideia que gostaria de reter prende-se com as críticas feitas a estes universalismos categóricos ou, como aponta Schneider, a forma como “*os cientistas europeus utilizaram a sua própria cultura nativa como fonte nas maneiras de formular e compreender o mundo*” (Schneider apud Piscitelli, 1998:13). Ou seja, contra a ideia de que “*a cadeia genealógica é universal ou que tem o mesmo valor e significado em todas as culturas*” (Piscitelli, 1998:13).

Recuando à ligação entre género e parentesco, Piscitelli propõe os trabalhos de Yanagisako e Collier para demonstrar uma redefinição no debate feminista. Partindo da proposta de Schneider de desnaturalizar o parentesco, Yanagisako e Collier acreditam que a oposição entre natureza e cultura (bem como entre doméstico e público, e produção e reprodução) assentam na premissa de que “*a diferença biológica na reprodução sexual seria universalmente central nas relações entre homens e mulheres*” (Piscitelli, 1998:14).

Yanagisako e Collier analisam ainda a distinção de Fortes entre os domínios doméstico e político-jurídico, que “*sugería una razón a la asociación de las mujeres con lo ‘doméstico’ y explicava por qué, ellas y sus actividades parecían universalmente menos valuadas que las actividades y atributos de los hombres ‘públicos’*” (Yanagisako e Collier, 1991: 2). Ou seja, seria preciso desconstruir as categorias de homem e mulher enquanto biológicas, isto é, “*pensados como duas categorias naturais de seres humanos cujas relações se estruturam, em todo o lugar, pela sua diferença biológica*” (Piscitelli, 1998:14); pensando estas categorias enquanto pertencentes ao domínio cultural obrigava a questionar o seu carácter universal, na medida em que seria necessário reconhecer

(...) que essas categorias se definem de formas diferentes em sociedades específicas (...). Como consequência, a análise se deslocaria para os processos sociais e simbólicos, através dos quais essas categorias são construídas. Esse tipo de análise, voltado para a cultura a que pertencem os antropólogos, mostraria como esses processos fazem com que género e parentesco apareçam como auto-evidentes e como campos de actividade ‘natural’. No que se refere ao género, a pergunta a ser colocada seria, como as sociedades particulares definem a diferença? No que se refere ao parentesco, seria necessário perguntar-se, como as sociedades específicas reconhecem direitos e alocam responsabilidades? (Piscitelli, 1998:15).

As principais críticas a estes argumentos prendem-se novamente com as suas pretensões universalistas – tal como em Ortner³⁸, são assumidos enquanto universais uma série de condições e categorias, claramente inspirados na cultura nativa do antropólogo, e é criada uma espécie de grelha aplicada a todas as situações, a todas as sociedades, a todas as culturas.

Outro dos domínios úteis para repensar a relação entre natureza e cultura é o domínio das emoções³⁹. Inicialmente relacionado com a distinção entre público e privado, o estudo das emoções foi durante muito tempo relegado para a esfera do íntimo e do subjectivo, caindo assim fora do âmbito da pesquisa social. Porém, o estudo das emoções pode revelar-se “*particularmente frutífero, pois elas têm o poder cultural de naturalizar o que é culturalmente contingente*” (Lima, 1993:89). Ou seja,

(...)as nossas emoções, que para nós são tão (...) naturais, biológicas, (...) se constituem para outros de uma forma absolutamente diferente. (...) A natureza torna-se o que, para nós, se cultiva; a autenticidade o que se constrói; a universalidade o que nos distingue o confronto com diferentes sistemas de conhecimento e maneiras de conceber a relação entre emoção, pensamento, corpo e sociedade, sublinha assim em primeiro lugar que cada conceito de emoção é uma construção fundamentalmente ideológica, específica e não universalizável, ligada a teorias locais e a uma epistemologia própria dum específico panorama histórico-cultural (Pusseti, 2005).

Assim, tal como a família, o estudo das emoções torna-se útil na medida em que os papéis – e formas de sentir – atribuídos respectivamente aos homens e às mulheres se encontram não no domínio da natureza (e por isso universais) mas são culturalmente construídos e ideologicamente fabricados; a família, e em última análise as emoções, tornam-se nos lugares por excelência de legitimação da diferença expressa, como aponta Lutz (1988), no pensamento ocidental:

Ao considerar as emoções como algo de irracional (porque natural) por oposição ao racional (socialmente enraizado); uma característica feminina por oposição às masculinas; algo que pertence ao universo interno das pessoas (e da família) e não ao mundo externo do mercado de trabalho, a visão do mundo da sociedade ocidental atribui, simultaneamente, o

³⁸ “(...) not all anthropologists accept her assertion that women in all societies are devalued. (...) It has also been argued that it is men’s valuation of women that is given preeminence in Ortner’s formulation, not the value women place on themselves. (...) Ortner can also be criticized for invoking evidence of female subordination selectively” (Mascia-Lees e Black, 2000:77)

³⁹ O estudo mais ou menos recente sobre as novas tecnologias de reprodução vem também permitir a análise da relação natureza/cultura, na medida em que “as nossas relações [da cultura europeia] de parentesco, tal como a nossa constituição genética, eram algo que não podíamos alterar. Mais ainda, quando se considerava que essas relações pertenciam ao domínio da ‘natureza’ (...). O que irá significar para a forma como interpretamos qualquer das nossas relações com os outros o facto de pensarmos que a procriação é a concretização de uma opção e a constituição genética um resultado de uma preferência cultural?” (Strathern, 1991:1014)

papel emotivo de cuidar dos filhos e da família à mulher, justificando, assim, o papel de submissão que ela tem na família pelo facto do homem ser o detentor da racionalidade. (...) Falar de uma teoria da emoção é falar de uma teoria do género mas é, também, falar da teoria de família dessa sociedade (Lima, 1993:90-91).

Papéis de género são assim distribuídos, e toda uma organização é feita assente neles: à mulher, o “anjo da casa”, cabe os domínios da emoção⁴⁰, do privado, do domestico, a fazer par com os papéis de mãe, de educadora, claramente justificados por uma aptidão natural e biológica, assim como ao homem cabem os domínios do público, da razão, do trabalho, o “chefe da casa”. É assim que

(...) [s]ob a capa da emoção o sistema de significados ocidental conseguiu construir e reproduzir um mecanismo extraordinariamente eficaz para garantir a reprodução desta unidade social, e os cuidados primários dos indivíduos. Assim, através da naturalização da origem das obrigações, e da associação do afecto ao sangue comum, combina-se o interesse e a emoção constituindo e legitimando, assim, a família particular que se articula com a nossa visão do mundo e instituindo um eficaz mecanismo de controle da organização familiar (Lima, 1993:92).

O que é importante reter por agora é como estas categorias são “naturalizadas”, e como toda a construção social feita a partir delas é cultural e ideologicamente construídas. A forma como estas concepções se tornam naturalizadas e reproduzidas leva à discussão sobre estrutura e agência, e é também o que permite Bourdieu explicar os princípios de dominação masculina. Assim para Bourdieu

É uma construção arbitrária do biológico, e particularmente do corpo, masculino e feminino, de seus usos e de suas funções, sobretudo na reprodução biológica, que dá um fundamento aparentemente natural à visão androcêntrica da divisão de trabalho sexual e da divisão sexual do trabalho e, a partir daí, de todo o cosmos. A força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: *ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada.* (Bourdieu, 1998:33).

Bourdieu explica que a sociedade só existe enquanto resultado da acção do indivíduo, e que é a partir da prática social que se pode verificar como acontece essa construção. É a partir dos conceitos de *habitus* e reprodução social que Bourdieu tece a sua teoria: a reprodução social englobaria os processos que tornam possíveis a continuação da sociedade, na medida em que as sociedades não existiriam em si mesmo⁴¹ se os seus agentes não criassem as condições possíveis para essa continuação, ou antes, reprodução.

⁴⁰ “Emoção” aqui a funcionar como qualidade irracional, a lembrar a ideia de que a loucura, sobretudo a histeria, foram consideradas muito tempo estados mentais e emotivos das mulheres, justificados pela biologia feminina.

⁴¹ Strathern propõe o conceito de “sociabilidade” ao invés de “sociedade”, na medida em que para ela não faz sentido uma concepção bipartida que oponha indivíduo e sociedade.

A prática – *praxis* – seria precisamente a acção humana repetida quotidianamente pelos indivíduos *ad infinitum*. O *habitus* seria a forma como os indivíduos repetiriam estas práticas, com base numa matriz de disposições, e como em última análise incorporariam certas ideias e valores; a repetição geraria uma espécie de legitimação – o hábito funcionaria como um “naturalizador” das diferenças.

Toren, por outro lado, apresenta o conceito de autopoiesis para explicar estes processos, na medida em que

(...) [w]e embody the history of our own making because, like other living systems, we are autopoietic – that is to say, self-creating or self-producing. (...) It is autopoiesis that gives rise to the autonomy of living systems, including ourselves. (...) You are a biologically social being and because you are, you cannot help but engage others in the process of becoming yourself. (...) you were born into a set of relations with others and the ideas held by those others and the practices with which they are associated have informed, and continue to inform, the process of your becoming (Toren, 1999:6-8).

Apesar de não concordar com a forma como a autora insiste numa espécie de unidade entre os seres humanos, uma “humanidade” comum, diga-se, “*the same kind of material substance*” (Toren, 1993:4), agrada-me esta ideia de quase reinvenção humana. Ainda assim, parece-me que as suas teorias são de alguma forma simplistas no que diz respeito à força da estrutura, ou pior, à força do discurso, e à mediação entre o poder, o discurso e a hegemonia – que é como quem diz, às teses de Foucault, que apresento a seguir.

Num contexto pós-moderno e pós-estruturalista, em que as teorias feministas passam a abordar as categorias de “homem” e “mulher” não enquanto categorias rígidas mas sujeitas a subjectividades e mediadas por constantes processos de construção, surgem os trabalhos de Judith Butler (1990). Butler propõe uma abordagem crítica a perspectivas teóricas feministas anteriores, argumentando que género - e sexo – são categorias que se constroem social e culturalmente a partir de práticas e comportamentos que se repetem ao longo do tempo. Butler parte das teses de Foucault (1970) sobre o discurso; para Foucault os discursos funcionam como controladores da norma, isto é, funcionam para controlar, e em última instancia dominar, o que está dentro e fora da normalidade, e o que se constitui como normalidade, *normalizando*. Assim sendo

What is particularly important about discourses as regimes of truth, Foucault asserts, is that people cannot construct identities outside of them. Indeed, just the opposite occurs. People find meaning and identity in them. (...) Identity is thus a site of power in contemporary societies. It is a locus of domination through which people are controlled (Mascia-Lees e Black, 2000:83).

Esta forma de poder, argumenta Foucault

S'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot 'sujet': sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans le deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit (Foucault, 2001:1046).

Butler recupera estas ideias sobre discurso, argumentando que o género aparece enquanto acto performativo, constituindo a identidade que é suposto ser. Nesse sentido, a identidade é "*performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its results*" (Butler, 2006:34). A natureza performativa do género não advém de um acto único, mas sim de uma repetição e de um ritual que alcança os seus objectivos através da naturalização; é este mecanismo de naturalização que permite que características que consideramos 'internas' sejam "*one that we anticipate and produce through certain bodily acts, at an extreme, an hallucinatory effect of naturalized gestures*" (ibidem:xv-xvi). Estes actos são performativos no sentido em que as identidades que pretendem exprimir são fabricações criadas e sustentadas através de sinais corporais e outros meios discursivos; actos e gestos criam uma ilusão de um núcleo interior e organizado de género, que é mantida discursivamente. Butler considera ainda que os actos performativos variam não apenas ao longo da trajectória de vida do indivíduo mas também mediante diferentes contextos sociais, à semelhança da ideia de "polivalência mutável" de Foucault (1972), que admite o uso de estratégias discursivas "*usadas e reusadas em diferentes discursos, renovadas em contextos variados e com objectivos possivelmente até contrários*" (Torresan, 2006:192). Neste âmbito, pensar a categoria de género significa também pensar em todas as categorias que podem intersectá-lo, como classe, etnia, avaliando como diferentes combinações resultam em diferentes performances.

Nesta secção quis dar conta das várias posições que me pareceram mais relevantes para a discussão sobre como se naturalizam diferenças, remetendo para os domínios do biológico e do natural construções de ordem cultural; para isso achei importante dar conta do debate em torno de posições sobre género, parentesco, família e emoções, na medida em que "*gender and personhood could not be understood if they were divorced from the*

kinds of social institutions that anthropologists had preciously bracketed under kinship – marriage, family structures, procreation beliefs, inheritance, and so on” (Carsten, 2004:20).

O próximo passo é precisamente partir das teses performativas de Butler para verificar como é que acontecem as negociações de género das mulheres brasileiras.

4.2. O carácter performativo do género: a mulata brasileira

Aqui a minha ideia seria explicar, como já referi, o carácter performativo do género a partir da figura da mulata brasileira⁴². A mulata, pelos motivos que tentarei demonstrar, é a figura perfeita para pensar a forma como o género é construído, na medida em que *“such acts, gestures, enactments, generally construed, [are] performative in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means” (Butler, 2006: 185).*

No caso específico do Brasil, *“the concepts of mestiçagem and mestiço/a often appear as independent from specific racial ingredients” (Rahier, 2003:46),* e o exemplo pode ser o carácter performativo da figura da mulata:

(...)embracing a kind of ‘strategic hybridity’ these women show us that racial identity is not fixed and that nonpoliticized subjects also participate in what has been referred to as the recent racialization of subjectivities in Brazil” (Pravaz, 2003, 118)

Pravaz (2003), no decorrer do seu trabalho de campo sobre a construção e o carácter performativo da mulata⁴³, através das interacções – e sobretudo discursos – destas mulheres verificou que a performance da mulatice, através do corpo e do discurso,

⁴² A “mulata brasileira” de que trato no meu texto é a mulher carioca-baiana enquantom categoria socialmente construída.

⁴³ “Between October 1997 and September 1998, I conducted a series of unstructured and semi-structured interviews with Brazilian men and women about the social figure of the mulata and her role in the world of samba. Although many of these conversations were with women who perform as mulatas in a variety of spectacle forms, my main focus here is on the mulata as an everyday life experience” (Pravaz, 2003: 137-138). É preciso não perder de vista que, apesar de concordar com os argumentos que aqui exponho de Pravaz, a sua análise foi levada a cabo num contexto muito específico, que foi o contexto de mulheres cariocas que dançam samba. Ou seja, duplamente carregado de significados, porque se tratam aqui de mulheres cariocas, onde existe uma consciência forte do corpo; e porque se tratam de mulheres cuja profissão é, na sua essência, performativa – mulheres que dançam.

é usada para aceder a um reconhecimento, que pode ser económico ou social; muitas vezes a questão da “raça” parece não importar e a mulata é entendida simultaneamente enquanto “*a woman of color and a woman who knows how to dance the samba*” (Pravaz, 2003:119)⁴⁴.

Pravaz recupera a noção de “actos performativos” de Butler para demonstrar como ajudam na percepção da

identity and identification⁴⁵ as a fluid process and as a practice whose goal is never completely accomplished. It helps us disclose the open-ended process of identification with discursively produced subject-positions. These ideas are central to an understanding of the materialization of “sex” or “race” in the body as a regulatory practice whose efficacy is not grounded in biological truth but in the repetition of social rules based on the impulse to approximate and embody normative ideals. (Pravaz, 2003:122).

Pravaz parte da análise da construção da nação brasileira, sobretudo nos discursos sobre “raça” e na transformação da mulata enquanto figura idealizada no imaginário comum brasileiro (e, diria, português). Assim partindo da análise das teses de Gilberto Freyre e da forma como contribuíram para o “mito da democracia racial”, e da construção da mulata (aqui recordando os argumentos de Corrêa, expostos no capítulo anterior), para demonstrar a ambiguidade presente no acto performativo que é a mulatice.

Apesar de levar em conta estas teses de construção da nação em que a mulata é vista como o elemento “*who can perform authentic Brazilianess*”⁴⁶ (Pravaz, 2003:130), Pravaz considera que participação das mulheres na construção das *suas* subjectividades não é suficientemente levada em conta, e as mulheres são pensadas como “*blindly taking on the myths of racial democracy and mestiçagem as the truths of national identity*” não sendo enfatizado “*the situated-ness of many processes of identity formation*” (ibidem:118). Estas abordagens, portanto, retirariam – ou não considerariam - o papel

⁴⁴ Por exemplo, num excerto de uma conversa com as entrevistadas podemos verificar a natureza confusa do conceito de mulata, através da discussão sobre se Carla Perez, uma mulher branca, baiana, vocalista de uma banda de música de *axé* (um tipo de música baiana que implica coreografias muito sexualizadas) seria ou não uma mulata.

⁴⁵ Gostaria de relacionar a ideia de “identificação” que Pravaz propõe com o argumento de Bowman: “The other then becomes like ourselves in so far as, like ourselves, he or she does not simply have an identity but builds up a repertoire of identities through identifications with subject positions set out in the discourses he or she encounters in negotiating his or her life (Bowman 1997:45). Aqui a ênfase seria para uma ideia de “hibridismo estratégico”, como propõe Pravaz, no sentido em que várias identificações podem acontecer, até contrárias, mediante o contexto e o percurso de vida do indivíduo (como argumentam também Butler e Foucault), sendo que no caso específico da mulata “women’s identities as mulatas are not exclusive and oppositional to categories such as ‘white’ and ‘black’” (Pravaz, 2003:118)

⁴⁶ A ideia de brasilidade será retomada no fim do capítulo, estabelecendo um paralelo entre a performance da mulatice e a performance da brasilidade.

activo que estas mulheres podem ter na construção de subjectividades, sempre *situado* num determinado contexto. Compreendidos enquanto actos performativos, os “aspectos incorporados da mulatice” são usados de forma estratégica, como referido anteriormente, numa tentativa de mobilidade (ascendente)⁴⁷; é no espaço entre estas categorias que é jogado estrategicamente o jogo performativo da mulatice⁴⁸, e de acordo com Pravaz “*women performing mulatice both play into dominant understandings of Brazilianness and recognize the ways in which they have been exploited and marginalized*”⁴⁹ (ibidem: 132).

No decorrer do seu artigo, Pravaz assume que durante muito tempo acreditou que as teses de Bourdieu fossem suficientes para dar conta desta complexa realidade, na medida em que

(...) until then, Pierre Bourdieu’s model of the habitus (1977, 1984) seemed sufficient to theorize the relationship between mulatice, bodily practices, social location, and the pedagogical persuasiveness of primary socialization and imitation. But now it wasn’t enough. In other words, I could not conceive of mulatice as a ‘product’ of Afro-Brazilian culture anymore. It actually seemed to be structured in relation to a certain gaze. It was there in the anxious space of the waiting room – a space only possible in relation to another space, that of the yarned for stage, of the spotlight in front of the television cameras – that these young (black, white, and brown) women’s subjectivities were structured as ‘mulatas’ (ibidem:122).

