

Amor tem cor? Conjugalidades, alteridades e hierarquias raciais em Cabo Verde

Does love have colour? Marital relations, otherness, and racial hierarchies in Cape Verde

Andréa Lobo^I

<https://orcid.org/0000-0001-7525-1953>

andreaslobo@yahoo.com.br

Vinícius Venancio^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-0753-960X>

vini.venancio2@gmail.com

^I Universidade de Brasília – Brasília, DF, Brasil

^{II} Universität Leipzig – Leipzig, Alemanha

Pesquisador visitante no Instituto de Estudos Africanos (bolsista Capes)

Resumo

Nas últimas décadas, Cabo Verde vem passando por um processo de transformação das suas paisagens com o recebimento de um expressivo fluxo de estrangeiros, especialmente europeus e africanos, que aportam no país em busca de auferir renda a partir do boom turístico que vive o país. Essas alterações são vistas e sentidas não apenas nas paisagens, como também nas relações conjugais entre cabo-verdianas(os) e estrangeiras(os). Tendo esse contexto como foco, desejamos argumentar aqui como esses “novos” vínculos parecem refletir e reproduzir relações hierárquicas, desiguais e de violência por um lado e de cordialidade, abertura ao outro e hospitalidade a depender de quem é esse estrangeiro que adentra no universo doméstico e familiar, ainda que não sejam reproduzidas em uma dicotomia radical. Partindo de dados produzidos nas ilhas de Santiago e Boa Vista, este artigo é um esforço analítico inicial para compreender os relacionamentos conjugais a partir de um nexo racial.

Palavras-chave: Cabo Verde; conjugalidade; interseccionalidade; migrações.

Abstract

In recent decades, Cape Verde has undergone a process of landscape transformation with the arrival of a significant influx of foreigners, especially Europeans and Africans, who come to the country in search of income from the tourism boom that the country is experiencing. These changes are evident in the Cape Verdean landscape and in the marital relationships between Cape Verdeans and foreigners. In light of the aforementioned context, this study aims to demonstrate how these “new” bonds appear to reflect and reproduce hierarchical, unequal, and violent relationships on one hand, and cordiality, openness to others, and hospitality on the other. This phenomenon is observed to vary depending on the identity of the foreign individual entering the domestic and family sphere, even though these relationships are not reproduced in a radical dichotomy. The present article constitutes an initial analytical endeavour to comprehend marital relationships from a racial perspective, with the data being drawn from the islands of Santiago and Boa Vista.

Keywords: Cape Verde; conjugality; intersectionality; migration.

Introdução^{1,2}

Nossas pesquisas sobre a vida doméstica em contextos cabo-verdianos têm demonstrado como a esfera familiar se articula por meio de dinâmicas de proximidade e distância (Lobo, 2014, 2020; Venancio, 2021), configuradas por mobilidades locais, regionais e transnacionais que fazem circular pessoas, bens e valores de modo constante. Neste artigo, voltamos nossa atenção para uma ordem emergente de mobilidade que desafia indivíduos e grupos familiares de modo particularmente instigante: as relações íntimas com estrangeiros. Através da análise de casamentos entre mulheres cabo-verdianas e homens de outras nacionalidades, bem como de relacionamentos entre mulheres bissau-guineenses e homens cabo-verdianos, examinamos como origens nacionais são interseccionadas por marcadores de religião, raça, classe, traços culturais e gênero, produzindo configurações complexas de alteridade no seio da intimidade familiar.

Os casamentos interculturais nos oferecem um cenário de observação singular para compreender como hierarquias sociais, classificações raciais e pertencimentos nacionais são negociados na prática. É na intimidade doméstica, onde se entrelaçam afetos, projetos de vida e alianças familiares, que se tornam visíveis tanto as persistências de um passado colonial quanto suas reelaborações contemporâneas. Esses casamentos revelam, em sua materialidade cotidiana, como diferentes categorias de estrangeiros – no caso em tela, europeus e africanos³ – continuam sendo classificados e valorados de

- 1 Este estudo recebeu apoio financeiro da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF – Processo nº 00193-00000226/2023-59), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Processos: 141565/2020-9 e 306227/2023-1) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes – Processo nº 88887.196171/2025-00). Agradecemos aos financiamentos recebidos para as pesquisas que originam nossas reflexões bem como aos pareceristas que contribuíram para o aprimoramento do argumento. Partes do texto foram apresentadas em apresentações orais no Max Planck Institute for Social Anthropology em 2024 e na Reunião da Anpocs em 2025; agradecemos a leitura e os preciosos comentários de Anaís Ménard, Pamela Feldman-Savelsberg, Jacqueline Knörr, Adriana Piscitelli, dentre outras. O conteúdo e argumento são de nossa inteira responsabilidade.
- 2 Este artigo usa como critério de autoria a Equal Contribution Norm (ECN), aplicando a ordem alfabética como norma de ordenação da autoria uma vez que as autoras contribuíram de forma semelhante na produção do texto.
- 3 Não é nosso escopo aqui, mas cabe mencionar as relações que se configuram como conjugais entre cabo-verdianos e asiáticos mencionadas na tese de Song Yuhui (2026) e, ainda a serem estudados, os relacionamentos com brasileiros(as) nas ilhas.

formas desiguais, ecoando ordenamentos coloniais de longa duração. Ao mesmo tempo, mostram como indivíduos e famílias lidam com essas hierarquias de maneiras criativas e ambivalentes: reproduzindo-as em certos momentos, contestando-as em outros, ou negociando arranjos que não se deixam capturar por oposições simples. Longe de serem apenas uniões privadas, esses matrimônios constituem janelas através das quais podemos observar como estruturas herdadas do colonialismo são vividas, atualizadas e transformadas nos encontros íntimos entre diferenças.

Como já amplamente discutido nos estudos cabo-verdianos, Cabo Verde é um país marcado pelos eventos migratórios, tendo em conta o seu processo de formação social (Carreira, 1983, 2000). Trata-se de uma sociedade que resultou da reunião entre grupos sociais distintos, especialmente europeus e africanos oriundos do continente, que habitaram as ilhas e, em relação de desigualdade e violência, conformaram tal sociedade a partir do fluxo de valores, práticas, saberes, crenças, instituições e símbolos, oriundos de universos sociais muito diferentes.

Por ser uma terra de condições físicas difíceis, com históricos desequilíbrios econômicos, secas cíclicas e mortandades decorrentes de uma má gestão colonial do clima e território insular, o recurso à emigração se apresentava como sendo uma alternativa eficaz para minimizar os efeitos dos inúmeros problemas sociais que a afetavam (Carreira, 1983). A partir de 1990, observa-se um importante dimensionamento do fenômeno migratório que, aliado aos avanços tecnológicos, aos condicionalismos sociais, políticos e geográficos, têm propiciado uma maior entrada de povos pertencentes a tradições culturais distintas,⁴ com outras ordens de encontros das populações locais com tantos outros que chegam e lá permanecem (Furtado, 2012; Rocha, 2009; Venancio, 2024).