O meu argumento é que é precisamente neste espaço, no palco que é o contexto migratório, que as mulheres exibem a sua identidade, performando a sua brasilidade. Esta brasilidade encontra-se intimamente relacionada com a mulatice, como já foi referido anteriormente, na medida em que é à mulata que são reconhecidos os atributos necessários para performam a brasilidade autêntica. Mulatice e brasilidade adquirem

⁴⁷ “[M]any times the white women who perform as mulatas will clearly attempt to distinguish themselves from any attributes of mulatice understood as color or race. Nonetheless, for both Afro- and white poor Brazilian women, beoming a mulata is a strategy of upward mobility (...) and social recognition in a socioeconomic context which offers these women a limited set of job options (...) (ibidem:119)

⁴⁸ Moore (2005) apresenta as ideia de “fantasias de poder” e “fantasias de identidade”, que se prendem com a “questão do poder institucional dos discursos hegemónicos ou dominantes, onde há muitos benefícios a serem ganhos da construção do eu como tipo particular de pessoa, interagindo com os outros de maneiras específicas” (Moore, 2000:37). Partindo de noções Moore de agência e subjectividade e poder e hegemonia, salienta a importância do “uso do termo ‘fantasia’ [que] enfatiza a natureza muitas vezes afectiva e subconsciente do sujeito, e nas estratégias sociais necessárias para manter esse investimento” (ibidem:38). Contudo, a sua ideia de que “a reprodução [das categorias, discursos e práticas dominantes] talvez seja (...) mais problemática do que a resistência” (ibidem:18), demonstra que talvez Moore deixe pouco espaço para a agência consciente do indivíduo, que acaba por rejeitar certos papéis sociais e tipificações apenas para “cair” em outros, reproduzindo-os.

⁴⁹ Se assumirmos que as mulheres jogam a mulatice enquanto estratégia de atingir um reconhecimento ou uma forma de satisfação, ainda que possa ser “só” auto-satisfação, nesse caso é preciso identificar nelas um reconhecimento da sua situação periférica e marginalizada.

então contornos semelhantes, porque são categorias reconhecidas – e relacionadas - com uma ideia de Brasil real.

Por outro lado, a ideia do palco migratório carrega consequências, sobretudo relacionadas com a ideia de “gaze”, comum não apenas ao discurso de Pravaz, mas também à retórica colonialista da qual o estereótipo é a principal estratégia discursiva. Como foi referido no capítulo anterior, a imagem – ícone – é fixada, recorrendo à colonial que é o estereótipo, “*um modo de conhecimento e identificação que vacila entre aquilo que está sempre no ‘seu lugar’, aquilo que já é conhecido e algo que tem de ser ansiosamente repetido*” (Bhabha, 2005:143). Esta ideia de ser olhado, presente nos processos de dominação do Outro inerentes aos mecanismos coloniais, é recuperado no espaço migratório por meio dos estereótipos: as mulheres sentem-se vigiadas, empregando as estratégias necessárias para se defender desta vigilância. Os estereótipos tornam-se assim, como demonstra Machado, numa forma de autenticar a *brasilidade*, no tal jogo da centralidade que, como foi referido no capítulo anterior, obriga os brasileiros a uma reconfiguração identitária porque os obriga a tornarem-se no que são – e são aquilo que os outros pensam que são, que se traduz na forma de estereótipos, que recuam aos tempos coloniais:

É como se o Brasil pudesse ser um Brasil “de verdade” em Portugal. Ao redor deste processo, emerge uma identidade ultra-essencializada, preocupada em enfatizar todos os estereótipos sobre o que é o Brasil, como que numa forma de reafirmar constantemente aos portugueses que o Brasil é mesmo o lugar que eles imaginam. (Machado, 2005:6).

É a partir do confronto com estas imagens essencializadas e estereotipadas que as mulheres brasileiras reconfiguram as suas identidades e reorganizam os seus afectos e redes sociais, tanto na esfera pública quanto privada.

Contudo, certos conflitos podem decorrer do confronto entre vários estereótipos, sobretudo na medida em que o confronto obriga não apenas a um repensar mas a um surgimento de novas imagens essencializadas; no caso português, a juntar à imagem sensual da brasilidade, surge agora a ideia corrente da “brasileira-prostituta”. É também nesse intervalo que as mulheres brasileiras têm que (re)construir as suas identidades e subjectividades, e é essa reconstrução estratégica que analiso no capítulo seguinte.

5. ANÁLISE DAS NARRATIVAS

5.1. Perfis

Neste ponto vou traçar os perfis das várias mulheres que me informaram sobre o tema da pesquisa.

Organizei os relatos livremente, adoptando as narrativas das minhas informantes numa economia de discurso. As citações e transcrições *ipsis verbis* são poupadas ao essencial, e é a “voz nativa” que reconstruo num itinerário de interlocuções múltiplas.

Os nomes que aqui apresento são, obviamente, ficcionados e sem qualquer relação com a realidade.

MARINA

Tem 28 anos, é solteira, trabalha com imigração e faz um *part-time* de apoio ao imigrante. Veio a Portugal há um ano porque foi chamada para fazer um estágio aqui. Antes morava na Bélgica, fez todos os estudos na Bélgica, é formada em Jornalismo com Ciências Políticas e Relações Internacionais. A Directora da Comissão com quem iria trabalhar perguntou se se importaria de fazer um estágio em Lisboa e não em Bruxelas, e ela gostou da ideia, veio.

Nasceu em Natal. Saiu do Brasil com 10 anos. Passou 5 anos na Bélgica com a família, depois voltou para Natal, onde ficou durante 1 ano e meio, e depois fez intercâmbio nos Estados Unidos, onde fez o liceu. Voltou para Natal, 2 anos depois voltou para a Bélgica e fez os estudos universitários lá.

Gosta muito de estar em Lisboa, é a cidade mais linda que já conheceu, é muito feliz aqui.

Não planeia voltar para o Brasil por enquanto. Diz que gostou muito de todas as experiências de viver fora, tanto que agora tem dificuldade em ficar parada num lugar. Por ter saído do Brasil muito cedo, e ter crescido tão longe das amigas de lá, não tem muito aquele sonho de voltar porque na verdade não se sente muito brasileira. Sente-se muito estrangeira no Brasil. Na verdade sente-se muito estrangeira em todos os lugares, mas admite que em relação ao Brasil lhe faz mais confusão.

Acha que a sociedade brasileira é muito hipócrita, muito conservadora, que vive muito da imagem.

Diz que desde que morou na Bélgica ganhou consciência da ideia de exotismo associada à mulher brasileira, mais do que nos Estados Unidos. Diz que tinha um namorado belga e que as pessoas sempre falavam “uau!” quando ele a apresentava como brasileira, nunca entendeu muito bem porquê, se era um “uau, ela é brasileira, sorte a sua, ou uau, ela é brasileira, é muito fácil”. Um dia um amigo inglês disse-lhe que, para ela, devia ser muito difícil, porque muitos homens pensam ou que nem vale a pena tentar porque ela é brasileira e não vai querer nada sério comigo porque só quer brincar, ou tenho medo de tentar por ela ser brasileira e justamente por isso, por ser tão maravilhosa, não vai querer nada comigo.

Acredita que em toda a Europa do Norte tem todo um mito da mulher brasileira, do exotismo, samba e carnaval, praia.

Nunca tinha vindo a Portugal, não fazia ideia de como seria aqui (só conhecia as piadas de portugueses). Diz que vê muita coisa do Brasil aqui em Portugal, mas que no Brasil não se vê tanta coisa assim daqui.

Ficou muito surpreendida dos portugueses serem tão reservados, sente muita dificuldade de fazer amigos aqui, muito mais do que na Bélgica. Conversa com muitas pessoas, mas fazer amigos é difícil.

Diz que apesar de nunca ter ouvido nenhuma piada sobre o facto de ser brasileira tem um problema, grande, que é o de ter muito medo de se aproximar de homens portugueses, porque acha que “eles logo vão pensar que é puta por ser brasileira”, e isso só sentiu mesmo aqui. Diz que já percebeu que a reputação da brasileira aqui não é muito boa, que já ouviu falar muito. Depois nos jornais e televisão sempre passam demasiadas notícias que relacionam a mulher brasileira com prostituição, e isso ajuda a criar um preconceito. Diz que a comunicação social joga muito com esses pânicos, como o caso das “mães de Bragança” ou o uso da palavra “arrastão”, brasileira, para classificar uma situação criminosa.

Diz que se dá muito com estrangeiros, e já deu por si a evitar dizer que é brasileira porque acha que imediatamente vão fazer a relação. Diz que pessoalmente nunca foi

melhor ou pior tratada por ser brasileira, mas que tem amigas que são mal-tratadas directo por causa do sotaque.

Acha que a ideia exótica da mulher brasileira nasceu na Europa, talvez da exportação do carnaval do Rio, que durante muito tempo era praticamente a única informação que eles tinham do Brasil. Diz que entende que, se essa é a única imagem que eles têm, é normal pensarem que toda a brasileira é fogosa (dá o exemplo das mulatas belíssimas, semi-nuas). Depois aponta "o próprio jeito do brasileiro ser, muito mais aberto": se juntar isso com a imagem que eles exportam em termos de carnaval, de festa, de alegria, acha que se compreende, as pessoas juntam tudo e criam essa imagem.

Acha que o facto existirem muitos lugares no Brasil famosos por estarem incluídos nos circuitos de turismo sexual e exploração de menores contribui também para estas imagens. Marina fica muito zangada porque diz que a maioria das pessoas que participam desses circuitos são europeus que vão “explorar essas meninas e depois voltam com essa má imagem de que as mulheres no Brasil são fáceis, obrigando as brasileiras a ficar com vergonha de uma situação que na verdade os devia envergonhar a eles! É uma questão de sobrevivência para essas meninas”.

Ela acha que, de resto, “sem querer ser pretenciosa, a reputação da mulher brasileira é verdadeira, é uma mistura imensa, que só podia trazer uma mistura linda”. Diz que o que diferencia a mulher brasileira das outras é essa capacidade de comunicação, a abertura, muito mais sorridente do que uma europeia.

Diz que, novamente, o Brasil é um país que vive de imagem, onde as meninas começam a cuidar-se mais cedo transversalmente porque hoje em dia tudo está “Globalizado”, no sentido da Globo [estação televisiva brasileira muito popular], que torna tudo mais mediático, “tudo passa pelas novelas, pela turma da Xuxa [apresentadora de programas infantis brasileira cuja imagem é muito sexualizada], pelos programas infantis, as danças, as mulheres dançam de mini-short, top, rebolando a bunda o tempo todo...é muito vulgar”. As meninas vêem isso e imitam e querem as mesmas coisas.

Diz que no Brasil existe uma pressão muito grande para as mulheres estarem sempre perfeitas, e que aprecia muito a simplicidade dos portugueses, “essa coisa das mulheres portuguesas serem sem vaidade”, que dá muito valor a isso, gostava que fosse mais assim no Brasil. Por isso percebe que de repente chega uma brasileira “e já vai já se

colocando em evidência, é óbvio que vai chamar a atenção dos homens!”. Diz que ela própria nunca mudou muito o seu estilo, porque nunca foi muito ousada, mas os seus amigos sempre a aconselham a aprestar atenção na roupa que usa, e que conhece outras brasileiras que mudaram muita coisa, sobretudo no tamanho das saias e decotes, para não colar nessa imagem.

Nunca namorou um português, acha que são muito diferentes dos brasileiros: “os portugueses demoram anos a pegar na mão, o brasileiro pula em cima no primeiro segundo”.

Acha que as mulheres também são mais reservadas. Não sabe direito, mas já ouviu dizer muitas vezes amigos falarem que às vezes é mais fácil ir ter com uma brasileira porque as portuguesas são muito fechadas, é difícil chegar nelas, e tem que ser tudo muito devagar, então...as brasileiras são um pouco mais abertas.

Teve alguns namorados brasileiros mas a relação com eles é diferente, porque sente-se diferente da brasileira comum, acha que adquiriu um lado muito europeu por ter crescido na Bélgica, e tem muita dificuldade agora de se relacionar com homem brasileiro, porque acha que os brasileiros não reconhecem a necessidade de liberdade dela. Diz que os brasileiros são muito vaidosos, gostam que a mulher “fique em cima deles, vigiando”, acham sinal de amor.

Diz que acha o Brasil uma sociedade muito machista, muito conservadora, ainda tem muito aquela ideia de que o homem tem que dar o primeiro passo, se não a mulher fica mal falada, pelo menos do que ela ouve as amigas a dizerem.

Acha que os portugueses passaram a ter uma imagem negativa dos brasileiros porque o nível da imigração brasileira actualmente baixou muito, antes era mais uma classe alta e hoje em dia é uma classe mais baixa, uma população que causa problemas, mais bagunça. E também por ser assustador serem tantos e estarem em todos os lugares, sobretudo numa altura económica crítica.

BETHÂNIA

Tem 31 anos, é solteira, não tem filhos. Veio de Belo Horizonte. Tirou o curso de Letras, depois fez enfermagem. À primeira explicação sobre a temática da minha pesquisa responde que é muito religiosa. Evangélica.

Está no país há 4 anos e meio. Viajou sozinha, mas tinha uma amiga aqui com quem se veio encontrar. Escolheu Portugal por causa disso, e também porque era mais fácil, não era preciso visto e não havia o problema da língua. Queria ter a experiência de viver fora, que associava a uma ideia de liberdade plena. Tinha curiosidade de saber como era Portugal. Não conhecia portugueses, nunca tinha ouvido falar muito sobre Portugal em Belo Horizonte mas há cerca de um ano, quando regressou de férias, verificou que as pessoas já falavam mais sobre portugueses e Portugal. Acha que é porque “hoje em dia tem muita gente a emigrar para cá, antes era mais para os Estados Unidos”.

Foi tudo muito estranho, muito novo, quando chegou a Portugal. Começou quase imediatamente a trabalhar, à noite, como ajudante num Lar de Idosos. Durante o dia trabalhava num Instituto de Beleza. Teve outros trabalhos até chegar ao que faz agora: trabalha em limpeza de casas, organiza o seu tempo e o seu trabalho.

Apesar da proximidade imaginada da língua, achou “muito diferente o jeito dos portugueses falarem, mais grosso, mais bruto, você não sabe se estão brigando ou elogiando”. Diz que todas as pessoas que conheceu, inicialmente, perceberam que era brasileira, e que sempre a trataram muito bem. Mas tinha muito medo de fazer amigos, porque desde cedo a sua amiga e outras pessoas que foi conhecendo a avisaram “toma cuidado com português, o português é chegado numa brasileira...». Ainda assim, 6 dias depois de ter chegado arranjou um namorado, apesar de confessar que “demorou 6 meses até ficarem juntos, assim, como casal”. Ele tem 42 anos, é divorciado, e trabalha como mecânico de máquinas industriais; actualmente está em Angola.

No Brasil saía muito, viajava com amigos, havia um convívio grande. Acha que aqui as pessoas são mais fechadas, que só se juntam quando há uma comemoração. Diz que tem amigos brasileiros e portugueses, mas faz mais programas com brasileiros. Apesar disso, diz que não frequenta lugares destinados especificamente a brasileiros.

Reconhece que existe uma imagem da mulher brasileira mais quente, e acha que essa imagem é verdadeira. Diz que as mulheres brasileiras são mais disponíveis, experimentam mais. Não ela, que é de família, e muito religiosa. Mas do que ouve dizer...

Diz que tem muitas mulheres brasileiras que vêm para Portugal “para dar certo na vida e fazer programa”, e é por isso que fica essa ideia de que toda a brasileira é prostituta. Diz que sempre tem alguém que tenta desviar você para esses esquemas, outras mulheres brasileiras. Diz que não julga ninguém, mas que essa vida não é para ela, ela prefere “batalhar e jogar duro e conseguir tudo na cara limpa, honesta”. Para ela, é isso que define a mulher brasileira, ainda mais essa, que sai do país para tentar lutar pela sua vida, essa garra.

Diz que nunca dependeria de homem nenhum. Nem no Brasil alguma vez deixou homem nenhum pagar cinema, jantar: “é tudo na meia-meia”.

Já foi abordada por homens portugueses que tomaram liberdades por ser brasileira, dizendo coisas que com certeza não diriam para outras mulheres, portuguesas. Nessas alturas tenta ser diplomática e diz que está à espera do noivo. Nessas alturas também fica meio angustiada de estar aqui mas, na totalidade, prefere guardar os aspectos positivos desta experiência: conhecer coisas novas, abrir o seu mundo.

RENATA

Nascida em Mato Grosso do Sul, foi pequenina para São Paulo. Tem 49, quase 50 anos. Saiu do Brasil em 2004 e chegou a Portugal legalizada em Junho de 2005. Antes passou por cá 3 meses e meio, final de 2004 para 2005, como turista.

Trabalha na área de comércio internacional, sobretudo exportação para a área de Angola. Tem uma filha de 25 anos que é formada em jornalismo e mora em São Paulo com o seu ex-marido.

Vive num quarto em Santa Catarina, numa casa partilhada com um casal de irmãos. Vivem juntos há cerca de um ano, são uma família. Partilham muitos gostos, o ritmo é parecido.

Adora Lisboa. Adora São Paulo também. Diz que apesar disso precisou de sair de São Paulo, porque ficou muito agressivo, o seu filho foi morto lá, ainda criança. [para e começa a chorar] Morou em vários lugares no Brasil, passou os últimos anos em Fortaleza, que é uma cidade maior do que aqui, mas com um nível de agressão maior. Diz que o Rio de Janeiro é cartão postal, é poesia, mas que São Paulo é uma cidade linda. No Rio é cada um por si.

Adora Lisboa: "primeiro porque tem esse Tejo que não dá para entender!", depois o mar, é muito frio mas lindo, e acha que Lisboa é poesia também. Apaixonou-se por Lisboa, não sabe quanto tempo vai ficar mas adora.

Foi muito estranho conhecer os portugueses. Não tinha nenhuma ideia de como seriam os portugueses ou Portugal enquanto estava no Brasil. Falou com algumas pessoas no Brasil para saber a opinião delas. Tentou ir para Angola mas não deu certo, e acabou vindo para cá, por achar que ia ser mais fácil, havia uma série de acordos entre os países que facilitavam a integração.

Acha que os portugueses têm um jeito grosseiro, estúpido de ser, dá umas respostas, trata a pessoa de uma forma tão agressiva que deixa sem palavras. Acha que os portugueses também são muito melancólicos, pesados. Diz que caiu no meio desse povo e que "esse comportamento dos portugueses estúpidos é com todo o mundo, é com eles mesmos, é uma coisa de mal com a vida". Outra coisa que a chocou muito foi o conservadorismo dos portugueses, que fazem questão de manter, parece que não sai do lugar. Compara com a situação do nordeste mas por causa da discrepância do dinheiro, aqui não percebe porquê, é um conservadorismo que parece que está enraizado no povo.

Sente que foi muito discriminada por ser brasileira, muito mal tratada. No bar que costumavam frequentar, ela e os amigos, a dona tratava-a sempre muito mal, quase chegou a agredi-la fisicamente, nunca percebeu porquê. Diz que o dono do bar tinha aquele pensamento dos imigrantes que vêm para roubar empregos, e fala como é idiota os portugueses pensarem isso, porque sempre foram emigrantes, e sempre foram para o Brasil.

Nos transportes nunca teve problemas. O que sente mais de preconceito é no trabalho, muitas vezes alguém do outro lado da linha falar que "é uma brasileira", e alguns brasileiros sentem isso como discriminação, "uma "brasileira" como se fosse pejorativo. Ela sente discriminação. Diz que teve duas experiências diferentes, uma como turista e outra como emigrante. Quando estava aqui como turista e trabalhou em telemarketing, chegou a ter pessoas a berrar com ela no telefone porque era brasileira, a roubar o trabalho dos outros. Já onde ela trabalha hoje, noutro nível, nunca foi maltratada. Fala do exemplo do "arrastão", de como foi ampliado e a ligação ao Brasil através do uso de uma palavra brasileira para descrever uma situação criminosa. Volta a falar nos

transportes públicos: nessa altura do “arrastão” ouviu falar muito mal dos brasileiros, então ficava quieta e calada de olhos baixos nos transportes. Nessa época sentiu muita discriminação contra o brasileiro.

Nunca sentiu o peso de ser brasileira, essa carga sexual associada a ela, mesmo nas suas “paqueras” (namoros, engates), nunca se sentiu invadida ou desnuda no sentido de acharem que ela era uma brasileira que estava aqui de programa, para arrumar um marido português rico e branco. Não conhece outras mulheres que tenham sentido esse preconceito, mas na verdade também não conhece muitas. Já ouviu falar muito sobre o facto da mulher brasileira ser diferente das outras. Diz que são duas coisas diferentes: uma é nunca ter sido abordada numa situação como essa, que nunca aconteceu; outra é a realidade de que a mulher brasileira é diferente – está totalmente convencida dessa realidade, existe; mas ela está a referir-se a essa realidade da mulher brasileira (mas há outras) que “vai à caça, não é nem para fazer programa, é em busca do dinheiro mesmo, para poder usufruir da grana”.

Sobre o exotismo da mulher brasileira, diz que aqui as pessoas têm essa ideia mesmo, e diz que se nós pensarmos é uma ideia verdadeira, porque a maior parte do país é muito quente, muito tropical, logo é um país mais sensual, porque se está mais desnuda, mais exposta, por isso a pessoa cuida-se muito mais, faz a unha toda a semana, depila-se, etc. Então a mulher brasileira é mais cuidada, sabe impor-se, e por isso ganhou essa fama de ser mais exótica e sensual.

Acha que é a miscigenação do Brasil que o tornou num povo diferente do resto do mundo. Diz que essa coisa de ser jovem torna o povo mais leve, mais sensual, que brinca mais, é mais dado. Ela diz que antes de sair do Brasil sabia que havia essa ideia da mulher brasileira mais exótica. Sabia que havia essa ideia da mulher brasileira sair à caça de uma vida melhor. Por viver em Fortaleza nos últimos 8 anos assistiu a um crescimento do turismo sexual, não é nem dos americanos, é dos europeus mesmo. Acha que é verdade que existe a ideia que a mulher brasileira é mais fácil, que essa ideia é verdadeira, porque elas confiam mais nas pessoas.

Nunca namorou português. Mesmo assim, já viveu situações em que mulheres portuguesas sentiram ciúme dela, por ser uma “mulher brasileira”. Já ouviu muitas pessoas falarem do jeito brasileiro de ser, de sair logo beijando todo o mundo, de

conhecer todo o mundo. Diz que nunca perdeu tempo com esse tipo de comentário, “essas meninas estão muito perdidas na vida”. Ela não leva a sério, mas percebe que de facto a pessoa é mais observada.

Diz que a brasileira é mais charmosa, mais descontraída. Não tem que ser necessariamente mais bonita, mas é mais sensual, mais sexual, que são dois conceitos muito diferentes. Ela concorda totalmente com essa ideia e acha que é real. Acha que é uma coisa natural do brasileiro, que é uma coisa que existe lá, e que a partir do momento em que o mundo ficou globalizado, foi ficando um passa a palavra. Diz que no curso de fisioterapia que está a tirar muitas vezes dizem que parece que a pele é mais fácil de massajar e então todo o mundo brinca, "mas também é brasileira, é totalmente relax, vive na paz".

Nunca mudou de jeito para "encaixar" em Portugal, diz que "nem pensar, continuo do meu jeito!"

Diz que a sua cabeça mudou muito desde que saiu do Brasil. Já se achava uma pessoa mais flexível, por ter vivido em lugares muito diferentes no Brasil, agora então está mesmo mais flexível. Não tem certo nem errado, é só diferente. É não julgar nem criticar.

DOLORES

Vem de Curitiba, Paraná. Tem 45 anos. Fez faculdade de Pedagogia, e começou uma pós-graduação em Psicologia não terminou.

Veio para cá em Dezembro de 2002. As coisas no Brasil não corriam bem, foi demitida do trabalho. Precisava de dinheiro porque é mãe solteira, e então decidiu emigrar. Na altura pensou em ficar aqui só 3 anos, mas hoje pensa em ficar mais tempo. Já tinha saído antes do Brasil para outros países, mas só a passeio (Chile, Argentina, Peru e Uruguai).

Está a achar toda a experiência muito enriquecedora. O seu destino inicial era os Estados Unidos, porque tem amigos lá, mas não conseguiu o visto. E como já tinha tomado a decisão de emigrar pensou em Portugal por causa da língua, sobretudo, mas porque sentia muita vontade de conhecer o país, porque os avós maternos são portugueses. Apesar disso, não tinha nenhuma ideia de como seria Portugal.

Veio com a irmã, o filho, e mais uma sobrinha. O seu primeiro Natal aqui foi muito diferente, porque estava acostumada a um Natal em família, e a família dela é grande (9 irmãos). Sentiu muita distância e saudade e tristeza.

Até aos primeiros 3 meses da sua estadia em Portugal pensou muitas vezes em voltar, porque sofreu muito, muita discriminação, sobretudo no trabalho. Sente que por ser brasileira foi muito discriminada. Não percebia porquê, e só percebeu depois o porquê dessa discriminação, "dessa recusa das pessoas de olhar para nós de maneira civilizada". Acha que não é justo todos os brasileiros terem que pagar por essa imagem negativa que os portugueses fazem deles. Sabe que existem muitos brasileiros, e que "muitos deles são pessoas imorais, sem a menor possibilidade de confiar neles, mas também tem pessoas sérias, q não vieram para cá para fazer um casamento arranjado". Diz que vem de boas famílias, e não precisa disso, que continua a levar a sua vida com muita dignidade.

Quando chegou não conhecia ninguém, a não ser a sua família, só uma brasileira, que acabou por lhe arranjar o primeiro emprego. Foi trabalhar em limpezas. Sofreu muito. Era uma coisa que nunca pensou fazer. Aguentou situações que nunca pensou aguentar, chegou a dividir casa com 8 pessoas que não conhecia.

Precisou de muita ajuda com o filho, inclusive para conseguir para ele lugar na escola. Foi muito difícil, apesar de ter todos os documentos, "porque eu sou informada, eu sei das coisas". Nunca procurou ajuda de organizações de apoio ao imigrante, mas teve todo o apoio que precisava da Igreja Católica.

Através de uma das mulheres para quem trabalhava conseguiu a morada de uma agência, de onde a chamaram para trabalhar como interna na casa de uma família, "como babá [ama] de uma bebé que vai fazer 4 anos agora, Madalena".

Gosta muito de viver aqui, o filho também, sente-se totalmente integrado. Nenhum dos dois quer voltar para o Brasil para viver, apenas de visita, mas ainda não têm planos.

Houve muitas situações em que se sentiu discriminada – realça os transportes públicos: "sempre olham você de lado, você vê na cara das pessoas que elas não querem você ali". De cada vez que foi procurar casa, por exemplo, muitas vezes ela sabia que "a casa estava vazia e no entanto quando as pessoas percebiam que era brasileira falavam

que já estava tomada. Nos empregos era a mesma coisa. Isso faz a gente se sentir um lixo”.

Diz que a discriminação vinha de homens e mulheres. Mas os homens, logo de seguida, sempre aproveitavam “para jogar aquela cantada básica, porque você é uma mulher sozinha pedindo informação, o homem logo oferece ajuda”. Acha que essa liberdade vem porque os homens percebem que ela é brasileira. Mas reconhece que depende muito “de onde a pessoa está, quem é esse homem, que tipo de educação tem, etc. Se for uma pessoa de baixo nível ele vai-te cantar, nós sabemos que isso tudo faz parte de uma educação”.

Recuando, diz que se foi apercebendo da má ideia que os portugueses tinham sobre os brasileiros em geral. Acha que os portugueses continuam a pensar que “todos os brasileiros vêm para se dar bem, e os portugueses não sabem separar os que vêm para isso dos outros, que levam uma vida direita, que vêm em busca de um futuro, que querem dar um futuro para a sua família”. Acha que os homens portugueses todos pensam que as brasileiras vêm para casar, para ganhar uma estabilidade para circular sem problema. Porque na verdade nem todas as que chegam vão à procura de um contrato sério para se legalizarem, muitas não querem isso. Mas os portugueses não sabem distinguir e olham todas da mesma forma, má, recriminadora. As mulheres odeiam as brasileiras, “é até compreensível! Eu acho que as portuguesas têm motivo para pensar isso. Já vi muita briga entre moças portuguesa e brasileira”. Diz que, pessoalmente, nunca teve nenhum problema, mas conhece muita gente que teve. [mais tarde vai falando de alguns problemas que teve com a ex-mulher do seu namorado, alguns, ela acredita que foram porque é brasileira]

Diz que já foi noiva de um português. Ele era divorciado, no início só saíam, depois namoraram durante 2 anos, mas tudo terminou porque quando a ex-mulher desse homem descobriu que ela era brasileira fez tudo para separá-los. Depois descobriu que Rodrigo também estava a fazer jogo duplo, e como não alimenta esse tipo de esquema, terminou tudo.

Diz que o filho tem muitos amigos portugueses, meninas e meninos, e diz que ele sentiu inicialmente uma diferença grande entre brasileiros e portugueses. Dolores acha que é uma diferença na educação, porque as meninas no Brasil são mais livres, mais à

vontade, mais jogadas. Dolores diz que hoje em dia estão todos iguais. Diz que o “linguajar das meninas brasileiras é mais livre, elas se colocam mais à frente, mas isso nem sempre corresponde a uma liberdade do acto sexual, aí depende da educação que cada um tem. Se você for falar com uma menina favelada de 13 anos ela já teve a sua primeira experiência sexual, a família nem liga se ela pegar uma doença ou ficar grávida. Quer dizer, nem todas as famílias. Tem muita gente que vive na favela e tem princípios, o pai ainda é o chefe de família, a mãe ainda dá as ordens dentro de casa, etc. Se for falar com uma menina da classe média pode chegar aos 18 anos ainda virgem”. Ainda assim repara que muitas meninas brasileiras colocam-se propositadamente para se reparar que são brasileiras, “com roupas justas, decotes, ficam falando no celular muito alto, rindo muito alto, é super-vulgar, são umas verdadeiras ordinárias”.

Acha que as mulheres brasileiras são “sensuais, como o brasileiro em geral, é muito comunicativo, ele olha nos seus olhos, escuta o que você está dizendo”...A primeira vez que percebeu que tinha uma imagem da mulher brasileira foi na Argentina. Acha que as portuguesas olham mal para as brasileiras por insegurança. Com motivo, segundo ela, “porque tem muita mulher brasileira que percebe que o homem é casado, olha na mão dele e vê uma aliança e dá em cima dele mesmo assim, se comportando de maneira vulgar. Se eu estou vendo que um homem está com a sua esposa, porque é que eu vou continuar olhando? Tem que respeitar”.

Diz que não mudou nada por causa do estereótipo, mas que com a experiência da imigração mudou muita coisa no seu interior, mudou a mentalidade, tornou-se mais europeia, porque tenta viver “encaixando nessa cultura, nesses costumes”.

Diz que as mulheres portuguesas não se cuidam o suficiente, sobretudo em relação às brasileiras, que se preocupam com tudo a toda a hora. Diz que as brasileiras cuidam melhor dos seus homens também, são mais carinhosas, afectuosas, as portuguesas são muito agressivas e “aí elas perdem para a brasileira, porque elas vêm cá para isso, vêm isso e pulam em cima rápido”. Acha que as portuguesas “deviam ficar mais espertas e olhar mais para os homens que têm em casa, e dar valor, ser companheira, não importa se tem dinheiro ou não”.

Hoje em dia tem um outro namorado, português, professor, “que é fã de brasileira”. Encontram-se pouco, quase sempre no fim-de-semana em hotéis de beira de

estrada, mas diz que está muito cansada desta situação. Diz que gosta muito dele, tanto que ficaria com ele se ele tivesse dinheiro ou não. Acha que não existem papéis definidos numa relação mas que “a mulher tem mais facilidade em dominar o homem do que o contrário, por mais que ele seja machista, a mulher tem que ser inteligente, tem que dominar de uma maneira carinhosa, saber levar”. Diz que o seu actual namorado é muito ciumento, que não quer ir à praia com ela porque toda a gente vai ficar a olhar; ela sempre responde "então fica feliz, porque eu estou é com você".

Diz que não se sente inserida na comunidade brasileira cá, quase não tem amigos brasileiros, porque escolheu não se relacionar com brasileiros. Diz que os brasileiros que estão aqui são “muito extravagantes, barulhentos, escandalosos, e eu não me encaixo com esse nível de brasileiros”. Prefere dar-se com portugueses

Sobre o caso mediático das “mães de Bragança”: acha que aquelas mulheres de família agiram muito bem, ela faria o mesmo – “se eu estivesse lá eu apoiava, como é que eu vou ser conivente com uma situação em que pessoas de vida fácil vêm mudar a rotina de famílias normais?!”

Diz que ficou mais vaidosa aqui, mais bonita, sente-se melhor.

Diz que se sente menos brasileira do que era, que mudou um bom bocado. Não se sente mais portuguesa ou europeia: sente-se brasileira com costumes portugueses. Não pensa voltar a morar no Brasil, mas quer voltar, só para visitar.

SUZANA

Tem 44 anos. É de São Paulo, e está há quase 20 anos fora do Brasil. Saiu do país aos 25 anos porque surgiu uma oportunidade de trabalho como redactora num jornal em Buenos Aires e, como tinha um namorado lá, resolveu arriscar, “porque se reuniram as condições perfeitas para sair”. Aprendeu a trabalhar na Argentina, foi muito esforço. Ficou 6 anos lá. Mais tarde conheceu o marido, suíço, também ele correspondente na Argentina. Ele foi chamado para ir para Itália, o contrato dela tinha terminado, colocou-se a questão: ou ia com ele, ou voltava sozinha para o Brasil. Acabou vencendo o amor e seguiram juntos para a próxima paragem. Logo ficou grávida. Pouco tempo depois surgiu outra oportunidade de trabalho, desta vez em Viena. Alguns problemas familiares surgiram nessa época, sobretudo relacionados com a incerteza do futuro profissional dela

no novo destino mas, para não desunir a família, acabou concordando e todos foram para Viena. Entretanto a situação tornou-se insuportável e acabaram por separar-se em 2001. Ele vive ainda hoje em Viena e conseguiu a guarda dos 2 filhos (dois rapazes, com 14 e 20 anos) alegando que o ensino, em Portugal, era de qualidade inferior à que estavam acostumados. Ela ficou furiosa com essa situação: dentro da própria União Europeia, considerando que se trata de “racismo com os portugueses”. Suzana diz que vai “lutar até ao fim para virar essa decisão”, mesmo sabendo que quando essa batalha terminar os seus filhos provavelmente já serão maiores de idade. Mas o que importa, para ela, é criar precedentes para outras mulheres na mesma situação.

Não foi só a separação que contribuiu para a decisão de Suzana vir para Portugal: o mau clima de Viena e a barreira linguística, que impedia sobretudo que Suzana se pudesse zangar com as pessoas na rua: “eu sempre stressava de não poder brigar na rua, porque se você se mete você tem que estar à altura da resposta, e eu não conseguia isso”. Por outro lado, desde a época da guerra dos Balcãs que era correspondente em jornais e rádios portugueses (os jornalistas da NATO não podiam ficar mas ela sim, como brasileira), e por isso tinha contacto frequente com Portugal. Vinha bastantes vezes e encantou-se. Ainda em Viena, Suzana começou uma relação com um português, com quem passou a vir frequentemente a Portugal, e percebeu que o seu sonho era esse, comprar uma casa em Lisboa e morar aqui, recordando um sonho antigo. Na primeira vez que visitou Portugal, Suzana recorda-se de parar em frente ao rio Tejo e pensar “Um dia eu ainda vivo aqui”; Suzana ri, contando que 30 anos depois o sonho virou realidade. Suzana diz que desde cedo “sempre se emocionava quando vinha para Portugal, eu me sentia no meu lugar, tem qualquer coisa nas pessoas, na comida, aqui, que me atrai”. Quanto mais a situação em Viena piorava, mais vontade de vir ela tinha. Um dia encontrou uma casa, comprou directo, ainda ficou algum tempo em Viena esperando as obras terminarem mas nem conseguiu aguentar, “chegou uma hora que eu vim e acampeí cá em casa mesmo”. Está a morar em Portugal desde Junho de 2005; hoje, trabalha como correspondente para um jornal brasileiro e algumas rádios internacionais.

Suzana diz que não está nada arrependida de ter vindo para cá, pelo contrário, sente-se muito feliz aqui. Diz que já tinha muitos amigos portugueses, mas com o tempo foi fazendo cada vez mais, repetindo muitas vezes no decorrer das conversas que “quando

a pessoa está bem de vida parece que atrai, né?”. Diz que cada vez se sente mais integrada no trabalho, cada vez surgem mais oportunidades, “as pessoas estão me descobrindo, e isso é muito gostoso”.

A sua relação com o namorado português terminou, ela estou sozinha agora. Os filhos vêm muitas vezes visitá-la, adoram, e querem vir para cá. Não vai tantas vezes ao Brasil porque esgota as suas viagens em idas a Viena de Áustria, em cada 40 dias vai e fica 10. Admite que às vezes queria estar a fazer mais coisas cá, mas apesar de tudo ainda está meio indisponível por causa disso. Reconhece que o país está a passar por uma situação económica dura, mas apesar disso já aconselhou várias amigas de Viena a virem. Compreende que seja difícil deixar uma situação segura, mas acredita que “em nome de uma certa segurança a pessoa acaba por deixar de viver”. Tem gente que não consegue ficar sem essa segurança, não é o seu caso: é aventureira, se joga de cabeça, arrepende-se mais do que não fez do que do que fez.

Viver fora do Brasil deu-lhe toda uma experiência de “como as pessoas te olham: tem tudo a ver com a forma como você se impõe, como você fala, as pessoas percebem que você tem uma certa cultura”. Diz que nunca se sentiu discriminada. Acha que “todo o mundo reclama do preconceito, mas tudo depende do circuito cultural em que você se insere, em todo o lugar é assim”.