O turismo emergiu como alternativa economicamente viável para o arquipélago recém-independente, constituindo fator determinante para os fenômenos aqui analisados (Lobo, 2018; Venancio, 2020). A partir dos anos 1990, intensificou-se o fluxo turístico para Cabo Verde mediante discursos

4 Como notou Vinícius Venancio (2024) na introdução de sua tese, ainda que os fluxos imigratórios – especialmente aqueles oriundos da África continental – acentuem-se a partir da década de 1990, eles tanto constituem essa sociedade quanto estão presentes ao longo de todo o século XX. Ver também, sobre esse tema, a recente publicação de Cláudio Furtado (2024).

desenvolvimentistas articulados por governos e empresários, posteriormente apropriados pela população das ilhas com potencial para o “turismo de sol e mar” em um processo de ressignificação da natureza insular (Lobo, 2018). Os investimentos necessários à atração de visitantes introduziram novos atores em posições assimétricas de poder, incorporados a programas de criação de infraestruturas que viabilizaram o projeto desenvolvimentista. Esses agentes trouxeram consigo percepções distintas da realidade, outros costumes, valores e formas de vida que, ao interagirem com a população local, potencializam transformações ou acirram tensões nas relações de alteridade que estruturam a sociedade cabo-verdiana.

Buscamos explicitar como essas “novas” relações simultaneamente refletem e reproduzem hierarquias, desigualdades e violências, mas também cordialidade, abertura e hospitalidade, a depender de quem é o estrangeiro que adentra o universo doméstico e familiar. Tais dinâmicas não se configuram como dicotomia radical, sendo antes manejadas de formas complexas em movimentos de aproximação e distanciamento. Assim, se por um lado seguem operando juízos hierárquicos na relação com o “outro” – remanescentes do processo e do passado coloniais em que se “concebia de forma piramidal a relação entre categorias de população, apresentando essa orientação geral de valor para a segregação e hierarquização da população em brancos e negros” (Anjos, 2000, p. 182) –, por outro, ao navegar nas intimidades das relações afetivas e familiares, observam-se jogos de poder que complexificam as hierarquias culturais e raciais constitutivas desse lugar construído pelos e para os cabo-verdianos: esse espaço crioulo, intermediário, entre europeus e africanos.

Tendo esse cenário em mente, nosso objetivo é de compreender como os movimentos turísticos e imigratórios em direção a Cabo Verde adentram e reconfiguram as relações afetivo-sexuais e familiares, assim como as compreensões locais sobre tais relacionamentos. Para tanto, partimos de dois conjuntos de dados. O primeiro deles é calcado na experiência de mais de duas décadas de trabalho de campo de Andréa Lobo (2014) nas ilhas da Boa Vista e de Santiago, que tem nas relações familiares e emigrações femininas um lugar privilegiado de observação. O segundo conjunto de dados baseia-se na pesquisa de campo realizada por Vinícius Venancio (2024) na Cidade da Praia junto a mulheres imigrantes da África Ocidental Continental durante a primeira metade da década de 2020. Os fatos etnográficos aqui apresentados foram produzidos a partir de

pesquisas etnográficas, congregando histórias de vida, aplicação de formulários fechados e observação participante.

A partir desses dois conjuntos de dados, buscamos responder à seguinte questão: se a criouldade constitui a ideologia racial que fundamenta a cabo-verdianidade, que tensões emergem quando relações afetivo-sexuais marcadas pela exogamia nacional e racial adentram o cotidiano doméstico e familiar? O artigo estrutura-se em quatro seções. Iniciamos com um balanço sobre a construção histórica de Cabo Verde a partir dos relacionamentos interculturais e inter-raciais, situando as bases da criouldade como formação social e discurso identitário. Em seguida, apresentamos breve panorama dos estudos sobre casamentos e uniões interculturais ou mistas que nos inspiraram para a escrita deste texto; tal revisão, longe de pretender dar conta desse vasto campo, tem por função indicar aos(as) leitores(as) os caminhos teóricos que conformam nosso artigo. Prosseguindo, apresentamos três cenas etnográficas que exploram diferentes configurações de alteridade: na primeira, examinamos relações entre mulheres cabo-verdianas e homens europeus; na segunda, voltamo-nos para uniões entre mulheres cabo-verdianas e homens da África continental; na terceira, invertemos a perspectiva ao trazer relatos de mulheres bissau-guineenses que se relacionam com homens cabo-verdianos. A análise que se segue entrelaça essas trajetórias conjugais para evidenciar como hierarquias herdadas do colonialismo operam de formas distintas segundo a origem, o gênero e a posição social dos sujeitos envolvidos, antes de apresentar nossas conclusões.

Um breve olhar para a Cabo Verde, seus (novos) fluxos e a criouldade

Para compreender as tensões contemporâneas em torno dos casamentos interculturais, é necessário situar brevemente a conformação histórica da sociedade cabo-verdiana e os modos pelos quais discursos sobre mestiçagem e práticas de exclusão racial se entrelaçaram ao longo do tempo. Apoiamo-nos nos trabalhos de Cláudio Furtado (2013, 2024), Eurídice Monteiro (2015), José Carlos dos Anjos (2000), Pierre-Joseph Laurent (2024), Eufémia Rocha (2009) e Trajano Filho (2014), autores que têm refletido sobre os encontros constitutivos de Cabo Verde a partir de perspectivas distintas: ora enfatizando processos

de crioulação e hibridação cultural, ora sublinhando a persistência de hierarquias raciais e da antinegitude como estruturantes das relações sociais no arquipélago.

José Carlos dos Anjos (2002, p. 42) oferece uma chave interpretativa fundamental ao argumentar que, com o desaparecimento das famílias brancas detentoras de grandes propriedades agrícolas decorrente de profundas transformações nas estruturas sociais ocorridas ao longo do século XX, forjou-se “a cabo-verdianidade como traço cultural comum a todos os cabo-verdianos [...] que homogeneiza o conjunto da população sob a categoria de mestiço”. Essa construção identitária, segundo o autor, apaga tanto “a multiplicidade de etnias que teriam concorrido para o povoamento das ilhas de Cabo Verde” (Anjos, 2002, p. 42) quanto a diversidade de experiências e posições sociais que marcam o arquipélago. O que nos interessa destacar, contudo, é que essa ideologia da mestiçagem universal, que projeta Cabo Verde como espaço de síntese harmoniosa entre Europa e África, coexiste, de modo tenso e contraditório, com práticas matrimoniais historicamente marcadas por rigorosa regulação racial e de classe.

Essa tensão entre discurso e prática torna-se evidente quando observamos os padrões matrimoniais que caracterizaram o povoamento e a organização social das ilhas. Desde o início da colonização, as uniões entre colonizadores portugueses e mulheres africanas escravizadas ou suas descendentes foram marcadas pela assimetria de poder e pela violência. Para além das relações de “concubinato” – frequentemente caracterizadas por abuso e exploração sexual – vividas por homens brancos (ou “brancos das ilhas”) com mulheres negras (Monteiro, 2015), é preciso observar que, mesmo quando havia possibilidade de escolha matrimonial, as preferências seguiam claramente orientadas por classificações raciais. José Carlos dos Anjos (2013, p. 21) observa que “a pequena elite de funcionários metropolitanos em circulação não encontrava na ilha de Santiago nem clima nem mercado matrimonial racialmente” adequado às suas expectativas. Ou seja, a recusa em contrair matrimônios com pessoas de pele mais escura não derivava apenas de circunstâncias fortuitas, mas constituía estratégia deliberada de manutenção de distinções sociais através do controle das alianças matrimoniais.

Essa lógica de exclusão racial via casamento não se restringia aos colonizadores metropolitanos ou à elite branca. Disseminou-se também entre segmentos da população que, tendo ascendido socialmente ou reivindicando algum grau de proximidade com a branquitude, buscavam preservar tal posição

através de casamentos endogâmicos. A recusa em contrair matrimônios com pessoas de pele mais escura constituía realidade não apenas em Santiago, mas igualmente em outras ilhas, como o Fogo. Em Chã das Caldeiras, Vítor Popinsky (2021, p. 75) registrou o dito popular “Viola só sta toca cu primo” (viola só toca com primo), expressão que condensa o desejo por casamentos endogâmicos e que circula amplamente entre a população local.