Desde a primeira vez que saiu do Brasil, Suzana percebeu que “tinha essa coisa da mulher brasileira e tal, de ser mais bonita e sensual e descolada”, mesmo na Argentina. Diz que ganhou essa ideia fora do Brasil, no Brasil não tinha tanto essa consciência, apesar do contacto “com alguns turistas que vão e ficam buzinando isso no seu ouvido”. Diz que não se importa muito com isso. Ainda na Argentina, começou a reconhecer que “certos comportamentos mudam quando você fala que é brasileira: as pessoas logo dão risada e mudam o seu jeito de ser. Isso é muito chato, esse negócio de piadinha, a pessoa já sente mais liberdade de falar coisas que nunca falaria para uma portuguesa ou para uma argentina ou para uma italiana”. Em Itália, de resto, foi muito pior do que na Argentina, ao ponto dela precisar de mentir no táxi e falar que era argentina: “É como se falar que sou brasileira é dar liberdade a alguém de te passar uma cantada”. Apesar de tudo, compreende que seja essa a imagem que o resto do mundo tem dos brasileiros, porque “em tudo o que é comercial a mulher aparece de biquíni, tudo com a bunda de fora, então

fica meio difícil! A gente escolheu vender o país assim, então não pode ficar reclamando a toda a hora!”.

De suas várias relações, quase todas com homens que não são brasileiros, ela conclui que “aquilo que atrai na mulher brasileira, aquele jeito mais aberto de ser, de falar, também é aquilo que os homens logo pensam em mudar em você, e isso não dá certo; o que começa por ser interessante continua interessante, inclusive para os outros homens, e isso dá insegurança. Os homens sempre acabam tentando domar você. É uma coisa até meio agressiva”. Diz que os maiores problemas nas relações com homens que não são brasileiros resultam dos mal-entendidos de gestos e maneiras de estar que têm significados diferentes para ambas as partes: com o seu namorado português teve uma briga feia porque um dia eles estavam “assistindo um show, e daí eu levantei para falar com o músico, que era meu amigo; Francisco ficou puto, falou que tinha sido uma tremenda falta de respeito, eu levantar assim e ir falar com outro homem, deixando ele sozinho”. Muitas vezes ela entende que coisas que são consideradas como “normais” para ela são tidas como “estranhas” para outras pessoas. Acredita que a própria abertura dos brasileiros, mais carinhosos e amistosos, é frequentemente confundida com falsidade, e que na maioria das vezes a pessoa precisa de ir até ao Brasil ou conhecer um bom número de brasileiros para entender que esse é o jeito deles.

Em relação à sua experiência em Portugal, acha que nunca ninguém foi desagradável. Ainda assim “tem horas que os homens dão um sorrisinho a mais, sempre acontece uma gentileza, mesmo com pessoas amigas, que logo falam, ‘claro, porque você é brasileira’ e tal...às vezes não cai bem”, sobretudo se esse tipo de comentários for feito no local de trabalho: um dia tinha uma recepção, todos estavam convidados, e ela estava mais arrumada, “um pouco mais sexy, talvez, e logo ele falou que parecia mais modelo do que jornalista, ‘mas também você é brasileira, né, nem poderia ser de outro jeito”. Diz que acha que isso é a coisa mais idiota para se falar. Acredita que existe esse estereótipo, “não adianta você querer mudar ou ficar bravo”. Diz que já mudou muita coisa por causa desse estereótipo, “inclusive inventar marido ou noivo para afugentar os caras”, é um processo pelo qual a pessoa precisa de passar.

Diz que no Brasil não sentia todo esse assédio, “Lógico, lá todo o mundo é igual a você!”. Acredita que os homens brasileiros preferem a mulher brasileira, a sua abertura e

boa-disposição, e não gostam como os próprios portugueses tratam as brasileiras, de uma forma grosseira.

Acha que a forma como os brasileiros vivem a sua sexualidade é diferente, porque o sexo não é tão associado à ideia de pecado, talvez pela influência africana dos negros, toda a mistura. Diz que é uma coisa latina, da América Latina, que a sexualidade é experimentada com mais liberdade, mais cedo. Depois pára e corrige, dizendo que na verdade não sabe mais, “porque hoje em dia por aqui já se começa bastante cedo...” De qualquer forma admite que “lá no Brasil é uma coisa muito mais solta, muito mais bem resolvida. Tem outros países onde as pessoas são mais liberais, tipo a Suécia, a Holanda, mas como não são tão sensuais o efeito é menor”.

Acredita que as brasileiras são mais naturais, menos tímidas, “é uma maneira que a gente tem de ser aberta, mais alegre, mais expansiva, que é uma coisa nossa que eu acho que faz diferença mesmo”. Ainda assim, confessa que raramente toma a iniciativa no jogo da sedução: o jeito dela é mais chegar e conversar, mas tem muitas amigas que “vão e se jogam”. Ela não vê mal nisso, argumentando que “no Brasil para você ficar mal falada é preciso você fazer muito!”.

Diz que só conhece uma mulher que usa esse estereótipo da mulher brasileira ser mais quente para se insinuar e conseguir alguma coisa jogando com essa imagem, “até porque não é muito bonita” (muitos risos). Mas não é comum.

Não se acha uma mulher vaidosa. Acha que no Brasil as mulheres são muito exageradas, não tanto as que vivem fora, mas as de lá mesmo: “todo o mundo olha muito para isso, a pessoa fica comparando, e acaba querendo essas coisas também”. Admite que gosta de se cuidar, mas nada de exageros, “dessa coisa da ditadura da beleza”.

Quando chegou a Portugal tinha mais ou menos uma ideia feita de como seriam os portugueses, mas acredita que tudo depende do nível cultural da pessoa. Diz que a classe cultural mais baixa ainda tem muito “essa coisa da mulher brasileira”, e logo dá o exemplo do caso das “mães de Bragança”. Diz que existem muitas brasileiras que são prostitutas sim, talvez porque há mais imigrantes brasileiros em Portugal, mas que “nem toda a brasileira é puta”. Mais uma vez, recorda que a culpa de todo esse estereótipo é do Brasil, que vendeu essa imagem de sensualidade, através dos filmes, novelas, campanhas turísticas, etc.

No seu caso, diz que sempre soube defender-se bem, então as pessoas não arriscam muito com ela, “eu me cuido quando tem homem. E mulher!”. Diz que frequentemente tenta colocar as outras mulheres na conversa. Muitas vezes percebe que o homem está flirtando com ela e pergunta logo onde está a sua mulher, etc., “tudo para evitar encrenca”. Mas diz que isso acontece também em outros lugares, não é só Portugal. Diz que por ser brasileira, as pessoas olham para ela de outra forma, e ela não quer jogar esse jogo. Admite que várias vezes, incluindo fora de Portugal, deixou de fazer muitas coisas que tem vontade “para não provocar situações, e fica se reprimindo, mas também não é tanta coisa assim”.

Já sentiu que outras mulheres sentiam ciúmes dela, tanto no Brasil como em Portugal, mas nada de mais, normal. Quando volta ao Brasil sente uma diferença no tratamento, sente que é tratada de maneira diferente, porque as pessoas pensam que ela é mais interessante por morar fora e tudo mais.

Hoje em dia sente que é muito difícil voltar ao Brasil. Diz que não se sente nem brasileira, nem portuguesa, mas assim uma cidadã do mundo. Sofre muito com a situação do Brasil, com as desigualdades, apesar de tudo estar a mudar, cada vez tem mais classe média, mas sente que ainda tem muita coisa do passado colonial, uma sociedade de escravos e patrões. Diz que já não tem muita ligação afectiva com o Brasil, em termos de amigos, já tem poucos lá, a maioria dos seus amigos estão espalhados pelo mundo. Considera os brasileiros cada vez mais fúteis, pessoas pouco interessadas. Quando está no Brasil, “sente não pode ficar botando defeito, porque as pessoas te cobram isso, porque você não vive lá, por isso não tem direito de falar sobre aquela realidade que não é a sua”.

Acha que há muitos imigrantes, incluindo brasileiros, que vêm trabalhar em coisas muito más e são mal-tratados, e isso gera muita frustração, o que não é o seu caso, porque é uma “imigrante de luxo”.

Ganhou percepção que era uma mulher diferente por ser brasileira quando saiu do Brasil. Mesmo nos seus relacionamentos, os homens acabam por reforçar esta ideia de diferença, dizendo que as mulheres brasileiras são mais carinhosas e atentas ao homem mas sem exagero, sem falsidade, “falam que as brasileiras são agridoces”. Ela concorda: acredita que toda a gente é assim, mas que as pessoas vão aprendendo a reprimir-se e as brasileiras não.

Nunca ninguém lhe disse para voltar para a sua terra, mas conhece outras brasileiras que já passaram por isso. Acredita que a imagem negativa que os portugueses têm dos brasileiros pode ser culpa deles mesmos, “porque brasileiro é muito bagunçado, é muito trapaceiro, só pensa em levar vantagem, mas tudo depende como a pessoa se impõe”.

Acredita que é verdade a ideia de que a mulher brasileira muitas vezes imigra para se dar bem, encontrar um europeu – ela conhece muitas. Acha que é porque dentro do Brasil tem muita concorrência, e que fora do Brasil as mulheres sentem-se mais valorizadas. Ela mesma acredita que é mais valorizada fora do Brasil. Por outro lado, existem “muitas mulheres que são faveladas, pobres, e querem mesmo mudar de vida, vêm naquela ilusão de que vão chegar e ficar ricas, vão ter faxineira, vão ser rainha, e depois ficam muito frustradas porque a realidade não é assim”.

Acredita que nenhuma sociedade trata muito bem os imigrantes, porque ninguém gosta de abrir assim as portas. Acha que os portugueses tratam melhor os imigrantes de leste do que os negros, porque são brancos e mais instruídos. Ainda assim, não acha que os portugueses sejam mais racistas que o resto da Europa.

Diz que tem alguns amigos brasileiros, mas não acha que esteja inserida na comunidade brasileira.

Diz que se fosse embora amanhã, levaria a melhor imagem de Portugal. Mas não tem planos de voltar para o Brasil, está muito feliz de estar aqui. Gosta de Portugal porque reúne o melhor dos dois mundos: está dentro da Europa mas é mais sossegado, “tem uma boa oferta cultural, está perto de tudo, e você ainda pode ir na praia, tem boas condições de vida e tal”.

Acha que os portugueses são reservados num primeiro momento, mas depois soltam-se. Acha que os portugueses falam muito mal uns com os outros, rispidamente, mas mais os mais velhos, nos mais novos não identifica tanto isso.

Da experiência de viver fora ganhou uma abertura de cabeça, diz que não seria a mesma sem esta experiência. Olhando para o Brasil de fora, reconhece que existe uma ditadura de beleza no Brasil, “olhado de fora, você reconhece as coisas com outro olhar, quando você está lá tudo é normal”.

Tanto no Brasil como em Portugal as mulheres têm desbravado caminho, aberto portas, que é uma coisa que não verifica em muitos outros lugares da Europa, parece que já chegaram a um ponto e acomodaram-se. Por exemplo, no Brasil as mulheres têm uma política de contratar mulheres, criando uma solidariedade que não se verifica tanto em Portugal, e que só se quebra quando entra macho no meio, o que também se verifica menos em Portugal. Mas no final, todas são igualmente competitivas. “Mulher é mulher, em qualquer parte do mundo”.

LEILINHA

Tem 28 anos e é de Vitória, Espírito Santo.

Está em Portugal há 2 anos e 7 meses. Portugal não foi o primeiro destino que escolheu: tentou ir para os EUA “mas era quase impossível, em Portugal todo mundo falava que era mais fácil”.

Emigrou porque a situação no Brasil se tornou insuportável, era difícil encontrar trabalho e o custo de vida estava muito caro. Veio através de uma amiga brasileira que já morava em Portugal, para a casa de um casal, mas o acordo que fez com eles não deu certo: tinham combinado que começaria a pagar a renda quando arranjasse trabalho, e chegada cá avisaram-na que se não pagasse ia para a rua. Mas ela teve fé em Deus, “foi aí que eu agarrei mais na minha fé, a gente tem que confiar” e diz que “tudo acabou dando certo”.

Ficou na escola quase até ao final (não terminou o liceu) e o seu último emprego no Brasil era como telefonista. Esteve casada com um brasileiro durante 5 anos, mas não deu certo porque ele era muito ciumento.

O primeiro trabalho que conseguiu em Portugal foi no bar onde trabalhava actualmente, primeiro na cozinha, agora no atendimento ao público.

Nunca tinha viajado para fora do Brasil. Não tinha nenhuma ideia de como seria Portugal, mas confessa que “a gente sempre vem naquela ilusão, né, que vai ser bom e não sei o quê...não vou dizer que foi ruim, porque melhor do que no Brasil eu estava, mas foi duro”. Acha que apesar do país “ser acolhedor existem muitas dificuldades, como em todos os países, mas os portugueses discriminam muito o imigrante, sobretudo a mulher, por ser brasileira...porque infelizmente tem muitas que saem do seu próprio país

para vir para cá fazer coisas que não são honestas”. Admite que quando chegou sentiu que a tratavam de uma forma diferente por ser brasileira: “a primeira coisa que chamam você para fazer é isso, a gente tem muita oportunidade. Porque a gente conhece muitas mulheres que são desse ramo, entendeu? Então...”. Diz que também existem homens a tentar recrutá-las. Muitas vezes, quando ela chegava à procura de trabalho, as primeiras perguntas que faziam era se tinha visto e se era brasileira, “sempre com segunda intenção”. Diz que nunca fez “programas totalmente” (não fica evidente ao que se estava a referir e até onde teria ido), não é nem de sair muito com amigos: trabalha todos os dias no bar, quando folga faz faxina, e todo o tempo livre que tem dedica à Igreja (é Evangélica).

Já houve mulheres portuguesas que a trataram de forma diferente, pior, quando percebem que é brasileira, mas acha que na verdade são mais os homens que mudam o comportamento: “as mulheres têm mais aquela coisa da curiosidade, de querer saber coisas, da depilação, do cabelo, até coisa sexual mesmo, que elas ouvem que a gente faz melhor”.

Tem muitos amigos, homens e mulheres, portugueses e brasileiros, igualmente. De qualquer forma, reforça a ideia de que não sai muito, mesmo no Brasil, até porque casou cedo, “era só casa e trabalho”.

Não sabe se vai conseguir mais voltar a viver no Brasil, porque mudou muito. Quer tentar, mas “a hora ainda não é agora”. Diz que ainda não teve oportunidade de ir visitar a família, mas quer muito, mas é difícil porque ainda não está legalizada (não tem visto, e apesar de pagar segurança social e ter contrato precisa de esperar que abra um novo processo de legalização).

As maiores diferenças entre portugueses e brasileiros é o jeito: “os portugueses são mais sérios, mais grosseiros, no jeito de falar até, o brasileiro leva tudo na esportiva, é mais brincalhão”. Tem a certeza que todas as mulheres portuguesas acreditam que a mulher brasileira é fácil e oferecida; acha que há muitas que são, “mas não é por ser brasileira, é o jeito da pessoa, mesmo”. Diz que existem muitas brasileiras em Portugal que são prostitutas, mas conhece muitas que não são brasileiras, muitas são portuguesas mesmo, mas que são mais discretas. Acredita que a imagem da brasileira prostituta foi criada pela própria mulher brasileira. Diz que a imagem de que as brasileiras são mais

quentes vem do homem português, “que frequenta esses bares, porque se você for numa boate o que dá mais é brasileira”.

Diz que não é muito de seduzir um homem, é muito tímida para isso, nunca dá o primeiro passo. Diz que os homens brasileiros dão muito em cima das mulheres, mas que as mulheres brasileiras também são assim. Já foi muito ciumenta, já brigou com muitas mulheres por ciúme, mas hoje não é mais. Diz que as brasileiras “dão muito em cima do homem da outra”, mas adianta que já viu outras mulheres, portuguesas, a fazer o mesmo.

Diz que não reconhece muitas diferenças visíveis entre portuguesas e brasileiras porque “eu não reparo muito nessa coisa de beleza exterior”. Diz que não mudou a sua forma de ser ou de estar em Portugal, “até porque eu nunca usei roupa muito decotada ou saia curta”. Ficou mais vaidosa cá, porque conheceu muitas meninas brasileiras que ensinaram muitos truques para ela, e também porque agora que não é mais casada pode andar mais arrumada.

Diz que queria muito casar e ter filhos, não importa se com um homem brasileiro ou europeu, desde que seja uma pessoa boa e honesta, que ela ame. Diz que nunca se sentiu maltratada por ser brasileira, nem nunca ninguém a tratou melhor por causa disso, mas que também “faz por não provocar, eu sou muito recatada”. Tem muita vontade de voltar para o Brasil, mas quer aproveitar mais a experiência migratória. Pode até nem ser aqui, pode ser em outro país, em outro lugar, porque a situação tem horas que é complicada. Mas ainda tem muita coisa para mim viver”.

DEDÉ

Tem 28 anos, vem de Vitória, Espírito Santo, está cá há 1 ano e 8 meses.

Decidiu emigrar porque tinha vontade de conhecer Portugal, ficou com vontade porque o namorado (brasileiro) veio (está cá há 6 meses), gostou, e disse que ia ficar por aqui mesmo. Conforme foi conhecendo as pessoas foi gostando, fez amizades, acha o lugar muito bonito, diz que quer ficar pelo menos 4 anos. É a sua primeira vez fora do Brasil.

Não tinha nenhuma ideia de como seriam Portugal e os portugueses. Tem amigos portugueses, homens e mulheres, mas conhece mais brasileiros, apesar de não se reconhecer inserida na comunidade. Acha que os portugueses são normais, simpáticos,

sempre a trataram bem. Acha que as mulheres portuguesas tratam as brasileiras melhor do que os homens, que são muito grossos, as mulheres são mais educadas, fazem perguntas, e também dão mais respostas. Diz que nunca sentiu que era tratada de forma diferente por ser brasileira, “apenas alguns homens portugueses de vez em quando que passa cantada” nos transportes, “tipo um comentário, ‘olha, essa daí é brasileira’, mas nada de desrespeitoso, o normal assim”. Diz que “no Brasil os homens passam cantada a toda a hora, às vezes mais abusada”.

Aqui mora com o namorado, mas a sua mãe não sabe. Trabalha num café. No Brasil trabalhava num supermercado e dava aulas numa academia (ginásio). Tem vontade de trabalhar numa academia aqui também mas como ainda não tem visto é difícil.

Reconhece que existe um estereótipo forte em relação à brasileira prostituta, acha que muitas brasileiras vêm para cá para a prostituição mesmo, e depois “por uma pagam todas”.

Nunca esteve em nenhuma situação em que alguma mulher portuguesa sentisse ciúme dela, mas também que nunca se colocou em nenhuma situação “para dar motivo”. Diz que é muito metida para si, quieta. Quando era mais nova saía muito, passava o final de semana inteiro no salão para se arrumar “para ir na balada”, mas agora com este namorado ficou mais tranquila. Costuma fazer programas só com seus amigos, e sempre com o namorado.

Acha que as mulheres brasileiras cuidam-se mais, têm mais cuidados com o corpo, que as portuguesas preocupam-se mais com o cabelo e o rosto, e que no Brasil existe um cuidado maior com o corpo, é mais bonito, mais malhado. Aqui as mulheres preocupam-se menos, exemplo disso é a forma como “tantas meninas ficam andando por aí sem se depilar, vão até na praia, sem nenhuma vergonha”.

Diz que aqui as mulheres usam mais calça, no Brasil usam-se mais saias, mais calções. Diz que evita colocar saias aqui, porque os homens seguem-na na rua, correm atrás, e ela fica com medo.

Não sabe o que os homens portugueses esperam de uma brasileira; os brasileiros esperam uma mulher bonita, bem cuidada, ciumenta também. Diz que no Brasil sempre é o homem que corre atrás da mulher se não, se for ao contrário, o homem vai pensar que a mulher é fácil.

Diz que o que mudou mais nela foi a forma de vestir, sem dúvida, e o jeito de ser, tenta ser ainda mais quieta.

Diz que com esta experiência da migração conheceu coisas e pessoas diferentes, e lugares diferentes também, ganhou vantagem.

Daqui a 4 anos quer ir ter com a irmã a Itália, que vive lá e fala maravilhas do país. Diz que lá os brasileiros são muito bem tratados. Talvez arrisque e vá.

ISADORA

Tem 23 anos, vem de Mato Grosso do Norte.

Chegou a Portugal em Dezembro de 2004. Decidiu vir porque as coisas no Brasil estavam muito difíceis em termos de trabalho. Diz que o seu sonho "é ter casa própria, e lá não tinha como juntar dinheiro".

Diz que está a gostar muito de estar em Portugal, que é muito tranquilo, não tem violência. Escolheu Portugal porque o cunhado estava cá há quase 5 anos, e disse para eles virem para cá, ela e o marido, que também é brasileiro. Acabaram ficando.

Não fazia ideia de como seria Portugal, mas imaginava tudo muito diferente. O que achou mais impressionante é a forma como "tudo parece mais antigo, desde as pessoas até à construção mesmo".

Começou a conhecer portugueses no trabalho. Estranhou muito a língua, mas depois foi melhorando. Acha que os portugueses tratam meio mal os imigrantes. Diz que nunca foi mal-tratada, que nunca viveu uma situação em que tenha sido humilhada, mas que já escutou de longe várias vezes "porque é que não volta para a sua terra?". Mas acena, aliviada: "felizmente foi só isso".

E por ser mulher? Isadora logo responde que sim, que "por esse lado sim, porque lá do Brasil vem muita mulher, mas não para trabalhar honestamente, vem mais para fazer programa, essas coisas, então às vezes quando a pessoa anda na rua sempre ouve alguém a mexer com ela. Por esse lado as brasileiras são bem discriminadas, e paga o justo pelo pecador". Conhece outras brasileiras, e quase todas se sentem discriminadas como ela. Apesar disso, nunca foi mal tratada por uma mulher portuguesa, por causa de ciúmes, por causa do que se diz das brasileiras, "desse mito da brasileira que dá em cima de tudo quanto é homem". Mas já ouviu muitas pessoas falarem mal sobre brasileiros. A

sua colega de trabalho, mesmo, passa o tempo inteiro a falar mal das brasileiras, sempre fazendo questão de dizer que Isadora é diferente.

Terminou toda a educação até à faculdade, mas aí parou. No Brasil trabalhava em restauração, aqui já trabalhou em restaurante e em loja e como empregada doméstica.

No Brasil arrumava-se muito para sair, lá no Brasil toda a gente se arrumava muito. Aqui as mulheres arrumam-se de forma diferente. Diz que aqui deixou de usar saia curta ou blusa decotada, para não chamar a atenção. Diz que “lá no Brasil todo o mundo é assim, por isso é normal, ninguém mexe com você, quer dizer, mexe, mas o normal”. Diz que “aqui se a pessoa colocar uma saia mais curta ou uma blusa mais decotada já toda a gente fala, pois, é brasileira e tal”...Diz que o que mudou mais em si foi a questão do vestuário, “cada país tem os seus costumes e você tem que aceitar”.

Acha que as mulheres portuguesas são mais conservadoras, totalmente diferentes das brasileiras. E também são mais iguais: parecem-se todas umas com as outras. “No Brasil, como tem mais mistura, as pessoas são mais diferentes, loira, morena, mulata”.

Não sabe de onde vem esta ideia de que as mulheres brasileiras são mais “sensuais” [sou eu que escolho esta palavra] e também não acha que seja verdade: “em Portugal se fala que as brasileiras são mais fofas, mais fáceis, porque as mulheres que essas pessoas conhecem são prostitutas, ou mulheres que vêm para se dar bem, mas essas não são todas as mulheres brasileiras”. Mas admite que as brasileiras têm um jeito diferente de ser: “lá é sempre verão, então a pessoa sempre tem que ficar bonita, malhada, toda combinada”.

Diz que no Brasil as mulheres dão em cima de tudo quanto é homem a toda a hora, dão o primeiro passo, ou passam recadinho através do amigo. Não ela, que sempre foi meio envergonhada, e quieta, fica no seu canto. Diz que “aqui é bem diferente, as mulheres são bem mais tímidas”.

Diz que esta experiência da imigração mudou o seu mundo, “que era bem pequeno e agora alargou”.

GISELE

Tem 28 anos e vem do Paraná. Sempre trabalhou em restauração no Brasil. Não terminou os estudos (fez até à 5ª série) e é a mais nova de 5 irmãos.

A ideia de vir para Portugal surgiu de repente, um amigo chamou-a e ela veio, sozinha, sem nenhuma ideia de como seriam Portugal e os portugueses. É a primeira vez que viaja para fora do Brasil. Chegou há 20 dias, e até agora está a gostar muito. Ainda não conhece muita gente, mas ainda não foi mal-tratada por ser brasileira, “talvez porque tenha tantos aqui que agora já é até normal, ninguém liga mais”.

Ainda não deu para perceber bem como são os homens e as mulheres brasileiras. Mas diz imediatamente que não veio para dar golpe, casar, porque não gosta de português, da forma de vestir, falar, “são muito moleques”. Acha que as mulheres portuguesas são mais bonitas do que as brasileiras mas que quando diz isso a um homem, qualquer homem, eles discordam (ri muito). Acha as mulheres mais bonitas porque têm rostos mais finos, olhos mais claros, e pele mais claras também, diz que as crianças no Brasil são todas mais morenas e que prefere assim, mais brancas. Ainda assim, acha que as mulheres portuguesas não têm a mesma relação com o corpo, cuidam-se menos. Gostou muito da moda de cá, sobretudo das roupas de Inverno.

Deixou uma pessoa no Brasil, não um namorado, mas alguém que conheceu e com quem se quer relacionar. Em princípio ele virá no final do ano encontrá-la. Tem muitas saudades dele, apesar de falar com ele todos os dias, e não sabe se vão morar juntos ou separados quando ele vier.

No Brasil não tinha muitos amigos, só um grupo pequeno de pessoas com quem sempre saía. Diz que não é muito vaidosa, que não usa muita maquilhagem, anda sempre de *jeans* ou bermuda e ténis.

Diz que já percebeu que existe um estereótipo das mulheres brasileiras em Portugal, porque várias amigas já a avisaram sobre a forma de vestir “para não ser confundida com garota de programa”. Diz que sabe que tem que mudar algumas coisas porque não está no seu país e tem que se acostumar, mas não muda o seu jeito e não se importa com o que os outros pensam.

Diz que já no Brasil percebeu que as brasileiras tinham outra cotação pelos relatos de vários amigos que estavam em Portugal como imigrantes, e que falavam que as brasileiras sempre se davam bem aqui, porque todo o português gosta de uma morena. Acha que é do jingado, que toda a gente fala que as morenas são mais quentes.

Admite que muitas brasileiras vêm para cá para se prostituir, e isso ajuda na construção dessa imagem da brasileira muito sexualizada. Diz que mesmo no Brasil conhecia vários homens viajados que sempre falavam que não tem comparação, que as mulheres daqui são muito diferentes, e que as mulheres brasileiras estão mais disponíveis sexualmente para experimentar novas coisas, as portuguesas eram mais reservadas. Diz que nunca ouviu falar de alguém que preferisse as portuguesas às brasileiras porque apesar de serem até mais bonitas, talvez, os homens não querem uma mulher para desfilas, mas para dar prazer.

Acredita que as brasileiras estão sempre a flirter e a seduzir, “a provocar, mas muitas vezes na hora do ‘vamos ver’ joga o time fora”. Ela mesma se estiver interessada num homem corre atrás, e se ele estiver interessado eles podem ficar junto nesse mesmo dia, mas que nunca jogou esse jogo com dois meninos diferentes ao mesmo tempo, no mesmo lugar, “isso seria muita sem-vergonhice, depois ficava mal-falada”. Diz que nunca teve briga com outra mulher por causa de homem, nenhuma mulher nunca teve ciúme dela, porque ela é sossegada com homem, diz que é muito namoradeira mas fica com o mesmo homem durante anos.

Apesar de ter esse homem no Brasil com quem tem algum compromisso já conheceu – e ficou – com um homem angolano aqui. Diz que lhe explicou toda a situação e que lhe disse claramente que se ele quisesse poderiam ficar juntos até o seu homem chegar, mas depois tem que terminar porque gosta do brasileiro. Diz que em caso de dúvida sempre escolheria um brasileiro, porque é do seu povo, ia dar-se melhor. Apesar disso, confessa que poderia pensar em ficar com um alemão ou angolano (nunca português). Diz que conhece um alemão que adora brasileiras, morenas. Ela diz que prefere angolanos porque são muito parecidos com os brasileiros. (Quando fala em angolanos está a referir-se mais à cor). Diz que todos os morenos que já conheceu eram muito bons sexualmente, e que nunca teve um namorado realmente branco. Diz que os negros são mais carinhosos e dão mais valor à mulher, prestam mais atenção, “você faz presença com ele, é o seu pretinho básico”.

Diz que quer sustentar-se e não quer depender de homem nenhum nunca, para não ter que sofrer cobrança mais tarde.

Acha que não tem muita diferença entre o Brasil e Portugal, "é quase tudo normal".

Em relação ao trabalho acha que os brasileiros são explorados, trabalham tanto quanto os portugueses e ganham menos, têm menos folgas, mas são as regras daqui e tem que se adaptar.

Acha que no Brasil se faz uma vida mais familiar, "sempre tem um churrasquinho", aqui só a convidam para sair à noite, ir a discotecas, e Gisele não gosta. Acha que os brasileiros que estão cá não querem compromisso, "só fica pensando em pegar uma portuguesa para pegar a cidadania e pronto". Diz que no Brasil os homens dão mais valor à família do que aqui.

Apesar de estar a gostar da experiência diz que está a ser mais duro do que esperava. Achou que seria igual morar sozinha no Brasil ou aqui mas não é, a língua parece a mesma mas não é e sempre tem mal-entendidos, o clima é muito diferente, muito frio. Ainda assim, diz que vai esperar mais um pouco para ver se melhora a situação.

Acha que vai ganhar uma nova maneira de ver as coisas com a experiência da imigração. Diz que não vai mudar o seu jeito por causa do estereótipo que existe, e que "se alguém ficar me xingando uma hora eles vão parar, ou então eu vou acostumar. Só não adianta ficar tentando imitar os portugueses ou os europeus, esse não é o teu país, uma hora você vai embora e deixa tudo para trás. Não adianta ficar puxando sotaque, que só dá uma coisa falsificada".

Para ela, ser brasileiro é ser humano, muito romântico, mais quente, muito diferente daqui.

5.2. Análise das narrativas

Nesta fase tentarei fazer uma análise do discurso das informantes. O objectivo será tentar perceber, num primeiro momento, se as mulheres brasileiras reconhecem que existe um estereótipo na sociedade portuguesa sobre a *brasilidade*, e como lidam com esse estereótipo.

Serão levadas em conta várias dimensões de análise, a saber:

- a) o contacto com a realidade portuguesa e o reconhecimento de imagens recíprocas de portugueses e brasileiros;
- b) que tipo de imagens sobre a mulher brasileira identificam estar em circulação;
- c) se existe algum tipo de reflexão por parte destas mulheres sobre a origem e circulação destas imagens;
- d) que tipo de estratégias de reacção (discursivas e práticas) foram accionadas por estas mulheres na sua tentativa de lidarem com estas imagens (ênfase para a identificação e geração de sentimentos e emoções próprios ao contexto da imigração)
- e) a importância experiência subjectiva da imigração para cada uma destas mulheres, ou seja, a forma como a sua experiência subjectiva participa e é transformada no processo de obtenção de poder e (re)construção de identidades.

Antes mesmo de entrar na análise do discurso das informantes é preciso notar a importância do contexto de origem das várias mulheres que participam nesta análise. Assim, se o *background* sócio-económico é uma variável importantíssima na discussão de todos os aspectos acima mencionados (e que serão analisados mais tarde) o contexto geográfico de origem de cada uma não é menos relevante. Estas mulheres que chegam a Portugal – no caso, a Lisboa⁵⁰ – vêm de muitos lugares, interior e litoral, norte/sul, mas tornam-se “brasileiras” no momento da chegada. Assim, se por um lado “*a ideia de uma identidade brasileira esconde uma diversidade significativa de identidades que se constroem lentamente nesse contexto migratório*” (Machado, 2006:12), identidades que são distintamente construídas “*cortadas complexamente por ao menos oito diferentes eixos de clivagens*⁵¹ (...) *que se combinam semi-aleatoriamente, formando configurações diferenciadas e posicionamentos diferentes*” (ibidem:12), estas diferenças perdem espaço na construção de uma imagem estereotipada destas mulheres, para a qual importam menos as suas características distintivas do que as características que as tornam

⁵⁰ É também importante distinguir entre o contexto de chegada, na medida em que chegar a Lisboa, por exemplo, não é igual a chegar ao Porto, e sobretudo não é igual a chegar a Mondim de Bastos (usado aqui apenas como termo de referência).

⁵¹ Machado refere: “1) questões de classe entre a população migrante; 2) questões de temporalidade da imigração; 3) questões de género; 4) questões de ascendência portuguesa (...); 5) questões de cor/raça; 6) questões de ocupação no mercado de trabalho; 7) questões de origem regional; e finalmente 8) questões de religião, entre outras possíveis” (ibidem: 12).

semelhantes entre si. A essencialização é, de resto, uma das características fundamentais da estratégia discursiva que é o estereótipo, *“um modo de conhecimento e identificação que vacila entre aquilo que está sempre no ‘seu lugar’, aquilo que já é conhecido e algo que tem de ser ansiosamente repetido”* (Bhabha, 2005:143). Não há espaço para regionalismos: em contacto com a sociedade de acolhimento (Portugal) as características que definem cada um dos grupos (brasileiros, portugueses) muitas vezes presentes no imaginário comum (mais dos portugueses do que dos brasileiros, resultado de um projecto lusófono que torna Portugal particularmente sensível à produção cultural de outros países de língua portuguesa) são accionadas, reforçando estereótipos antigos e criando novos⁵². Neste sentido, e como foi já referido anteriormente, *“[c]ontextos de imigração internacional frequentemente criam situações em que as pessoas se comparam e se contrastam relativamente por intermédio de categorias identitárias atribuídas à nacionalidade”* (Torresan, 2006:191).

Ou seja, em contextos de imigração a nacionalidade cumpre frequentemente uma função integradora e de exclusão, a um tempo: por um lado, ajudando na construção de laços imaginados entre elementos que vêm do mesmo lugar (Brasil)⁵³; por outro, opondo este grupo a outros grupos de outras nacionalidades, no caso, portugueses. O que importa para a discussão é a forma como se criam categorias estereotipadas dos dois lados, entre “portugueses” e “brasileiros”, categorias essencialistas que encerram categorias específicas a cada um dos grupos, e que de alguma maneira vão mediar a forma como as diferentes subjectividades são construídas.

O lugar de origem destas mulheres ajuda também a perceber que tipo de imagens viajam com elas, não apenas em relação ao que esperam encontrar (Portugal, portugueses) mas também à própria representação que têm de si. Se para algumas destas mulheres a imagem que tinham de Portugal se encontrava cristalizada na História que

⁵² Na minha opinião, apesar da fixidez e do carácter essencialista do estereótipo, inerente e necessário à sua construção e eficácia existe um carácter processual que resulta do contacto, neste caso, entre portugueses e brasileiros. O processo permite assim que sejam reiteradas “características generalizantes” (Machado, 2003:102) ao mesmo tempo que se criam novas ideias, que por sua vez geram uma circulação de novos estereótipos, numa espécie de síntese. Os novos estereótipos não precisam necessariamente de ser o oposto dos que existiam anteriormente, apenas representam uma mudança na forma de imaginar o Outro.

⁵³ Será analisada no decorrer da discussão a forma como estes “laços imaginados” são estabelecidos: por um lado, porque muitas destas brasileiras já não se sentem brasileiras, e talvez por isso não se sintam inseridas numa “comunidade brasileira” aqui, em Lisboa; por outro, porque maioria não reconhece sequer a existência de uma comunidade brasileira.

aprendiam na escola, talvez complementada por algumas piadas de “Manueis e Goretis” que durante tanto tempo circularam no Brasil⁵⁴, outras já conheciam o país e tinham até alguma ideia de como seriam os portugueses e as portuguesas. Estas ideias vêm de lugares diferentes e, por isso, resultam de diferentes construções. Se por exemplo Suzana já tinha vindo a Portugal (de férias, a passeio) e possuía talvez uma ideia romântica de como seria viver aqui, a maioria destas mulheres não só nunca tinha estado em Portugal, como não possuía ideias nenhuma de como seriam os portugueses e Portugal. Apesar disso, é preciso salientar que algumas delas (Bethânia, Dedé, Gisele, Isadora e Leilinha) já tinham algumas percepções de como seriam os portugueses, ou antes, de como os portugueses pensavam os brasileiros (em alguns casos, como no de Gisele, especificamente *as* brasileiras), que eram o resultado de opiniões de amigos e familiares⁵⁵ que tinham imigrado recentemente para o país (esta questão será retomada no decorrer da análise, sobretudo para enfatizar como os movimentos migratórios recentes estão a efectivar mudanças de pensamentos nos vários contextos sociais migratórios – o que poderíamos chamar de fluxos transnacionais de representações sociais do Outro).

A escolha de Portugal como destino migratório é feita também com base em diferentes variáveis: para a maioria, a ideia de imigrar para um país onde a língua não é um problema e onde as relações afectivas entre os dois países se reflectem em acordos e políticas bilaterais que facilitam a inserção dos imigrantes, é uma mais-valia. A “europeização” de Portugal serviu também para eleger o país enquanto destino (mais atractivo, representativo de uma certa qualidade de vida e bem-estar que é, no Brasil, muitas vezes associado à Europa. Na prática, porém, e independentemente da opinião particular que podem ter sobre os portugueses, estas mulheres reconhecem que é complexa a sua entrada na sociedade portuguesa, quer a nível dos entraves burocráticos e jurídicos que são colocados, quer a nível da aceitação “civil”⁵⁶ generalizada.