O significado dessa preferência endogâmica, contudo, não pode ser reduzido a uma única dimensão. Se, por um lado, os casamentos entre primos funcionavam como estratégia de preservação do patrimônio familiar evitando a fragmentação de terras e recursos entre diferentes famílias, por outro, operavam também como mecanismo de manutenção de fronteiras raciais. Deirdre Meintel (1984) demonstra essa dupla função ao analisar padrões matrimoniais em diferentes ilhas do arquipélago. Como indica a autora, “na Brava e no Fogo, a preferência pelo casamento com primos primeiros (tanto paralelos quanto cruzados) não auxiliou apenas a manter as terras da família unidas, mas também garantiu (ou foi utilizado para garantir) a ‘pureza’ racial” (Meintel, 1984, p. 115, tradução nossa). Assim, patrimônio econômico e capital racial se entrelaçavam nas estratégias matrimoniais, revelando como classificações de cor e classe se coproduzem mutuamente.

Apesar dessas tensões matrimoniais que atravessam a história de Cabo Verde, diversos autores têm salientado um paradoxo fundamental: ao afirmar que a formação social cabo-verdiana possui uma base racial homogênea, da qual teria emergido uma “cultura nacional” sintetizando a diversidade dos grupos sociais, o que se opera na prática é um duplo mecanismo de silenciamento. Por um lado, invisibilizam-se as distintas manifestações culturais introduzidas pelos grupos que participaram do processo de povoamento das ilhas; por outro, desqualificam-se as especificidades dos diferentes grupos que compõem o panorama cultural cabo-verdiano contemporâneo. Tal perspectiva, em nosso entendimento, funciona como dispositivo analítico de apagamento das diferenças e das hierarquias e violências que as sustentam.

Analisado no tempo, vemos como a partir da década de 1930 começou a emergir um discurso que aponta Cabo Verde como sendo um modelo na África para os demais territórios colonizados por Portugal (Anjos, 2000), o que mais tarde serviria de alicerce para o surgimento de um movimento literário importante para a conformação de uma identidade nacional cabo-verdiana, o

Movimento Claridade. Em prosa, verso e discursos, intelectuais cabo-verdianos do Movimento Claridade deram corpo e forma poética a essa excepcionalidade do caso cabo-verdiano, tendo sido fundamental a exclusão da população cabo-verdiana do programa de assimilação desencadeado a partir da década de 1930 com o Ato Colonial 9 (Monteiro, 2017), uma vez que esta não era vista como indígena e, por conseguinte, estaria mais perto dos colonos brancos e distanciava-se dos incivilizados.⁵

Essa narrativa tornou-se constitutiva da nação emergente. O que se ouve cotidianamente ressoa aos pressupostos do Movimento Claridade da primeira metade do século XX: Cabo Verde se constitui enquanto o país da *morabeza*, cuja população apresenta como característica própria ser acolhedora e cordial. Contudo, como argumenta Trajano Filho (2014), a crioulaização cabo-verdiana não pode ser compreendida como simples síntese harmoniosa entre elementos europeus e africanos, mas como processo histórico marcado por relações de poder assimétricas que produziram hierarquias duradouras. A *morabeza*, nesse sentido, opera de forma seletiva: se por um lado expressa valores efetivamente praticados nas relações de hospitalidade e reciprocidade, por outro, sua celebração como marca identitária nacional frequentemente invisibiliza a quem essa cordialidade se estende e a quem é negada. O distanciamento simbólico em relação ao continente africano, reforçado por essa narrativa de excepcionalidade, não elimina a antinegritude que permeia a modernidade e a construção da nação cabo-verdiana (Anjos; Rocha, 2022), mas a desloca para formas mais sutis de hierarquização racial que operam através de distinções entre cabo-verdianos e outros africanos, entre “*pretos*⁶ finos” e “*pretos brutos*”, entre quem merece acolhimento e quem desperta desconfiança.

Partindo do pressuposto de que Cabo Verde é um país marcado por eventos migratórios e pelas diferentes configurações que estes fenômenos vêm assumindo ao longo dos tempos, importa considerar as inúmeras transformações deles decorrentes na estrutura social cabo-verdiana e o reflexo nas relações

5 Por outro lado, trabalhos como o de Monteiro (2017) e de Venancio (2025) apontam para a existência, para além das normativas jurídicas, do indigenato em Cabo Verde a partir de gramáticas da diferença que subalternizavam cabo-verdianos dentro do sistema colonial português durante o século XX, levando-os ao trabalho forçado.

6 Sempre que terminologias raciais aparecerem em itálico, significa que estamos fazendo uso de categorias locais, próprias do contexto cabo-verdiano.

sociais estabelecidas, com a chegada e permanência de cidadãos pertencentes a distintos sistemas culturais.

Essas hierarquias raciais e classificações de alteridade que estruturaram historicamente a sociedade cabo-verdiana não desapareceram com os novos fluxos migratórios contemporâneos. Ao contrário, atualizam-se e ganham novos contornos diante da presença crescente de estrangeiros no arquipélago, e quem são eles? De acordo com os dados apresentados no *Inquérito à população estrangeira e imigrante* (Instituto Nacional de Estatística; Alta Autoridade para a Imigração, 2023), um número significativo de imigrantes residentes em Cabo Verde provém da Costa Ocidental Africana (60,5%), particularmente da Guiné-Bissau (37,4%), Senegal (11,3%) e Nigéria (4,9%), enquanto da Europa os países com maior representatividade são Portugal (9,2%) e Itália (3,8%), sendo 68,4% do sexo masculino.

A forma como esses diferentes grupos são nomeados e posicionados socialmente revela a persistência de hierarquias históricas. A título de exemplo citamos a entrevista concedida ao jornal *Público* em março de 2016 pela antropóloga cabo-verdiana Eufémia Vicente Rocha (2016). Na ocasião ela chama atenção para o fato de haver diferentes formas utilizadas para a categorização dos cidadãos não nacionais: enquanto os costa-ocidentais são designados como “imigrantes”, aqueles de origem europeia ou norte-americana são chamados de “cooperantes” e/ou “colaboradores” nos projetos de desenvolvimento local. Essas distinções terminológicas não são meramente descritivas, mas performativas: produzem e reforçam hierarquias que ecoam a pirâmide racial, situando europeus como agentes de desenvolvimento e africanos como mão de obra migrante. É nesse quadro geral, exposto aqui de forma panorâmica, que se inserem os casos que apresentaremos a seguir: casamentos e relações afetivas que, ao atravessar essas fronteiras de alteridade, fazem emergir de forma particularmente aguda as tensões entre o discurso da *morabeza* e as práticas cotidianas de inclusão e exclusão racial.

Compreender como essas hierarquias herdadas do colonialismo operam nos encontros íntimos contemporâneos requer, contudo, situar os casamentos interculturais em Cabo Verde no debate mais amplo sobre conjugalidades transnacionais e a política global dos afetos.

Casamentos interculturais: fronteiras, hierarquias e a economia política dos afetos

O universo dos casamentos é um objeto privilegiado no contexto dos estudos de parentesco a partir da antropologia. Ora como potencial desestabilizador de sistemas com foco na descendência que deveriam tender ao equilíbrio; ora como aliança, no centro de uma estrutura de trocas que faz sociedades; ora como dimensão prática de um universo de estratégias disponíveis aos indivíduos para melhor tirar proveito das regras em seu favor, casamentos permeiam toda a produção dita clássica nos estudos de organização social e parentesco.

Essas perspectivas fundadoras, ainda que diferentes em suas premissas teóricas, compartilham um enfoque nas lógicas internas de organização social, frequentemente circunscritas a unidades culturais específicas. Contudo, para além das fronteiras dos debates estruturais que marcaram a disciplina, os casamentos e as conjugalidades revelam-se também como arenas onde se negociam pertencimentos, diferenças e hierarquias em contextos de intensa mobilidade. Quando atravessados por fluxos migratórios e encontros interculturais, os arranjos conjugais tornam-se especialmente produtivos para pensar não só sobre as estratégias em jogo, mas como categorias tais como as de raça, nação e cultura operam na produção de intimidades possíveis, desejáveis ou evitáveis, evidenciando tanto as hierarquias que estruturam encontros e desejos, bem como as estratégias através das quais sujeitos navegam entre sentimentos, desejos, expectativas e aspirações.

A produção socioantropológica contemporânea sobre casamentos interculturais tem demonstrado como essas uniões constituem um campo interessante para compreender as intersecções entre processos globais e dinâmicas locais de produção de diferença e hierarquia. Entendidos como uniões entre pessoas de origens nacionais e/ou étnico-raciais diferentes, os casamentos interculturais mobilizam não apenas duas individualidades, mas duas ou mais origens geográficas, culturas e mundos sociais que se conjugam em uma zona comum de interação perpassada por fronteiras (Lind, 2008; Silva; Malheiros, 2022; Tavares, 2025). Essas uniões, longe de representarem encontros neutros entre diferenças, inscrevem-se em hierarquias de alteridade que estruturam tanto as relações conjugais quanto a definição de papéis de gênero, posicionando distintamente o(a) imigrante ou estrangeiro(a) e os(as) locais (Medeiros, 2011).

Parte da literatura sobre o tema tem abordado tais arranjos conjugais no marco da dita nova ordem global (Appadurai, 1998). Nessa perspectiva as abordagens têm refletido sobre a relação entre mercantilização da intimidade e globalização, argumentando que a interpenetração entre práticas econômicas e relacionamentos afetivos ou sexuais adquiriu matizes particulares nas últimas décadas (Constable, 2009; Zelizer, 2011). A crescente mercantilização dos afetos intensificaria a noção de que relações íntimas, sejam físicas ou emocionalmente próximas e predominantemente vinculadas ao sexo, amor e cuidado, são, em última instância, negociáveis. Tal processo manteria relações estreitas com os fluxos migratórios de pessoas do Sul em direção ao Norte, que propiciam a oferta de mão de obra barata para serviços domésticos, de cuidado e sexuais nos países “ricos” (Baldassar, 2008; Hochschild, 2003; Piscitelli, 2007, 2009, 2016). Na esteira do fenômeno da “feminização das migrações” (Ehrenreich; Hochschild, 2002; Lisboa, 2007; Lyon, 2006), temos a mobilidade de mulheres vinculada ao mercado de serviços domésticos e de cuidados no que Sassen (2002) denomina “circuitos globais da sobrevivência”, marcados pela precariedade e fragilidade da posição social das migrantes.

Entretanto, essa perspectiva centrada na mercantilização, embora importante para mapear as cadeias transnacionais de cuidado que marcam o mundo atual, tende a conceder escassa margem de agência às mulheres de regiões classificadas como pobres na geopolítica mundial. Na produção europeia sobre casamentos “mistos”, predomina uma classificação que distingue matrimônios resultantes de relacionamentos sentimentais daqueles arranjados, de conveniência, forçados, vinculados à reunificação familiar ou de reparação da honra. Nessa taxonomia, apenas os casamentos que resultam de relacionamentos sentimentais seriam “seguros” para as mulheres, pressupondo uma separação radical entre sentimentos e interesses. Tal leitura revela-se problemática por duas razões principais: primeiro, ignora os inúmeros casos de violência doméstica em casamentos “por amor” contraídos entre iguais em países “ricos”; segundo, opera a partir de pressupostos etnocêntricos que concebem o “amor euro-americano” como parâmetro universal, classificando “outras” culturas em função de seu suposto grau de “ocidentalização” (Padilla *et al.*, 2007; Piscitelli, 2016).

Pelo menos desde Bourdieu (1980, 1999) boa ênfase tem sido dada ao lugar das estratégias, cálculos e jogos quando o assunto é casamentos, seja entre vizinhos ou pessoas distantes. Sendo assim, arranjos conjugais que extrapolam os universos percebidos como locais não só não eliminaram os “cálculos”

estratégicos que orientam as escolhas matrimoniais, mas parecem produzir rearticulações complexas entre sentimentos, interesses e conveniências que desafiam dicotomias simplificadoras (Piscitelli, 2011). Como bem argumenta Adriana Piscitelli (2011), a questão antropológica central, portanto, não reside em identificar se determinado casamento é “por amor” ou “por interesse”, mas em compreender como essas dimensões se interpenetram em contextos marcados por desigualdades de gênero, raça, classe e nacionalidade.

As análises da “política global do amor” (Padilla *et al.*, 2007) oferecem alternativas teóricas que nos soam especialmente produtivas ao escolherem o amor como lente para examinar a interação entre estruturas de ampla escala e a subjetividade, emoção e agência das pessoas. Essas perspectivas concedem crucial relevância às diferenças e desigualdades sociais em termos de raça, classe e nacionalidade através das quais circulam noções vinculadas aos sentimentos. Permitem, assim, compreender como diversos tipos de interesse e estilos de afeto se interpenetram constantemente, embaralhando noções dicotômicas e revelando reconfigurações, nos contextos migratórios, dos entrelaçamentos entre interesses, sexo e afeto existentes nos locais de origem (Piscitelli, 2011).

No quadro migratório de interação entre pessoas de origens diferentes, constrói-se o que Breger e Hill (1998) denominaram “mercado simbólico de fronteira da diferença”: uma hierarquia de aceitabilidade do “outro” baseada em definições coletivas e pessoais. O migrante, imerso no novo contexto, interpreta de forma comparada contextos migratórios conhecidos, definindo o “outro” mais próximo, mais familiarizado, mais aceite, mais desejado, flexibilizando assim suas próprias definições (Raposo; Togni, 2009). Essas hierarquias não são fixas, mas relacionais e situacionais, acionando marcadores de dominação (Venancio, 2024, p. 18) cuja prioridade se estabelece contextualmente.

Parte dessa literatura se debruça nos encontros afetivos no contexto do turismo, no qual geralmente estamos falando de turistas oriundos de países do Norte global buscando experiências de viagens em países do Sul (Piscitelli, 2009, 2011). Nesse universo de encontros entre turistas e população local, as pesquisas indicam que sexualização e racialização encontram-se conectadas, operando por meio de distinções categóricas que remetem a todo um rol de classificações do quem tem sido entendido como turismo sexual (Medeiros, 2011).

O que parece tornar esses processos particularmente complexos no contexto do turismo sexual é que as conceitualizações presentes nos procedimentos

através dos quais estrangeiros e nativos racializam e sexualizam as mulheres (e homens)⁷ locais apresentam importantes aspectos em comum. Contudo, enquanto na perspectiva dos estrangeiros essas concepções marcam genericamente as mulheres ou homens de determinada nacionalidade, os locais as acionam seletivamente, aplicando-as apenas quando as pessoas da localidade são percebidas como mantendo relações amorosas e sexuais com visitantes internacionais e a depender dos marcadores positivos ou negativos que estes carregam consigo. Essa seletividade revela como as fronteiras morais são constantemente renegociadas, estabelecendo distinções entre mulheres ou homens “respeitáveis” e aquelas(es) consideradas(os) como ultrapassando limites aceitáveis nas relações afetivas com os membros da comunidade.⁸

A análise dos casamentos interculturais também requer atenção às dinâmicas de mobilidade que os caracterizam. A “base de fixação” do casal misto pode assumir uma lógica de pêndulo entre dois pontos “fixos” conectados e posicionados nos países de origem dos cônjuges (Silva; Malheiros, 2022). As possibilidades de circulação migratória dos membros desses matrimônios são incrementadas por duplas nacionalidades, direito ao reagrupamento familiar de cônjuge e descendentes, entre outros fatores. No âmbito dos espaços sociais binacionais, as “partidas” e os “retornos” tendem a assumir maior frequência e a fundir-se, originando um continuum que desafia noções tradicionais de migração permanente ou temporária.