⁵⁴ “O estereótipo depreciativo e folclorizado do português ignorante e burro, mas armado em esperto, que ainda hoje, quase dois séculos depois do fim da imigração portuguesa em massa, circula no Brasil sob a forma das conhecidas ‘piadas de português’” (Rowland, 2001: 157-158)

⁵⁵ Estas opiniões eram, elas próprias, mediadas pelas percepções subjectivas de pessoas que estavam em Portugal para cumprir objectivos muito específicos enquanto “imigrantes económicos”.

⁵⁶ Voltarei a este ponto; queria no entanto salientar que, mesmo quando as mulheres apontam que sempre foram bem tratadas pelos portugueses, há sempre uma altura em que referem situações em que fica claro que existe muitas vezes alguma resistência, seja ela qual for, em tratar estas mulheres de uma forma igualitária. O problema, na minha opinião, é que não é raro o papel de submissão que estas mulheres muitas vezes adoptam, traduzido num discurso “esse não é o meu país, eu tenho mais é que aceitar”, como refere

O acto de emigrar, por seu turno, compreende também uma variedade de situações; ainda assim, apesar das diferenças, queria salientar que todas as mulheres concordaram que a decisão de emigrar traduziu o seu desejo singular e individual consciente. De resto, tanto Isadora, que viajou com o marido, como Suzana, que tinha um namorado português, reforçam o seu desejo individual de vir para Portugal: Isadora diz que a ideia de sair do Brasil já estava nos seus planos, porque o seu sonho é “comprar uma casa, e lá não tinha como”, e Suzana admite que viria para Portugal “com ou sem Francisco [seu companheiro], porque já era apaixonada pelo país”⁵⁷.

O facto da maioria das mulheres viajar com – ou através – das suas redes sociais e afectivas traz para a discussão a questão da inserção na comunidade brasileira. A maioria destas mulheres não só não se sente inserida numa comunidade (imaginada?)⁵⁸ brasileira, como salienta até o facto de não existir tal comunidade. Assim se por um lado algumas mulheres definem o seu circuito de amigos como um misto de gente que vem de muitos lugares diferentes, inclusive geográficos, por outro lado outras acabam por reconhecer que preferem ficar com as suas famílias e amigos brasileiros, ou até mesmo sozinhas. De qualquer forma, independente da sua preferência na construção de afectos na sociedade receptora, é comum rejeitarem a associação com outros brasileiros, sobretudo nas mulheres que vêm de camadas mais desfavorecidas e que ocupam aqui uma posição social também ela mais periférica. Este facto pode prender-se com uma crescente consciencialização do estereótipo generalizado associado ao imigrante brasileiro, que faz

Dedé, e que acaba por legitimar a dominação que sofrem; ou seja, os discursos destas mulheres enquanto cidadãs em Portugal oscilam entre a dádiva e o direito, o direito de estar aqui *vs* a permanência vista como cedência, dádiva (como referi, voltarei a este ponto mais tarde).

⁵⁷ Claramente que o facto dos planos dos seus companheiros coincidirem com os seus ajuda, e a verdade é que não sabemos se na realidade estas mulheres teriam de facto emigrado efectivamente sozinhas, tomado a tal “decisão consciente”, como lhes chamam; para a discussão, escolhi acreditar nas suas conclusões.

⁵⁸ No meu trabalho como voluntária na Casa do Brasil muitas vezes ouvi as pessoas com quem trabalhava reconhecerem que não existe uma comunidade brasileira em Portugal, apesar do número de imigrantes que se encontram em Portugal. Isso era óbvio, para elas, na forma como raramente havia brasileiros, que não fossem da própria Casa do Brasil ou amigos, a aderir às várias actividades que organizávamos, de mostras de cinema, discussão, etc. Na minha opinião esta falta de participação pode ter que ver com a ideia de migração económica que está subjacente aos projectos migratórios da maioria dos imigrantes, que vem para Portugal por questões económicas, e que muitas vezes não sente que pertence à sociedade. Este sentimento de exclusão pode ter que ver com o modo como a sociedade reage à presença do imigrante, mas também com a própria percepção do imigrante e com um sentimento de auto-exclusão, no sentido em que o imigrante se coloca de parte, porque sente que aquele não é o seu lugar. Contudo, seria preciso também levar em conta as ideias de participação cívica e de cidadania que estes imigrantes têm antes do momento da chegada, isto é, na origem, no Brasil – a falta de intervenção pode ser apenas uma extensão da falta da não participação em qualquer lugar.

com estas mulheres escolham distanciar-se de “outros” brasileiros. Nos seus discursos, muitas reconhecem até motivos para a construção dessas imagens, o que acaba por reforçar as próprias imagens que circulam; neste sentido, portugueses e brasileiros contribuem para a reiteração do estereótipo. Algumas das minhas interlocutoras, como Isadora, Dedé, Leilinha, Dolores, recorrem à ideia de que “o brasileiro dá motivo, ele é muito bagunçado”, ou “brasileiro só pensa em levar vantagem, e depois ainda fica admirado que ninguém quer ele em lugar nenhum!”.

Por outro lado, a recorrência a estratégias de objectificação, traduzidas por exemplo na forma como estas mulheres falam dos brasileiros na terceira pessoa (como se ser brasileiro não participasse da sua identidade e fosse uma categoria posta fora), pode ser demonstrativa de um modo de construção de subjectividade e singularidade. A sua experiência e percepção passa a ser mediada pela individualidade: elas são pessoas e não brasileiras rejeitando o estereótipo, que é a forma por excelência de des-singularização (Heinich, 2000).

Neste sentido, talvez seja mais fácil a compreensão do jogo que é criado em torno das categorias de “etnicidade” e *brasilidade*, como se ser brasileiro se tornasse uma categoria com a qual se pode dialogar (na minha opinião, sempre nos intervalos de categorias como classe, raça, género, muito definidas e marcadas no contexto a que me refiro) caracterizada pela rejeição ou reprodução de certas imagens, marcadas pela ideia de “autenticidade”.

Antes de avançar, aqui seria necessário abrir um parêntese, no sentido em que é preciso clarificar de que estereótipo estamos a falar quando falamos de estereótipo. Entre antropóloga e interlocutoras, de resto, houve dúvidas: apesar da partilha da língua⁵⁹, alguns mal-entendidos surgiram inicialmente, nas entrevistas exploratórias. Para mim, e nos primeiros contactos exploratórios, o tipo de estereótipo que procurava identificar era o da mulher brasileira, símbolo de sensualidade, a mulata que é a tal. Mas o que encontrei, nos encontros com brasileiras, mas também em conversas mais ou menos informais com outros brasileiros, portugueses e portuguesas, foi uma espécie de extensão daquele estereótipo, ou seja, a ideia de que toda a mulher brasileira é prostituta. Para

⁵⁹ O facto de partilharmos a mesma língua não era claro para algumas, que me questionavam frequentemente se estaria a compreender o que estavam a dizer. Gisele, por exemplo, parava várias vezes a conversa para perguntar “você entende a minha língua?”.

mim, isso seria algo de secundário, talvez até uma imagem que só atingisse um pequeno grupo da população de brasileiras em Lisboa (eventualmente mais desfavorecido), e o que verifiquei foi precisamente o contrário, esta era a primeira imagem identificada, a que circulava com mais força e a que, num primeiro momento, poderia ser mais paralisante pela sua qualidade redutora e nociva. Assim, exceptuando algumas conversas que mantive com colegas da Casa do Brasil, que estavam no país há mais tempo e que por isso possuíam um entendimento diferente de várias situações - um entendimento processual do fenómeno porque o acompanharam desde o início - todas as outras mulheres abriam a conversa reconhecendo que existe no imaginário português comum a imagem de que “toda a brasileira é puta”.

É importante então referir que esta diferença nos pontos de vista prende-se com as imagens com que cada mulher é confrontada no momento da chegada⁶⁰ e, por isso, com os diferentes momentos da chegada. Esta distinção pode ter que ver com as diferentes características dos vários fluxos brasileiros migratórios para Portugal; assim,

Os primeiros brasileiros a chegar em Portugal eram refugiados políticos durante a ditadura e descendentes de portugueses, além de profissionais altamente qualificados (...). A maioria desses profissionais altamente qualificados pertencia, obviamente, às classes média e média-alta (...). (...) o problema com os imigrantes brasileiros em Portugal surgiu no início de 1990, quando seu fluxo tinha duas características principais: o elevado número (uma vez que eram muitos); e o facto de terem um *background* menos privilegiado (percebidos como pobres na sociedade de acolhimento) (Padilla, 2006:19-20).

Mais ainda, a extensão do estereótipo, como lhe chamei, resultou na minha opinião da relação que existe de uma ideia exoticizada da mulher brasileira, presente no imaginário comum português sobretudo por via de produtos culturais dos quais destaco as novelas brasileiras, tão famosas em Portugal, e por uma entrada massificada de imigrantes em Portugal nos anos 90, criando dois movimentos diferentes na imigração brasileira para Portugal; sendo que este segundo momento traria muitos imigrantes de contextos sócio-económicos menos favorecidos, o que daria origem a uma opinião

⁶⁰ Se por um lado para algumas destas mulheres o confronto com Portugal, portugueses, e imagens recíprocas acontece apenas aqui para outras, mesmo as que vêm de um contexto sócio-económico e cultural mais baixo, algumas imagens começam a ser construídas já no Brasil, no momento imediatamente antes da construção de um projecto imigratório, e em conversas mantidas com outros/as brasileiros/as imigrantes em Portugal, que partem da sua experiência e informam as mulheres sobre a realidade daqui. Assim, é frequente encontrar mulheres que admitem, no decorrer das conversas, que já tinham ouvido falar que “brasileira sempre se dá bem em Portugal, já tinham me falado que português adora uma brasileira” (Gisele, Leilinha)

generalizada e negativa na sociedade de origem, Portugal, sobre imigrantes brasileiros, com reinventados discursos a circular sobre eles⁶¹. Como nota Machado

(...) acho necessária uma separação da relação entre 1) sensualidade brasileira e “evolução” cultural portuguesa e 2) relação entre mulheres brasileiras e prostituição. A primeira reflecte o teor dos argumentos de Pina Cabral, de facto a mídia brasileira especialmente a televisão, é fundamental para a “revolução cultural portuguesa”, ao mesmo tempo em que cria ou renova uma ideia da sensualidade brasileira. Porém há, depois da chegada do *mass media* brasileiro, uma entrada de imigrantes brasileiros e é esse o segundo processo que levará à segunda relação mencionada acima, entre mulheres brasileiras e prostituição. (...) Essa relação entre mulheres brasileiras e prostituição não se refere às novelas e sim à entrada de prostitutas brasileiras em Portugal nos anos 90, e foi isso o que levou sim à criação da imagem de que a mulher brasileira é prostituta. E o ambiente “semântico” para tal associação já estava dado pela primeira relação mencionada acima, a da sensualidade brasileira. Ou seja, temos dois registos: o da sensualidade e o da presença das prostitutas (Machado, 2003:84-85)

Se por um lado concordo com a ideia de Machado quando argumenta uma relação entre os dois registos, o primeiro potencializando pelo outro, por outro lado rejeito a ligação que estabelece entre o número de prostitutas brasileiras que entraram em Portugal e existem hoje em dia nesse país. O facto de, nos circuitos de prostituição, as brasileiras poderem constituir um grupo significativo tem mais a ver com os próprios números da imigração brasileira, ou seja, com o facto dos imigrantes brasileiros representarem a maior comunidade de imigrantes em Portugal. É uma questão matemática, de proporção: se existem mais, vão ser os “mais...” qualquer coisa em qualquer campo. Por outro lado, não é possível deixar de parte o contributo da comunicação na criação – e veiculação – deste estereótipo: mais até do que os vários anúncios⁶², seriados, etc., que subjagam a mulher brasileira, conferindo-lhe um estatuto de inferioridade cuja ênfase assenta na sua sexualização (Pontes, 2004), o papel dos meios de comunicação social (bem como das campanhas de apresentação turística do Brasil) é brutal no que diz respeito à selecção do

⁶¹ Sobre brasileiros e brasileiras: a brasileira prostituta, potencializado pelo argumento da sensualidade e, até ao momento de escrita desta tese, o estereótipo do brasileiro malandro encontra-se também, a meu ver, em reconstrução, com a suposta escalada da criminalidade a ser associada com os imigrantes brasileiros e com tipos e estratégias de crime que são pensadas em ordem às especificidades do contexto brasileiro, como situações de raptos em bancos, autocarros, etc.

⁶² Algumas destas campanhas publicitárias são exportadas pelo Brasil ou realizados por responsáveis publicitários brasileiros em Portugal; os seriados ou mini-série que Pontes (2004) aponta no seu artigo são muitas vezes baseados em formatos televisivos brasileiros, como é o caso do “Sai de Baixo”. Assim se é verdade que nas versões portuguesas as brasileiras aparecem estereotipadas e que esse estereótipo contribui para um inferiorização da brasileira, não queria deixar de salientar que muitos destes produtos culturais vêm do Brasil, são criados por brasileiros, ou são inspirados em formatos brasileiros. Obviamente que o facto de serem postos em circulação pelos *media* portugueses diz muito sobre eles próprios: são culpados por associação. Mas penso que seria importante levar em conta a forma como são construídas e também veiculadas estas imagens.

tipo de notícias que escolhe dar, e da forma como escolhe apresentá-las. Isto é verdadeiro para brasileiras (no caso, sobre prostituição) e também para brasileiros. Por exemplo, Marina e Renata apresentam todo o episódio do “arrastão”⁶³ para demonstrar como os *media* se apropriam de fenómenos pontuais e os ampliam, criando “pânicos morais” (como referido na introdução), neste caso através de um processo de “tropicalização do crime”, traduzindo e importando expressões brasileiras para caracterizar ocorrências criminais que acontecem em Portugal, promovendo cada vez mais uma associação entre crime e população brasileira.

Recuando, foram identificados dois níveis de discurso na discussão sobre o estereótipo da mulher brasileira: a brasileira sensual, exótica (associado à sua abertura, à sua extroversão), e a brasileira prostituta. Em relação ao primeiro ponto, mesmo em entrevistadas que inicialmente fazem questão de reforçar a igualdade entre brasileiras e mulheres de outras nacionalidades (sendo “nacionalidade” aqui uma categoria-chave), todas acabam por assumir a diferença da mulher brasileira. Assim por exemplo Gisele começa a conversa enfatizando como as mulheres portuguesas são mais bonitas, mas o seu discurso foi mudando no decorrer das conversas. Gisele foi talvez o exemplo mais explícito, de todas as entrevistadas, de alguém que queria entender o que estava em jogo durante as nossas conversas e que tipo de ganho poderia tirar delas. Chegada a Lisboa há apenas 20 dias, Gisele ainda buscava o seu lugar, tentando entender que variáveis estavam em jogo no contexto português e de que forma poderia capitalizar a sua *brasilidade*. Durante as nossas conversas Gisele ia, então, alterando e alternando o que dizia: se por um lado afirmava a supremacia das mulheres portuguesas, muito associadas, para ela, a uma ideia de europeidade, enfatizando a ideia da “raça”⁶⁴, dizendo que “as mulheres são mais bonitas porque têm rostos mais finos, olhos mais claros, e pele mais claras também, as crianças no Brasil são todas mais morenas e eu prefiro assim, mais

⁶³ Em Carcavelos, em Junho de 2005, um grupo de jovens supostamente teria invadido a praia procedendo a vários assaltos, o que teria levado a confrontos violentos com a Polícia que foi imediatamente mobilizada para o local; na prática, o episódio teve consequências políticas graves (mas não o suficiente, na minha opinião) por ter sido reconhecido, mais tarde, o carácter exagerado de toda a operação. De qualquer forma o que importa salientar foi o uso da palavra “arrastão” para caracterizar esta situação: no Brasil (sobretudo no Rio de Janeiro) “arrastão” é um acto associado a grupos de favelados que descem dos morros em direcção à praia e quase literalmente arrastam consigo tudo o que podem, roubando e muitas vezes provocando confrontos violentos.

⁶⁴ Gisele foi a única de todas as entrevistadas que identificou especificamente as categorias “branco”, “negro”, como características associadas a um ideal de beleza.

brancas”, por outro lado não perdia a oportunidade de referir que “às vezes eu acho que estou ficando louca, porque eu sou a única que acha isso. Todas as pessoas falam que brasileira é muito mais bonita, sobretudo os meninos. Os meninos sempre fala que as brasileiras são mais bonitas, mais sensuais”. Existe uma noção partilhada destas mulheres da sua *brasilidade* e da forma como atributos que vão desde a sua beleza, sensualidade, ou até à própria forma de ser dos brasileiros, mais abertos, mais permeáveis ao toque, mais extrovertidos, são valorizados no contexto da sociedade portuguesa⁶⁵.

Mais ainda, existe um reconhecimento de que essa *brasilidade*, esse “exotismo tropical”, existe realmente, existe nelas. Todas reconhecem o jeito mais natural das brasileiras e acreditam que é essa forma natural, espontânea, que as torna mais atractivas, mais sensuais. Renata dá o exemplo das massagens do curso de fisioterapia que está a fazer: “parece que a pele está mais solta do corpo, mais fácil de massajar, e então todo o mundo brinca, ‘mas também é brasileira, é totalmente relax, vive na paz’”. Essa ideia de descontração é que torna a brasileira mais charmosa, mais sensual. Dolores diz que “a mulher brasileira, como o brasileiro em geral, é muito comunicativa, ela olha nos seus olhos, escuta o que você está dizendo, toca na tua mão, e assim ela vai conquistando você”. Suzana diz que os seus amigos portugueses “falam que as brasileiras são agridoces. Eu concordo: eu acho que toda a gente é assim, mas depois as pessoas vão aprendendo a se reprimir e as brasileiras não”.

A ideia da sensualidade da brasileira difere, como já foi referido, em função também dos lugares de origem de onde vêm as mulheres. Assim mulheres que vêm do interior do Brasil não têm a consciência apurada da sua exotividade como outras que venham, por exemplo, do Rio de Janeiro ou Salvador da Bahia, lugares por excelência da

⁶⁵ É importante reconhecer que, tal como o contexto de origem influencia a percepção da realidade destas mulheres, o contexto de acolhimento na sociedade portuguesa também varia e participa na construção das suas experiências. Assim, por exemplo, Geísa, amiga de uma amiga que estava em Portugal a estudar, desistiu de fazer a sua pós-graduação em Coimbra, para onde foi inicialmente, justificando que era impossível ter uma convivência normal ali, porque todas as mulheres a reconheciam como brasileira e temiam-na por ser brasileira. Geísa dá o exemplo das roupas: fazia *jogging* todos os dias e “todos os dias sempre tinha alguma mulher preparada para fazer uma piada sobre mim, sobre meu *short*, sobre minha camiseta, minha bunda que estava de fora...chegou num ponto que eu falei, ‘quer saber? Cansei!’ Não dizem que quem está mal muda-se?” Nenhuma das mulheres que entrevistei, em Lisboa, descreveu uma situação tão desconfortante (o que não significa que não possa acontecer).

criação de uma ideia de sensualidade⁶⁶. Ainda assim, para a maioria Portugal é o lugar onde se pensa pela primeira vez na questão da *brasilidade* (ainda que para outras esta questão já tinha sido pensada, sobretudo por causa de experiências migratórias - ou de viagens – anteriores), pelo confronto com a ideia generalizada da mulher brasileira enquanto ícone de sensualidade.