7 Em interessante artigo que inverte algumas questões do campo do turismo sexual, Piscitelli (2016) aborda o turismo de mulheres europeias em praias do nordeste brasileiro. Essa é uma pesquisa ainda a ser realizada no cenário do turismo cabo-verdiano dada a intensidade do fenômeno e as reflexões que dele emergem. A título de exemplo citamos notícia recente sobre a temática (Cabo..., 2025).

8 Cabe notar que a produção acadêmica sobre casamentos interculturais permanece escassa no que se refere ao “turismo afetivo”, concentrando-se predominantemente na problemática do turismo sexual (Medeiros, 2011). Essa lacuna é significativa, pois obscurece um espectro amplo de relações que, por exemplo, incluem mulheres que “namoram” exclusivamente estrangeiros, mantendo com eles relações carregadas de ambiguidade – muitas vezes duradouras, envolvendo pagamentos cujo valor não é fixo – e que delimitam cuidadosamente diferenças entre elas e as “moças de programa”. Inclui também jovens que saem exclusivamente com estrangeiros sem qualquer expectativa com relação a dinheiro ou presentes, aspirando penetrar no mundo acessível aos turistas, compartilhando passeios, restaurantes, hotéis. Finalmente, abarca mulheres com elevado nível de instrução, inclusive profissionais liberais, de diferentes faixas etárias. Esse universo heterogêneo demonstra que as “escolhas” recíprocas entre turistas e mulheres locais, atravessadas por distinções de gênero, acionam marcadores estabelecidos situacionalmente, desafiando categorizações rígidas.

Essas uniões transnacionais interferem, portanto, na reconfiguração dos princípios que, segundo a tradição antropológica de estudos sobre estratégias matrimoniais (Bourdieu, 1980), orientavam a realização de casamentos homogâmicos (entre iguais) e homocromáticos/homoétnicos (entre pessoas da mesma cor ou etnicidade) em âmbitos sociais europeus algumas décadas atrás (Desrosières, 1978). Os “cálculos” voltados para a reprodução social (que incluíam a transmissão do patrimônio, a manutenção da família na hierarquia econômica e social, a continuidade da linhagem e a reprodução da força de trabalho) operam hoje de maneiras reconfiguradas em contextos transnacionais. As dinâmicas contemporâneas não eliminaram esses princípios; antes, os complexificaram ao introduzir novas variáveis associadas a diferenças nacionais, raciais e de cidadania que se articulam com as distinções de classe e status locais.

Compreender os casamentos interculturais requer, portanto, superar tanto perspectivas que os reduzem a estratégias instrumentais quanto aquelas que os idealizam como encontros amorosos desvinculados de contextos de desigualdade. Trata-se de reconhecer que esses casamentos constituem arenas onde se negociam, de formas materialmente consequentes e emocionalmente densas, hierarquias globais de valor atribuídas a diferentes nacionalidades, raças, gêneros e classes sociais. As escolhas matrimoniais que atravessam fronteiras nacionais revelam, assim, tanto as aspirações individuais de mobilidade social e geográfica quanto as estruturas de desigualdade que limitam e orientam essas aspirações. São, simultaneamente, expressões de agência e de constrangimento, de afeto e de cálculo, de intimidade e de hierarquia – dimensões que não se excluem mutuamente, mas se constituem em contextos específicos marcados por relações de poder assimétricas. Por fim, tal como demonstraremos a seguir, tais relacionamentos têm também o potencial de rearranjar padrões locais de dinâmicas familiares e também se inserem aí as classificações de riscos e possibilidades do “viver com estrangeiros”.

Novos tempos, novos atores, novos arranjos conjugais

A partir desse panorama sobre casamentos interculturais e suas implicações para a compreensão de hierarquias globais de alteridade, voltamo-nos para os dados etnográficos produzidos a partir de Cabo Verde. As três cenas que

apresentamos exploram diferentes configurações de encontros afetivos que atravessam fronteiras nacionais e raciais, atentando particularmente para como essas uniões têm o potencial de reconfigurar dinâmicas familiares e relações de gênero estabelecidas localmente. Nelas observamos, primeiro, as relações entre mulheres cabo-verdianas e homens europeus, contexto no qual a diferença se articula através de assimetrias de classe, raça e cidadania que posicionam os europeus como agentes privilegiados no cenário do desenvolvimento turístico, produzindo tensões entre aspirações a um modelo conjugal “ocidental” e a manutenção de práticas familiares locais. Na segunda cena, voltamo-nos para uniões entre mulheres cabo-verdianas e homens da África continental, nas quais as hierarquias herdadas do passado colonial produzem formas específicas de estigmatização e resistência familiar que desafiam a ideologia da criouldade e a ética da *morabeza*. Por fim, na última cena invertemos a perspectiva ao trazer relatos de mulheres bissau-guineenses que se relacionam com homens cabo-verdianos, revelando como a posição de “estrangeira africana” mobiliza classificações raciais e de gênero que estruturam tanto as possibilidades quanto os limites dessas uniões. Em seu conjunto, as cenas que aqui trazemos evidenciam como a *morabeza* opera seletivamente, em cálculos que orientam escolhas matrimoniais e se entrelaçam com afetos e aspirações. Apontamos como as classificações sobre os outros se atualizam nas negociações íntimas do cotidiano, e como esses arranjos conjugais interculturais tensionam e reconfiguram padrões de conjugalidade, papéis de gênero e dinâmicas de parentesco que caracterizam a organização familiar cabo-verdiana.

Cena 1: mulheres cabo-verdianas e homens europeus

Para adentrar nos dados que aqui nos dispomos a analisar, convidamos o(a) leitor(a) à ilha da Boa Vista. Os dados que seguem são oriundos de pesquisa de Lobo (2014), realizada na primeira metade da década de 2000. Boa Vista foi uma das ilhas que no início do século XXI despontou como destino turístico privilegiado no arquipélago de Cabo Verde e que contava com importantes investimentos hoteleiros – amplamente incrementados e intensificados desde então. Nesse cenário destacavam-se os investidores europeus – alguns portugueses, mas sobretudo os italianos.

Se fixando na ilha como donos ou gerentes dos grandes hotéis, das locadoras de carro, de restaurantes, pousadas, lanchonetes, esse é o grupo que controlava (e ainda controla) a movimentação turística crescente e a implantação da infraestrutura necessária a esta. A posição desse grupo é muito singular dentro do contexto local e as reações negativas extrapolam a ilha, sendo compartilhadas a um nível nacional. Vemos ambiguidades, antagonismos e uma grande variabilidade na classificação desses outros que concentram em suas mãos a oferta de emprego que possibilitou um crescente desenvolvimento local e fixação de boa-vistenses na localidade.

Nesta cena, queremos nos concentrar no universo das relações conjugais interculturais e nas formas como entram em conflito com o modo local de percepção do que é família. A importância dessas relações na Boa Vista está mais no universo das interações cotidianas do que na demografia – na época da pesquisa foram identificados apenas 32 casais interculturais (aqui, casais formados por pessoas de origens nacionais distintas) ao longo do trabalho de campo. Apesar de o número ser, aparentemente, pouco expressivo, os novos arranjos familiares que surgem a partir deles têm gerado conflitos, reflexões e transformações importantes na vida dos moradores da ilha, e que aparecem aqui numa perspectiva de complementar o processo – que é sempre dinâmico – do que compreendemos constituir as dinâmicas familiares locais.

Ao traçar os contextos familiares locais em diversos trabalhos, observamos alguns padrões importantes: raramente novas unidades domésticas são criadas no início de uma relação entre homem e mulher. Num primeiro estágio, a relação é marcada pela mobilidade e por um jogo de incertezas em que as regras não são rígidas, pelo menos no que se refere ao universo masculino. O padrão geral é de que os membros do casal transitem entre as unidades domésticas de origem, permanecendo em uma e visitando a outra. Em geral, os primeiros filhos nascem com a mãe ainda na casa onde esta foi criada e avó exerce um papel fundamental na vida das crianças. O fato de ter filhos não necessariamente catalisa um desejo de estruturar uma nova casa. Quando isso acontece, é mais por um processo de amadurecimento individual ou mesmo da relação.⁹

9 Para se aprofundar no tema, conferir os trabalhos de Lobo (2014); Fortes (2015); Laurent (2018).

No que diz respeito aos relacionamentos entre locais e estrangeiros, as dinâmicas podem ser outras. Casais interculturais tendem a formalizar o casamento com mais brevidade (dentro da perspectiva local) e a morar neolocalmente. Tais arranjos conjugais parecem gerar novas dinâmicas relacionais entre o casal, entre este e a família de origem da moça e com a comunidade em geral, variando a depender de quem casa com quem.¹⁰

Para desenvolver nosso argumento, vamos apresentar a situação de uma de nossas interlocutoras de pesquisa, que bem exemplifica o potencial de crise que pode se instalar na família quando uma mulher anuncia que está namorando um vindouro. Valda¹¹ afirma ter passado por maus momentos desde que sua mãe descobriu que estava com um rapaz italiano que trabalhava como engenheiro na construção de um dos resorts da Boa Vista. Em uma de nossas conversas ela desabafou que, apesar de ser tratada como uma princesa pelo namorado, a mãe não aceitava o relacionamento.

Em suas palavras:

Minha mãe disse que não sabia que eu já estava assim, como essas “mulheres fáceis” da Boa Vista que ficam com esses *brancos*¹² sem saber quem eles são e que alguns meses depois suas mulheres aparecem e as “mulheres burras” daqui ficam chupando o dedo. Disse-me que eles só vêm para Boa Vista para se aproveitar das moças daqui, para as levarem para cama e depois jogarem fora. Ela chegou a mandar que eu escolhesse entre ele e minha família, pois se é para eu ficar com ele que eu esqueça que tenho mãe.

Se esse foi o drama inicial de Valda, que de fato enfrentou a hostilidade da mãe por alguns meses, ao acompanhar a trajetória dessa família, foi possível

10 Não vamos adentrar aqui nos casos em que homens cabo-verdianos se envolvem com mulheres de origem europeia, arranjo percebido pela família do rapaz com um potencial maior de quebra das reciprocidades locais, dada à tendência matricentral das famílias cabo-verdianas (Lobo, 2014). Da forma como entendemos, quando o casal intercultural é formado por uma mulher local e um homem estrangeiro, as relações tendem a se manter mais próximas ao padrão local e com menor risco de perda de reciprocidade entre seus membros.

11 Todos os nomes foram alterados para preservar a identidade das nossas interlocutoras.

12 Repetimos aqui a informação de que sempre que as terminologias raciais aparecerem em itálico, significa que estamos fazendo uso de categorias locais utilizadas por nossos(as) interlocutores(as), sendo próprias do contexto cabo-verdiano.

observar que o conflito inicial foi se diluindo com o tempo, e, como o relacionamento “vingou”, o dito rapaz foi sendo aceito em casa e se incorporando à família passando a ser localizado como um “bom rapaz”, apesar de uma insistente desconfiança por parte da sogra.

O caso de Valda é representativo de algumas outras histórias que Lobo (2014) acompanhou em seu período de pesquisa. Em sua maioria, após conflitos iniciais que se baseavam no diagnóstico de que a origem do rapaz era desconhecida e, portanto, não era possível mapear nem seu caráter nem suas intenções, especialmente após o casamento formalizado a sogra tendia a mudar de postura, o recebendo ora com cordialidade, ora com atenção, hospitalidade e carinho maternal.

Em uma primeira mirada, tal união traz diversos aspectos positivos à moça e sua família. Como são, em sua maioria, investidores ou administradores de hotéis, esses homens proporcionam uma qualidade de vida acima dos padrões locais às suas mulheres, seus filhos e, por extensão, ao restante da família. Para além disso, são poucos os maridos estrangeiros que impõem mudanças substanciais ao modo de se relacionar entre as famílias locais, permitindo que as crianças estejam próximas às avós, a presença da família da mulher em sua casa de origem e a continuação de um fluxo contínuo de bens e pessoas entre as unidades domésticas que compõem a família. Além disso, a filha tem mais condições de ajudar a mãe e o restante da família pelo fato de ter mais recursos e status.

Essas mulheres afirmam que o homem *branco* é muito diferente dos locais. Segundo elas, a relação tem melhor qualidade, mais respeito e tranquilidade. Sendo assim, os *brancos* propiciariam uma vida próxima a um modelo cada vez mais desejado como relação ideal na visão feminina, o modelo ocidental de família nuclear monogâmica (Fortes, 2015). As categorias valorizadas por elas para descrever tal situação são o respeito, a fidelidade e a tranquilidade, ou seja, tudo aquilo que afirmam não encontrar com os homens locais – visão que, como apontam as etnografias sobre conjugalidade em Cabo Verde, parece ser razoavelmente hegemônica entre as mulheres do país (Fortes, 2015; Lobo, 2017).

Como é de se esperar, a condição privilegiada dessas mulheres gera comentários e boatos na comunidade. Os rumores são de que elas só estão com eles por interesse em seu dinheiro e em tudo o mais que podem lhe proporcionar. Os rapazes locais queixam-se por elas serem gananciosas, preferindo os *brancos*. Para fundamentar a fama de aproveitadoras, muitas são acusadas de traírem seus maridos estrangeiros com rapazes da comunidade e isso se justificaria

pela fama que os europeus têm de serem “maus amantes na cama”, ou seja, são “considerados fracos quando o assunto é sexo”.

Tal percepção foi compartilhada por Ana, quando ela confidenciou que

fulana está com o italiano porque ele tem dinheiro e a trata muito bem, porque estrangeiro é homem bom e trata a gente com grandiosidade. Eu, se tivesse um estrangeiro, fazia o mesmo que ela faz, ia querer ele como marido e os cabo-verdianos para aproveitar, porque para curtir tem que ser com nossos homens que fazem sexo gostoso! Homem *branco* é ruim na cama. Não tem nenhuma graça!

Essas mulheres são, portanto, alvo de flertes por parte dos homens da localidade, que parecem considerá-las disponíveis para relacionamentos extraconjugais uma vez que se supõe que os *brancos* não as satisfazem sexualmente. Tais mulheres admitem que o relacionamento sexual com europeus não teria a mesma qualidade do que com os cabo-verdianos, insinuando que o desempenho sexual tem a ver com a cor das pessoas, sendo que as de pele escura seriam mais quentes que os *brancos*. Por outro lado, nenhuma daquelas com quem conversamos sobre o tema admitiam recorrer aos cabo-verdianos por se sentirem insatisfeitas, afirmavam que o sexo era diferente, mas não necessariamente ruim. Além do mais, o tipo de tratamento que recebiam compensava as eventuais dificuldades inerentes à relação sexual.