Algumas destas mulheres reconhecem a forma como o Brasil participa na criação destes estereótipos. Suzana, por exemplo, aponta que “em tudo o que é comercial a mulher aparece de biquíni, tudo com a bunda de fora, então fica meio difícil! A gente escolheu vender o país assim, então não pode ficar reclamando a toda a hora!”; para Suzana (bem como Marina), “a culpa de todo esse estereótipo é do Brasil, que vendeu essa imagem de sensualidade, através dos filmes, novelas, e campanhas turísticas”. Marina, por seu turno, fala da “globalização” por causa da Globo, que “ torna tudo muito mediático, tudo passa pelas novelas, pela turma da Xuxa, por programas infantis onde as meninas aparecem quase peladas rebolando...as mulheres dançam de mini-short, top, a bunda de fora o tempo todo...é muito vulgar. As meninas vêem isso e imitam e querem as mesmas coisas. O Brasil é um país que vive muito de imagem”.

Todas as mulheres reconhecem, por outro lado, a ideia de que em Portugal todas as brasileiras são consideradas prostitutas. Aliás, como referido anteriormente, é esta a ideia que primeiro referem quando, nas conversas, surge a questão dos estereótipos. A ideia da brasileira enquanto prostituta relaciona-se com a sua sexualização, que representa por sua vez uma extensão da ideia da sua sensualidade. A brasileira surge então não apenas como uma mulher fácil que pode, em alturas, usar estratégias de mobilidade ascendente que envolvam a capitalização do seu próprio corpo, mas também uma mulher disponível para todos os tipos de jogos sexuais; a sua abertura e extroversão são levadas a um grau mais elevado. Algumas destas mulheres teorizam sobre esta questão, alegando que existe uma diferença forte entre o discurso e a prática (e as esferas públicas e privadas). Assim, muitas destas mulheres, ao mesmo tempo que jogam este jogo de sedução performando o papel de brasileiras sensuais, são simultaneamente muito conservadoras, e frequentemente religiosas. Por exemplo, durante as conversas mantidas

⁶⁶ Igualmente, em lugares incluídos nos circuitos de turismo sexual a população ganha, em geral, uma maior consciência da ideia de que as mulheres brasileiras são mais exóticas e sensuais, suportada pelos fluxos de turistas que chegam em busca desta exotividade.

com Leilinha percebi que, apesar de reforçar muitas vezes que é evangélica, de como a religião é uma parte importante na sua vida, e de se distanciar bastante das “brasileiras que vêm para fazer programa”, consegui perceber que ela mesma já tinha participado algumas vezes nesses “programas” (“sem nunca ter ido até ao final”). Por outro lado, Dolores e Marina dão exemplos de como em certos lugares do Brasil as pessoas são muito mais conservadoras do que em Portugal, dependendo do lugar sócio-económico de onde a pessoa vem. Dolores fala de meninas faveladas que muitas vezes aos 13 anos já tiveram a sua primeira experiência sexual, mas não só isso não é a regra, como isso também pode acontecer em qualquer lugar, nas camadas mais populares; Marina compara também a situação com a Bélgica, em que segundo ela existe uma maior permissividade dos pais em deixar as filhas dormir fora, coisa que ela não via, por exemplo, com as suas amigas no Brasil, onde só muito tarde é que podiam começar a passar a noite na casa dos namorados.

Reconhecendo esta imagem forte e sexualizada da brasileira muitas destas mulheres, apesar de manterem que continuam iguais a si mesmas *após* a experiência migratória reconhecem todavia que mudaram alguns comportamentos, sobretudo ao nível da forma de vestir e do “jeito de ser”. Todas admitem que muitas vezes dão por si a “policar-se para não dar motivo para ser mal falada”, e isso pode querer dizer pensar duas vezes antes sequer de comprar certas roupas, ou de vestir certas roupas, ou de sair sozinha para certos lugares, ou de ser tão aberta, extrovertida, etc., ou seja, isso quer dizer uma excessiva consciência de si a toda a hora.

Partindo da minha experiência do terreno, o que verifiquei é que neste momento em Portugal existe uma espécie de “esquizofrenia” das representações sociais das (e dos) brasileiras(os) que decorre do confronto das mulheres brasileiras com as imagens que circulam em Portugal sobre *brasilidade*. Assim, se os dois níveis de estereótipos avançados anteriormente seguem demasiado próximos e competem entre si: por um lado a brasileira exótica e sensual, que adquire as características da mulata enquanto ícone da *brasilidade*⁶⁷, reconhecido e reproduzido nos discursos destas mulheres; por outro o

⁶⁷ Como referido anteriormente, é preciso sublinhar novamente que aqui a questão da *mulatice* é associada à *brasilidade*/etnicidade “não no sentido estritamente associado a ‘raça’, mas sim enquanto uma identidade construída no contexto migratório” (Pontes, 2004:234)

estereótipo da brasileira prostituta rejeitado sempre (mesmo quando são capitalizadas características associadas a esta imagem).

A forma como estas mulheres se percebem como exóticas tem que ver com a forma como elas próprias vêm os novos contextos como “exóticos”. É como se tudo participasse para reforçar o estereótipo, ou seja, o estranhamento que caracteriza o olhar do outro para si, bem como o estranhamento que caracteriza a sua forma de olhar o outro, e a forma como ambos contribuem para um sentido de estranheza de si na medida em que participam na construção da ideia de si como diferente. Toda a estranheza que medeia o encontro com o outro, potencializada no contexto migratório por via do encontro directo, experienciado na primeira pessoa, mas também por via dos discursos hegemónicos que circulam na sociedade reforçam, dos dois lados, a ideia de diferença. Neste caso específico, portugueses e brasileiros reconhecem a diferença das brasileiras, num jogo discursivo que se auto-reproduz e confirma, justificado através de características que naturalizam essa diferença; as brasileiras são *naturalmente* diferentes porque *naturalmente* mais sensuais, mais exóticas, etc.

Como aponta Machado, existe um jogo da centralidade que obriga brasileiros a tentarem aproximar-se do centro do estereótipo, porque se tornam tão mais brasileiros quanto se aproximam dos atributos centrais desse estereótipo. Assim

(...) a partir de um modelo compartilhado de identidade exemplar os brasileiros medem suas forças, pela aproximação real ao modelo simbólico. (...) A questão central, portanto, [é] uma forma de mensurar quem é mais ou menos brasileiro. (...) O conteúdo dessa representação é a própria identidade mercantilizada, promovendo o fortalecimento dos estereótipos (Machado, 2003:17).

A ideia de autenticidade é transversal a este jogo: são mais autênticos quanto mais se aproximam destas imagens; os brasileiros tornam-se assim “sujeitos ativos da exotização” (Machado, 2004:5).

Por outro lado, existem agora muito perto do centro do estereótipo imagens com as quais estas mulheres não querem ser identificadas, e é aqui que se reforça a metáfora do modelo esquizofrénico que mencionei anteriormente. A aproximação do centro, na tentativa de construção do *self* e “onde há muitos benefícios a serem ganhos da construção do *eu* como tipo particular de pessoa, interagindo com os outros de maneiras específicas” (Moore, 2000:37) compreende simultaneamente a rejeição do centro, pelos

motivos apontados anteriormente, e que são as características negativas associadas ao centro, à *brasilidade*.

A negociação com estas imagens é feita entre a reprodução e a resistência. Moore enfatiza a “natureza subconsciente do sujeito” (Moore, 2000:38); acredito que muitas vezes as estratégias empregues são conscientes. Como aponta Pravaz (2003) no seu trabalho, as mulheres reconhecem a sua vulnerabilidade e agem sobre isso, capitalizando estrategicamente o que podem para atingir alguma satisfação. Aqui a o “hibridismo estratégico” de Pravaz é substituído por uma “etnicidade/*brasilidade* estratégica”, diria, no sentido em que a sua *brasilidade* é usada em contextos de vulnerabilidade⁶⁸ para ganhar um poder, seja ele simbólico ou concreto. Estudos recentes sobre prostituição (Piscitelli, 2006; Campbell, 2007) podem ajudar o papel das mulheres não apenas a repensar estratégias que empregam no sentido de subverter certas noções hegemónicas, como a forma como reagem perante situações em que reconhecem a sua vulnerabilidade. Assim por exemplo Campbell aponta que

[t]hey [American men] may selfishly take advantage of vulnerable Mexican women (...). Yet even though cross-border mating occurs within a matrix of significant inequality, it also involves some agency and room for movement on the part of less-empowered Mexican women. In a supply-and-demand context they are desired by working class American men who must bargain with them to get what they want. Leaving aside moral or personal judgements, poor Mexican women maximize their marriage opportunities by leaving open the possibility of a cross-border coupling” (Campbell, 2007: 277-278).

Apesar da possibilidade de reacção, as estratégias destas mulheres encontram-se sempre mediadas por outras categorias, como a classe social e económica e a “raça” (e não etnicidade), tão importante no caso brasileiro – e, diria, português; o exercício estratégico é jogado nos intervalos destas categorias.

Assim, a *brasilidade* aparece enquanto acto performativo, constituindo a identidade que é suposta ser-se. Na linha do que defende Butler (1990), e como enunciado no capítulo anterior, a identidade é de performada a partir das próprias expressões que se acredita serem o seu resultado; a natureza performativa da *brasilidade* resultaria pois da repetição que lhe confere a naturalização, e onde características que se pensam intrínsecas à *brasilidade* sejam produzidas através de gestos, comportamentos, e discursos.

⁶⁸ Sendo que as mulheres de camadas sócio-económicas mais desfavorecidas talvez capitalizem mais este discurso porque se sintam mais frequentemente acoissadas.

Por outro lado, e como defende também Butler, os actos performativos vão variando, não apenas durante a trajectória de vida mas mediante diferentes contextos sociais. Assim, no caso aqui versado das mulheres brasileiras, elas podem usar – ou não – em diferentes momentos a sua *brasilidade*, podendo mesmo chegar a rejeitar a existência dessa *brasilidade*.

Apesar de descrever as diferentes possibilidades de construção de subjectividades, através de várias estratégias agenciais activas das mulheres, não quero com isto tornar menos nociva a ideia do estereótipo que medeia a realidade das mulheres portuguesas em Portugal; pelo contrário, o estereótipo representa sempre um prejuízo com o qual estas mulheres lidam diariamente, em processos de hiperbolização da consciência de si e em mecanismos de aproximação/rejeição da *brasilidade* (*brasilidade* “exótica” vs *brasilidade* sexualizada da prostituição). Queria apenas salientar que estas mulheres podem, em tempos, reconhecer e manipular a sua condição, tentando escapar (parcialmente) à sua situação encerrada de “brasileiras”.

O estereótipo é pois uma estratégia discursiva associada à dominação; sobretudo no caso da mulher brasileira o estereótipo, enquanto “*um modo de conhecimento e identificação que vacila entre aquilo que está sempre no ‘seu lugar’, aquilo que já é conhecido e algo que tem de ser ansiosamente repetido*” (Bhabha, 2005:143), recupera a sua retórica colonial encerrando-a em categorias redutoras e sexualizadas de dominação. Mantidas no seu lugar, é difícil a estas mulheres escaparem à sua condição de subalternas.

É importante referir também o carácter icónico da figura da mulher brasileira, que a torna numa espécie de imagem fixada. Neste sentido, o contexto migratório ganha os contornos de “palco performativo”, como foi referido anteriormente – e na linha dos argumentos de Pravaz – e a mulher passa a exhibir-se perante o olhar hegemónico (neo-colonial?). Ou seja, mulher passa a performar o seu comportamento.

Os actos performativos são mediados pelo mimetismo, que é sempre produzido no espaço da interdição, e que surge enquanto representação de uma diferença que é, ela própria, um processo de rejeição – é esta ambivalência que permite a fixação do sujeito (neo)colonial sob a forma de estereótipos. A ambivalência é negociada pelas estratégias de aproximação/rejeição, retirada da fórmula “*almost the same but not quite*” (Bhabha, 1997).

Em suma, como foi referido em capítulos anteriores, as novas identidades que se (re)constroem em contexto migratório implicam aquilo a que Bhabha chama de “tradução” e que, como explica Almeida, negociam com as novas culturas sem serem assimiladas, que nunca se unificarão no velho sentido – são culturas híbridas, vividas por pessoas irrevogavelmente *traduzidas*. (Almeida, 1998:189). Estas negociações são realizadas através de fenómenos processuais uma espécie de “dub” identitário⁶⁹, no sentido em que “*to ‘dub’ a discourse is neither to parrot it verbatim nor to compose an entirely new script. It is to hold together cultural logics without resolving them into a unitary whole*” (Boellstorff: 2005:226).

Assim, apesar das recentes – e crescentes – tentativas de transformar os imigrantes, neste caso as brasileiras, em “inimigos imaginados” através de “pânicos morais” (e outros dispositivos), o que tentei demonstrar é a possibilidade de subversão perante os olhares e discursos hegemónicos na realidade portuguesa; contudo, não é possível esquecer que as estratégias subversivas só podem ir até onde podem, ou seja, não existe uma liberdade total de movimentos e mecanismos a serem usados pelas mulheres brasileiras, porque se encontram finalmente também mediados por categorias de “raça”, género, classe social.

⁶⁹ A expressão original é “dubbing culture” (Boellstorff, 2003), e tem que ver com a sua análise de como “Indonesians come to think of themselves as lesbi or gay through encounters with mass media together with a late 1990s controversy over the dubbing of foreign television shows and films into the Indonesian language, in order to develop a framework for rethinking ethnography in an already globalized world” (Boellstorff, 2003:225).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando as conclusões do capítulo anterior, as identidades que se (re)constroem em contexto migratório implicam aquilo a que Bhabha chama de “tradução” e que, como explica Vale de Almeida, negociam com as novas culturas sem serem assimiladas, que nunca se unificarão no velho sentido – são culturas híbridas, vividas por pessoas irrevogavelmente *traduzidas*. (Vale de Almeida, 1998:189).

No caso das mulheres brasileiras em Portugal, a construção de identidade e subjectividade encontra-se balizada por estereótipos que interferem neste processo.

Os estereótipos que são colocados a circular na sociedade portuguesa têm diversas origens. Independentemente de quando e como surgiram, contudo, são mecanismos de controlo e dominação associados a uma forma de poder. No caso específico das relações entre Portugal e o Brasil, acredito, poder (neo) colonial.

Assim num primeiro momento é identificada uma representação da mulher brasileira que é feita através de imagens de exotismo e sensualidade. Esta construção iconizada prende-se com uma certa ideologia inerente à construção da nação brasileira que, por sua vez, se prende com uma noção idealizada de miscigenação que caracteriza o Brasil, e que seria o resultado de uma certa forma misturada do colonialismo português.

À mulata seriam então associadas todas as características da mulher brasileira por excelência – a mulata seria o símbolo da *brasilidade*, uma imagem exportada e reconhecida do seu carácter autêntico e diferenciador.

É no “palco migratório”, que é como quem diz, através do escrutínio do olhar do Outro, que as mulheres imigrantes brasileiras tomam consciência da sua *brasilidade*. Só que este olhar, como todos, não é neutro; pelo contrário, é um olhar mediado pelo poder e pela sua posição de centralidade – é o olhar do colonizador. O que não significa que as mulheres se tornam “brasileiras” no contacto com este Outro; ao contrário, tornam-se *num certo tipo* de brasileiras, que são as brasileiras que se aprendeu a conhecer e dominar. Ao tornarem-se neste “tipo” de brasileiras (para o Outro) estas mulheres sofrem um processo de encarceração em categorias que as reduzem à sua condição periférica e subalterna na luta pelo poder.

Ou não. A minha tese é precisamente como as mulheres podem, dentro dos limites de categorias “maiores” como a classe social, etnia, “raça”, etc., jogar subversivamente,

brincando com os discursos hegemónicos na tentativa de furar o sistema. É neste contexto que são accionados os mecanismos de reprodução/rejeição dos estereótipos.

No contexto particular de Portugal, este jogo adquire contornos quase “esquizofrénicos”, porque associada à ideia “positiva” da *brasilidade* (a brasileira sensual, exótica) vem a ideia “negativa” da brasileira-prostituta. Isto tem efeitos devastadores nas mulheres, porque obriga a uma consciência de si hiperbolizada, onde cada passo é medido em função da possível reacção a cada comportamento, cada gesto.

Ainda assim, como foi referido, existe a possibilidade de agência, que é traduzida nas diferentes estratégias que as mulheres empregam na tentativa de escapar à visão essencializadora. As estratégias compreendem actos performativos e sobretudo diferentes discursos que podem ser usados não apenas em momentos diferenciados no percurso de vida de cada uma, mas também em diferentes contextos – as diferentes “identidades” ou “identificações” são jogadas então de forma a controlar a posição vulnerável que lhes é conferida.

Os novos estereótipos que se encontram em (re)criação são feitos agora num espaço neo-colonial que compreende a gestão de um lugar de lusofonia, onde são recuperadas velhas identidades numa tentativa de aproximação entre os dois países, Portugal e Brasil (aqui, de um lado e do outro, a questão da “raça” na criação e gestão de “hierarquias de alteridades” é fundamental). A metafórica esquizofrenia que caracteriza o jogo identitário das imigrantes brasileiras também serve para caracterizar, diria, o jogo identitário português, que oscila na construção de si enquanto “nação” e enquanto “império”. Estas duas ideias competem, de resto, entre si: à nação surge a tentativa de recuperar sentimentos de pertença localizados territorialmente; ao império uma tentativa de estender os limites do poder, colocando a tónica da pertença não nos laços criados a partir do território mas nos laços partilhados “afectivamente” entre potências (que não se encontram ao mesmo nível, de resto) que partilham uma cultura.

É neste contexto que se desenrolam também as relações entre portugueses e brasileiros, seguindo uma lógica de aproximação (irmandade) e rejeição (poder paternalista).

Gostaria apenas de salientar aqui a importância de investigações recentes, feitas a partir de novos movimentos (migratórios, de circulação), e que traduzem preocupações

não só com o reconhecimento da importância da “experiência subjectiva da migração” (Varro, 2003), como também na forma como certos fenómenos são reavaliados em contexto migratório, proporcionando novas discussões. Assim, trabalhos que lidam com fenómenos como a prostituição, por exemplo, levam agora também em conta a possibilidade de iniciativa das mulheres (dos quais saliento as pesquisas de Piscitelli relacionadas sobretudo com os contextos de turismo sexual); por outro lado mudanças que resultam da circulação de indivíduos (independentemente do sentido da circulação) estão em curso, traduzidas em mudanças sociais que estão a ser cada vez mais evidenciadas, como é o caso das relações e casamentos mistos, que não só permite uma reavaliação sobre a própria ideia de “casamento” e “relação”, por exemplo, em termos de expectativas, como implica mudanças na atribuição e gestão dos papéis de género, na ideia de aproximação afectiva de diferentes classe, faixa etária, sociabilidade, etc. Transversal a estas análises é muito importante o contributo da reavalição da ideia de “fronteira” enquanto espaço de diferenciação e de poder.