Aliás, tanto para homens quanto para mulheres envolvidos afetivamente com estrangeiros, esses relacionamentos eram caracterizados como difíceis. As diferenças culturais geram conflitos que, por vezes, culminam na separação do casal. O problema mais comum tem a ver com dificuldades de comunicação na valorização do que é importante para cada um. Mas o maior ponto de conflito é quando o casal vai para a Europa. Interlocutoras que viveram tal experiência relatam que eles “se transformam em outra pessoa” quando estão na sua terra. Valda, por exemplo, afirmou ter sofrido muito preconceito da família dele: “Eles são racistas mesmo, me achavam menor, diziam não entender meu italiano e ficavam me excluindo, rindo de mim... foi horrível. E ele, ele que me trata tão bem aqui, lá ficou frio, ficava com a família dele e me deixava de lado. Foi horrível.”

Já os europeus ouvidos durante a pesquisa se ressentem pelo fato de que suas companheiras cabo-verdianas não teriam ambição, não faziam planos e seriam acomodadas; além disso, não teriam o hábito de dialogar, de conversar

sobre os problemas do casal. Já na visão delas, os *brancos* não valorizam o toque, não se abraçam, em certa medida seriam mesquinhos (só pensariam em trabalho e em acumular dinheiro) e são fechados com relação aos sentimentos. Apesar de elencarem os problemas que caracterizariam uma relação que ultrapassa fronteiras culturais, todos os casais com quem conversamos valorizavam seus esforços para ultrapassar tais barreiras, numa busca por manter uma relação que, como diziam, “tem mais aspectos positivos que negativos”.

Privilegiando o ponto de vista das mulheres cabo-verdianas, a ambiguidade entre a busca por alcançar o modelo europeu de família e a prática que se distancia de tal modelo opera aqui de uma forma curiosa. O casamento com *brancos* é, teoricamente, uma forma eficiente de se constituir uma família ideal nos moldes europeus, ou seja, uma unidade residencial formada pelo casal e os filhos, onde homem e mulher partilham as funções da casa e o homem mantém o respeito e proximidade necessária para uma boa vida familiar. Porém, na prática, a realização desse ideal pode colocar em questão a reprodução de um sistema de conjugalidade que, apesar de ser entendido como símbolo de desestrutura (Lobo, 2014), mantém valores e práticas que são essenciais para sua reprodução, sendo a moral que orienta o comportamento feminino e a centralidade da mulher na casa importantes dimensões desse universo familiar. O desafio está em equilibrar mudanças e continuidades.

Cena 2: mulheres cabo-verdianas e homens “africanos”

No caso das relações conjugais com pessoas oriundas da “África” surgem também questões interessantes e que, mais uma vez, refletem padrões que nos remontam aos processos de conformação dessa sociedade. Trazemos aqui um caso que tivemos a oportunidade de conhecer com maior proximidade, ocorrido na Cidade da Praia, envolvendo uma mulher de origem cabo-verdiana e seu companheiro senegalês.

Aicha é comerciante em um mercado da capital de Cabo Verde. Mulher negra de pele clara,¹³ tem 42 anos e é mãe de três filhos. Aicha teve dois relacionamentos de “dentro de casa” sendo o primeiro filho de um companheiro na juventude

13 Heteroidentificação racial feita pelas pesquisadoras com base nas concepções raciais brasileiras.

e os outros dois de um relacionamento que ela define como violento e abusivo. Aicha conheceu Omar, homem negro de pele escura, muçulmano e de origem senegalesa no bairro onde mora. Omar é marceneiro e também é comerciante no mercado de Sucupira. Aicha e Omar estão juntos há cerca de seis anos, mas na ocasião da pesquisa o relacionamento estava no início e Aicha tinha muitas dúvidas sobre o rapaz. Aicha dizia que gostava dele, pois era muito carinhoso, a tratava como uma rainha. Ela mencionava não estar acostumada com esse tipo de tratamento, pois com os companheiros cabo-verdianos anteriores as relações eram marcadas por muitas tensões, conflitos e sofrimento.

Nas palavras dela:

O homem cabo-verdiano é bruto, não sabe demonstrar carinho. E ainda tem a questão de que no caso de meus dois pais de filho, nenhum deles conseguia estar com uma mulher só... então era sempre muita confusão, eu sofri muito. No caso desse último, eu cheguei a sofrer violência mesmo, envolvendo até a polícia. Com Omar não é assim, acho que por causa da religião dele, da cultura dele, né? Ele é calmo, sossegado, não tem outras mulheres e trata bem a mim e meus filhos, inclusive com dinheiro, é diferente, ele me dá apoio... não usa o dinheiro em bebida.

Nossa conversa evoluiu para as diferenças na sexualidade. Quando entramos nesse assunto ela suspirou e disse que os homens cabo-verdianos eram brutos, mas que no sexo isso era algo bom, porque envolveria a mulher, faria a mulher sentir vontade. Portanto, essa brutalidade, essa falta de romantismo na cama se traduziriam em uma prática sexual “com pegada”. Mas foi nisso que Omar a surpreendeu: “Dá primeira vez que fizemos sexo, foi uma surpresa [risos], porque ele é assim como você está vendo, calmo, fala pouco, não bebe *grogue* [aguardente]... mas você não pode imaginar esse homem na cama, ele se transforma... quando suas mãos me pegaram com força... eu até assustei... e foi tão bom que eu até perdi o ar...”, disse Aicha, sorrindo com um pouco de vergonha e alguma cumplicidade.

Mas se no universo da intimidade do casal não parece restar dúvidas a Aicha da qualidade dessa relação, ela pondera que a família dela não aceita Omar totalmente. Ela justifica essa resistência ao rapaz afirmando que, “apesar do sofrimento com os homens cabo-verdianos, é importante saber ‘de onde a

pessoa veio', conhecer as origens, a família, falar a mesma língua e ter a mesma cultura". E aí a figura de Omar representa desconfiança. Em suas palavras,

você sabe, ele é *mandjaku*,¹⁴ né? Então, minha mãe acha que ele não é o suficiente para mim, ela diz que a gente não sabe de onde essa gente veio... quem é a família... além do que eles teriam algumas maneiras de ser que são atrasadas, por exemplo, comer na mesma vasilha, comer com as mãos. Então, minha mãe e outras pessoas também ficam me falando que agora eu fui me arranjar com um *mandjaku*, que é para eu tomar cuidado. Meu *pai de filho*¹⁵ já até ameaçou a tirar os meninos de mim por causa disso, imagina só, ele que não deu nunca nada para os filhos, agora diz que não quer seus filhos sendo criados por *mandjaku*.

Há ainda um último fator que faz com que Aicha tenha receios, a questão religiosa.

Ele é muçulmano e diz que eu devo me converter para a religião dele para a família dele me aceitar... e aí eu não tenho problemas com isso, sou católica, mas assim, católica sem ir muito à igreja. Mas o meu problema é que tem que mudar o jeito de me vestir, eu não vou mais poder tomar minha cerveja, vou ter que estudar aí essas coisas que ele me ensina e que são da fé dele... e eu não tenho problema não, mas eu tenho medo de ter que mudar muito... então é difícil, eu gosto dele, pela primeira vez tenho um homem que me apoia, mas aí tem tudo isso, que pesa, né? Porque as pessoas me olham de um jeito assim, "ah, coitada, agora está com um *mandjaku*".