Recuando, teria sido preciso talvez uma maior análise de narrativas de portugueses para avaliar quais as condições de “acolhimento” dos imigrantes, sobretudo brasileiros, mas talvez seja precisamente esse o espaço para novos e futuros trabalhos. Porque estudar o Outro acaba sempre por dizer muito mais sobre si.

7. BIBLIOGRAFIA

ABU-LUGHOD, Lila. 1989. Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, pp. 267-306.

AMIT, Vered. 2000. Constructing the Field. In *Constructing the Field – Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge, pp. 1-18.

ANDERSON, Benedict. 2003. *Imagined Communities*. 2 ed. London: Verso.

APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large – Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth and TIFFIN, Helen. 2002. *The Empire Writes Back*. London: Routledge.

BAHRI, Deepika and VASUVEDA, Mary (eds.). 1996. *Between the Lines: South Asians and Postcoloniality*. Philadelphia: Temple University Press.

BHABHA, Homi K. 1997. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. In COOPER, Frederick and STOLER, Ann Laura (eds.). *Tensions of Empire – Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, pp. 152-162.

_____. 2005. A Questão Outra. In SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Deslocalizar a “Europa”, Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, pp. 143-166.

_____. 2006. *The Location of Culture*. 2 ed. London and New York: Routledge.

BAGANHA, Maria Ioannis. 1997. *Immigration in Southern Europe*. Oeiras: Celta.

BAGANHA, Maria Ioannis, FERRÃO, João e MALHEIROS, Jorge Macaísta. 1999. Os Imigrantes e o Mercado de Trabalho: o Caso Português. *Análise Social*, Vol. 150, pp. 147-173.

BAGANHA, Maria Ioannis and MARQUES, José Carlos. 2000. *Is an Ethclass Emerging in Europe? The Portuguese Case*. Lisboa: Luso-American Development Foundation.

BOELLSTORFF, Tom. 2003. Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an already Globalized World. *American Ethnologist*, Vol. 30, n° 2, pp. 225-242.

BOURDIEU, Pierre. 2003. *A Dominação Masculina*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BOWMAN, Glenn. 1997. Identifying Versus Identifying with “the Other” – Reflections on the Siting of the Subject in Anthropological Discourse. In JAMES, A, HOCKNEY, J and DAWSON, A (eds). *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London. Routledge, pp. 34-50.

BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that Matter*. London and New York: Routledge.

_____. 2006. *Gender Trouble*. 2 ed. New York and London: Routledge.

CAMPBELL, Howard. 2007. Cultural Seduction: American Men, Mexican Women, Cross-Border attraction. *Critique of Anthropology*, Vol. 27, nº 3, pp. 261-283.

CARSTEN, Janet. 2004. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

CASTELO, Cláudia. 1998. *O Modo Português de Estar no Mundo. O Luso-tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.

CLIFFORD, James. 1997. Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In GUPTA, A and FERGUNSON, J. *Anthropological Locations*. Berkeley: University of California Press, pp. 185-222.

COOPER, Frederick and STOLER, Ann Laura (eds.). 1997. Between Metropole and Colony. In *Tensions of Empire – Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-58.

CORRÊA, Mariza. 1996. A Invenção da Mulata. *Cadernos Pagu*, nº6-7, pp. 35-50.

COSTA, Paulo Manuel. 2006. A Legislação de Estrangeiros em Portugal: A Situação dos Cidadãos Brasileiros. In MACHADO, Igor (org.). *Um Mar de Identidades*. São Carlos: Edufscar, pp. 81-102.

CUNHA, Olivia Maria Gomes. 2002. Reflexões sobre Biopoder e Pós-Colonialismo: relendo Fanon e Foucault. *Mana*, Vol. 8, nº 1, pp. 149-163.

DESAI, Gaurav. 2001. *Subject to Colonialism – African Self-Fashioning and the Colonial Library*. Durham: Duke University Press.

DEVEREUX, Georges. 1967. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.

FAUSTO, Boris. 2001. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp.

FELDMAN-BIANCO, Bela. 1999. Immigration, Cultural Contestations and the Reconfigurations of Identities: the Case of Female Cultural Brokers. *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 4, nº 2, pp. 126-141.

_____. 2001. Colonialism as a Continuing Project: The Portuguese Experience. *Identities*. Vol. 8, nº 4, pp. 477-482.

_____. 2002. Entre a “fortaleza” da Europa e os laços afectivos da “irmandade” luso-brasileira: um drama familiar em um só acto. In BASTOS, Cristiana, VALE DE ALMEIDA, Miguel e FELDMAN-BIANCO, Bela (coordenação). *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, pp. 385-415.

FERREIRA, Virgínia e TAVARES, Teresa. 1998. Introduction: Women and Mobility: Shifting Bonds and Bounds in Europe. In FERREIRA, Virgínia; TAVARES, Teresa; PORTUGAL, Sílvia. *Shifting Bonds, Shifting Bounds: Women, Mobility and Citizenship in Europe*. Celta. Oeiras.

FOSTER, Hal. 2006. O Artista como Etnógrafo. In SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Deslocalizar a “Europa”, Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, pp. 259-296.

FOUCAULT, Michel. 1972. *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon.

_____. 1994. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio d’Água.

_____. 1995. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.

_____. 2001. Le Sujet et le Pouvoir. In *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 1041-1062.

_____. 2006. Governmentality. In SHARMA, A and GUPTA, A (eds.). *The Anthropology of the State – A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 131-143.

_____. 2007. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

FREYRE, Gilberto. 2003. *Casa Grande e Senzala*. Lisboa: Livros do Brasil.

FRIEDMAN, Jonathan. 2002. From Roots to Routes. *Anthropological Theory*, Vol. 2, nº1, pp. 21-36.

GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives – The Anthropologist as Author*. Palo Alto: Stanford University Press.

GOFFMAN, Erwing. 1993. *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa: Relógio d’Água.

GUPTA, A and FERGUNSON, J. 1992 Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, Vol. 7, nº 1. pp. 6-23.

_____. 1997. Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. In *Anthropological Locations*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-46.

HALL, Stuart. 1997. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HASTRUP, Kirsten. 1987. Fieldwork Among Friends – Ethnographic Exchange within the Northern Civilization. In JACKSON, A (ed.). *Anthropology at Home*. London: Tavistock, pp. 94-108.

HEILBORN, Maria Luiza. 1993. Corpos na Cidade: Sedução e Sexualidade. In VELHO, Gilberto (org.). *Antropologia Urbana – Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 93-102.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1995. *Raízes do Brasil*. Lisboa: Gradiva.

JACKSON, John. 1991. *Migrações*. Lisboa: Celta.

JACKSON, Anthony. 1987. Reflections on Ethnography at home and the ASA. In *Anthropology at Home*. London: Tavistock, pp. 1-15.

JOSEPHIDES, Lisette. 2006. Resentment as a sense of self. In MILTON, Kay and SVASEK, Maruska. *Mixed Emotions*. New York: Berg, pp. 71-90.

LACAN, Jacques. 1977. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York: WW Norton.

LIMA, Antónia Pedroso. 1993. A importância das emoções: novos caminhos no estudo do parentesco e da família. In *VI Congreso de Antropologia Espanhola: Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*, Tenerife.

_____. 1997. Trabalho de Campo com Famílias da Elite Empresarial de Lisboa: Um Território para a Análise e o Exercício de Relações de Poder. In SILVA, Maria Cardeira (org.). *Ethnologia*, nº 6-8, pp. 105-122.

LOOMBA, Annie. 1998. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.

MacCANNEL, Dean. 1973. Staged Authenticity: Arrangement of Social Space in Tourist Settings. *Australian Journal of Sociology*, Vol. 79, nº 3, pp. 589-603.

_____. 1989. *The Tourist: a New Theory of the Leisure Class*. Nova Iorque: Schocken Books.

MACHADO, Igor. 2003. *Cárcere Público - Processos de Exotização entre Imigrantes Brasileiros no Porto, Portugal*. Tese de doutoramento em Antropologia [policopiada]. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2004. Estado-Nação, Identidades-para-o-Mercado e Representações de Nação. *Revista de Antropologia*, Vol.47, nº1.

_____. 2005. Considerações sobre a Construção de Identidades Brasileiras em Portugal. In *Conferência Internacional "Migrações transatlânticas e transeuropéias"*, Lisboa.

MALHEIROS, Jorge. 2007. Os Brasileiros em Portugal: A Síntese do que Sabemos. In *A Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa: ACIDI, pp. 11-38.

MAMDANI, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject – Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MAPRIL, José. 2008. *A "Modernidade" do Sacrifício Qurban, Lugares e Circuitos Transnacionais entre Bangladeshis em Lisboa*. Tese de Doutoramento em Ciências Sociais [policopiada]. Lisboa: Universidade de Lisboa.

MASCIA-LEES, Francis and BLACK, Nancy Johnson. 2000. *Gender and Anthropology*. Long Grove: Waveland Press.

McCLINTOCK, Anne. 1997. "No Longer in a Future Heaven": Gender, Race and Nationalism. In _____ et al. (orgs.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 89-112.

MOORE, Henrietta. 2000. Fantasias de Poder e Fantasias de Identidade: Género, Raça e Violência. In *Cadernos Pagu*, nº 14, pp.13-44.

_____. 2005. Anthropological Theory at the Turn of the Century. In *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, pp. 1-23.

MULLINGS, Leith. 2005. Interrogating Racism: Towards an Antiracist Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34, pp. 667-693.

OLIVEIRA, Sérgio. 2006. Sem Lenço, Sem Documento: Brasileiros Não Documentados em Portugal. In MACHADO, Igor (org.). *Um Mar de Identidades*. São Carlos: Edufscar, pp. 131-168.

OLWIG, Karen Fox and HASTRUP, Kirsten (eds.). 1996. *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*. London. Routledge.

ORTNER, Sherry B. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture?. In ROSALDO, MZ and LAMPHERE, L (eds.). *Woman, Culture and Society*. Palo Alto: Stanford University Press. pp. 67-88.

_____. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. In DIRKS, Nicholas, ELEY, George and ORNER, Sherry B (eds.). *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, pp. 372–411.

PADILLA, Beatriz. 2006. Integração dos “imigrantes brasileiros recém-chegados” na sociedade portuguesa: problemas e possibilidades. In MACHADO, Igor (org.). *Um Mar de Identidades*. São Carlos: Edufscar, pp. 19-42.

_____. 2007. A Imigrante Brasileira em Portugal: Considerando o Género na análise. In MALHEIROS, Jorge (ed.). *A Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa: ACIDI, pp. 113-134.

PEIXOTO, João e FIGUEIREDO, Alexandra. 2007. Imigrantes brasileiros e mercado de trabalho em Portugal. In MACHADO, Igor (org.). *Um Mar de Identidades*. São Carlos: Edufscar, pp. 43-80.

PEIXOTO, João. 2004. *As Teorias Explicativas das Migrações: Teorias Micro e Macro-Sociológicas*. Lisboa: Instituto Superior de Economia e Gestão – Universidade Técnica de Lisboa.

PEREIRA, Rui. 1998. Introdução à Reedição de 1998. In DIAS, Jorge. *Os Macondes de Moçambique*. Vol. 1, *Aspectos Históricos e Económicos*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Instituto de Investigação Científica Tropical.

PISCITELLI, Adriana. 1998. Nas Fronteiras do Natural – Perspectivas Feministas, Género e Parentesco. *Revista Estudos Feministas*, Vol. 6, nº 2, pp. 305-323.

_____. 2001. Of “Gringos” and “Natives”: Gender and Sexuality Discussed in the Context of International Sex Tourism in Fortaleza, Brasil. In *Meeting of the Latin American Studies Association*, Washington DC.

_____. 2004. Exotismo e Autenticidade: Relatos de Viajantes à Procura de Sexo. In SILVA, Maria Cardeira (org.). *Outros Trópicos – Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa: Livros Horizonte, pp. 101-125.

_____. 2006. Sujeição ou Subversão: Migrantes Brasileiras na Indústria do Sexo na Espanha. *História e Perspectivas*, nº 35, pp. 13-55.

_____. 2007. Sexo Tropical em um País Europeu: Migração de Brasileiras para a Itália no “Marco” do “Turismo Sexual” Internacional. *Estudos feministas*, Vol. 15, nº 3, pp. 717-744.

PONTES, Luciana. 2004. Mulheres Brasileiras na Mídia Portuguesa. *Cadernos Pagu*, nº 23, pp.229-256.

_____. 2005. *Corpos Deslocados: Vulnerabilidade e Processos de Exotização das Mulheres Imigrantes Brasileiras em Lisboa, Portugal*. Tese de Mestrado em Antropologia [policopiada]. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

PORTES, Alejandro. 2006. Os Debates e o Significado do Transnacionalismo Migrante. In *Estudos sobre as Migrações Contemporâneas: Transnacionalismo, Empreendedorismo e Segundas Gerações*. Lisboa: Fim de Século, pp. 201-221.

PORTES, Alejandro e MANNING, R. 1999. O Enclave Imigrante. Teoria e Exemplos Empíricos. In PORTES, A. *Migrações Internacionais. Origens, Tipos e Modos de Incorporação*. Oeiras: Celta, pp. 41-63.

PRAKASH, Gyan. 2000. Les Lieux de Production du Discours Savant. *L'Homme*, nº 156, pp. 65-73.

PRAVAZ, Natasha. 2003. Brazilian *Mulatice*: Performing Race, Gender, and the Nation. *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, nº 1, pp. 116-147.

PUSSETI, Chiara. 2004. *Antropologia, Saúde e Transculturalidade*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

RAHIER, Jean Muteba. 2003. Mestizaje, Mulataje, Mestiçagem in Latin American Ideologies. *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, nº 1, pp. 40-51.

ROWLAND, Robert. 2001. Tensões Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros. *Etnográfica*, Vol. V, nº 1, pp. 157-172.

RUGY, Anne de. 2000. *Dimensão Económica e Demográfica das Migrações na Europa Multicultural*. Celta: Oeiras.

SAID, Edward. 2004. *O Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.

SASAKI, Elisa M e ASSIS, Gláucia O. 2000. *Teoria das Migrações Internacionais*. Caxambu: ABEP.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1997. Le Complexe de Zé Carioca: Notes sur une Certaine Identité Métisse et *Malandra*. *Lusotupie*, pp. 249-266.

_____. 1998. Nem Preto nem Branco, Muito pelo Contrário: Cor e Raça na Intimidade. In *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 173-244.

SONTAG, Susan. 2004. O Antropólogo como Herói. In *Contra a Interpretação e Outros Ensaio*. Lisboa: Gótica, pp. 100-115.

SPIVAK, Gayatri. 1994. Can the subaltern speak?. In WILLIAMS, P and CHRISMAN, L (eds.). *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*. New York: Harvester/Wheatsheaf, pp. 66-111.

STOLCKE, Verena. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*, Vol. 36, nº 1, pp. 1-24.

STOLER, Ann Laura. 1997. Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth-Century Colonial Cultures. In McCLINTOCK, Anne et al. *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 344-373.

STOCKING, George. 1983. *Observers Observed*. Madison: University of Wisconsin Press.

STRATHERN, Marilyn. 1987. The Limits of Auto-Anthropology. In JACKSON, A (ed.). *Anthropology at Home*. London: Tavistock, pp. 17-37.

_____. 1991. Parentesco por Iniciativa: A Possibilidade de Escolha dos Consumidores e as Novas Tecnologias da Reprodução. *Análise Social*, Vol. 26, nº 114, pp. 1011-1022.

_____. 1995. The Nice Thing about Culture Is that Everyone Has It. In *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge, pp. 153-176.

SWANSON, Gillian. 2000. Memory, Subjectivity and Intimacy: The Historical Formation of the Modern Self and the Writing of Female Autobiography. In RADSTONE, Susannah (ed.). *Memory and Methodology*. Providence, Rhode Island and Oxford: Berg, pp. 111-132.

TOREN, Christina. 1999. *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.

THOMAS, Nicholas. 2005. Cultura e Poder. Teorias do Discurso Colonial. In *Deslocalizar a "Europa", Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, pp. 167-208.

TORRESAN, Abgela. 2006. Emoções Fora do Lugar: Negociando Amizade em Lisboa. In MACHADO, Igor (org.). *Um Mar de Identidades*. São Carlos: Edufscar, pp. 189-228.

URRY, John. 1991. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*. Newbury Park: Sage.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 1998. O Regresso do Luso-Tropicalismo – Nostalgias em Tempos Pós-Coloniais. In AAVV, *Essas Outras Histórias que Há para Contar*. Lisboa: Abril em Maio/SOS Racismo, pp. 236-243.

_____. 2000. *Um Mar da Cor da Terra*. Lisboa: Celta.

_____. 2001. Gabriela®, um Ícone Denso e Tenso na Política da Raça, Género e Classe em Ilhéus, Bahia. In BUESCU, Helena e DUARTE, João Ferreira (coord.). *ACT 3 – Narrativas da Modernidade: a Construção do Outro*. Lisboa: Ed. Colibri/Centro de Estudos Comparatistas, pp. 33-60.

_____. 2002. O Atlântico Pardo: Antropologia, Pós-Colonialismo e o caso “lusófono”. In BASTOS, Cristiana e FELDMAN-BIANCO, Bela e VALE DE ALMEIDA, Miguel (coord.). *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

VARRO, Gabrielle. 2003. *Sociologie de la Mixité: De la Mixité Amoureuse Aux Mixités Sociales et Culturelles*. Paris : Éditions Belin.

WACQUANT, Lois. 1999. *As Prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

YANAGISAKO, Sylvia e COLLIER, Jane. 1994. Género y Parentesco Reconsiderados: Hacia un Análisis Unificado. In BOROROFSKY, Robert. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, pp. 190-203.

ANEXO

GUIÃO DA ENTREVISTA

- Nome, idade, estado civil, filhos
- Habilitações literárias
- Profissão (no Brasil, em Portugal)
- Onde morava no Brasil, com quem
- Como nasceu a ideia de imigrar? Porquê?
- Qual foi a primeira escolha em relação ao país de acolhimento?
- Esta é a primeira experiência de viagem para fora do Brasil? E de migração?
- Como surgiu a ideia de vir para Portugal?
- Reconstrução do trajecto: há quanto tempo chegou, por onde, etc
- Chegada a Portugal – quais foram as primeiras impressões: clima, espaço, língua, pessoas.
- Tinha alguma ideia de como seria Portugal? E os portugueses? E quais são as suas impressões agora, alguma coisa mudou?
- Quais foram as suas primeiras impressões, quando chegou a Portugal, em relação à ideia que os portugueses tinham dos brasileiros?
- Que ideia era essa? De onde acha que veio essa ideia, como é que acha que surgiu? O que pensa sobre essa ideia?
- Qual é a sua opinião sobre a forma como é tratada em Portugal enquanto imigrante? E enquanto imigrante brasileira? E enquanto mulher?
- Tem alguma ideia sobre a forma como são tratados outros imigrantes?
- Qual é a sua opinião sobre a forma como homens ou mulheres a tratam?
- Pode dar exemplos dessas situações?
- E como reagia nessas situações?
- Tem muitos amigos já? Como conheceu estes amigos? (reconstrução das redes sociais e de afectos)
- Namorados/maridos/companheiros – tem algum? Deixou alguém no Brasil? Tem algum namorado em Portugal?