O caso de Aicha nos traz um exemplo das possíveis tensões que atravessam os casamentos entre mulheres cabo-verdianas e homens da África continental. Por um lado, Omar oferece o que ela considera ser uma relação de qualidade superior

14 *Mandjaku* é uma categoria racializante utilizada para designar "todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm de África" (Rocha, 2009). Ela estigmatiza os imigrantes da África Ocidental Continental como menos civilizados, atuando como uma forma de colocá-los na base da hierarquia racial cabo-verdiana (Venancio, 2024).

15 "Mãe de filho" e "pai de filho" são termos utilizados para se referir aquele ou àquela com quem se teve um filho. Além disso, quando o casal mantém uma relação conjugal, esse é o termo que se usa para se referir ao companheiro ou companheira, "meu pai de filho" ou "minha mãe de filho".

àquelas vividas com seus companheiros cabo-verdianos anteriores: respeito, fidelidade, apoio material e emocional, além de surpreendê-la positivamente na esfera da sexualidade. Por outro lado, sua escolha por esse homem a posiciona em um campo minado de estigmatização social e resistência familiar. A classificação de Omar como *mandjaku* mobiliza um conjunto de suspeitas que vão desde a impossibilidade de conhecer suas “origens” até a atribuição de práticas consideradas “atrasadas”. Diferentemente das mulheres envolvidas com europeus que vimos na primeira cena, que enfrentam acusações de serem “interesseiras”, mas cujas uniões podem eventualmente ser legitimadas pela família, Aicha experimenta uma rejeição mais profunda e persistente, ancorada em um racismo que estrutura as hierarquias de alteridade em Cabo Verde. Sua relação com Omar desafia as normas de endogamia nacional tanto quanto as relações de cabo-verdianas com europeus, mas nesse caso vai além, uma vez que escancara as práticas cotidianas de distanciamento e hierarquização em relação aos africanos do continente. O peso do olhar social sobre ela revela como essas uniões são lidas não como expressão de agência ou busca por uma vida conjugal melhor, mas como rebaixamento social da mulher cabo-verdiana que “se arranjou com um *mandjaku*”. A exigência de conversão religiosa adiciona outra camada de complexidade, demandando de Aicha transformações identitárias significativas que tensionam sua autonomia individual com as expectativas de aceitação familiar – tanto a sua quanto a dele. De formas distintas, as duas cenas expõem os potenciais de reconfigurações de dinâmicas de gênero e de relações familiares nesse mosaico classificatório de hierarquias raciais que adentram a intimidade e operam seletivamente na aplicação da *morabeza* cabo-verdiana.

Cena 3: mulheres bissau-guineenses e homens cabo-verdianos

Os grandes mercados, como o Sucupira, são um espaço por excelência da presença e reprodução econômica não só de mulheres cabo-verdianas, como também das oriundas de outros países de outros países da África Ocidental. Em meados de 2022, circulávamos entre as bancas do Sucupira, quando um movimento de mulheres bissau-guineenses era perceptível no salão de beleza de Matilde, momento ideal para tecer novas redes e compreender melhor sobre as experiências daquelas mulheres em Praia. Sempre que perguntadas sobre o estado civil, a resposta dada por mulheres bissau-guineenses era a mesma: moro com o meu

marido, que é guineense, levando a uma tréplica: “As mulheres guineenses não se casam com cabo-verdianos?” Em meio a risadas, as mulheres presentes falaram que não havia problema, que haveria vários casais com essa conformação, embora tenham levado um bom tempo para lembrar do nome de uma única conhecida que se relacionava com um homem cabo-verdiano.

Nesse sentido, Nanhara, outra mulher bissau-guineense que tinha um restaurante no Sucupira, disse, ao ser questionada sobre o porquê de as mulheres do continente não quererem se relacionar com homens cabo-verdianos, que “homi cabo-verdiano ka ta respeita mudjer. Els ta krê estrangeira pa xuxa ma nhos” (o homem cabo-verdiano não respeita as mulheres. Eles querem as estrangeiras [africanas negras] só para **brincar** conosco). Por isso, mesmo já vivendo na Cidade da Praia há cerca de uma década, ela fez questão de que o seu segundo companheiro e pai dos seus dois filhos mais novos também fosse da Guiné-Bissau como ela.¹⁶

No entanto, quem melhor elaborou a questão foi Djimba, artista bissau-guineense que reside desde a primeira infância em Cabo Verde. Em uma live promovida por uma famosa conta no Instagram gerida por mulheres cabo-verdianas e que funciona como um canal de discussões sobre questões da sociedade cabo-verdiana,¹⁷ a artista argumentou que, sendo ela uma mulher que nasceu na Guiné-Bissau, filha de pais bissau-guineenses, as pessoas em Cabo Verde sempre fazem questão de lembrá-la de que ela é preta, mas que na Guiné ela não sentia isso. De acordo com a experiência dela no país-insular, a “preta [é tratada] como um ser inferior”, sendo sempre eleita a menina mais feia da sala de aula. Esse cenário só teria mudado para ela a partir do momento em que se tornou famosa e, sendo o Mindelo, cidade onde ela vive, uma localidade com baixa densidade populacional, todo mundo a conheceria, assim, ninguém mais diria que ela é preta – ou melhor, a acusaria de ser preta.

16 Outra explicação para a evitação das mulheres bissau-guineenses em face dos homens cabo-verdianos foi dada por Gabriel, filho adolescente de uma importante figura da comunidade bissau-guineense em Praia. De acordo com o rapaz, as mulheres bissau-guineenses não gostam de se relacionar com os homens cabo-verdianos porque eles não fazem a circuncisão (ou como se diz na Guiné-Bissau, o *fanadu*), o que seria considerado anti-higiênico por elas.

17 As redes sociais têm se tornado um espaço central para as discussões sobre temas sensíveis, como raça, gênero, política e transformações sociais outras, para cabo-verdianos no país e na diáspora a partir da produção de uma “tri-presença” (Vidal, 2025).

A ela, sempre era direcionada a noção de que “bô é bonita, mas é preta” (você é bonita, mas é preta). Ou seja, ela ocupava, assim, um lugar de interdição no mercado dos afetos, nunca se sentindo em pé de igualdade com “as meninas mais clarinhas”, que teriam “vantagens” e “privilégios”, como foi apontado na discussão. Nas investigações das ciências sociais sobre o país-arquipélago, a discussão sobre a economia dos afetos a partir da raça aparece de forma tímida aqui e ali, embora, no cotidiano, ela emergja e seja sentida constantemente, como salienta a fala de Djimba.

Por conta das reverberações da live nas redes sociais, entramos em contato com Djimba para conversarmos mais sobre a questão de forma privada. Djimba nasceu em Bissau no início dos anos 1990, tendo seguido para Cabo Verde com a sua mãe, irmã e avó quando ela tinha apenas 5 anos de idade. Quando chegaram à Cidade da Praia, as três foram morar com uma tia, já que sua mãe tinha poucos recursos e precisava se desenrascar para sustentar todas elas.

Mais do que a trajetória de fluxos tecida por Djimba e sua família, o que nos interessa, aqui, é compreender os lugares ocupados por ela no mercado dos afetos, cuja interpretação que ela faz está ligada com as cenas que via sua mãe viver. Assim, quando perguntada sobre como ela enxergava o lugar das mulheres negras da África continental, especialmente as bissau-guineenses, na seara dos relacionamentos afetivo-sexuais em Cabo Verde, Djimba foi categórica ao afirmar que essa é “uma parte bem complicadinha para as pretas”.

Imediatamente, Djimba fez alusão a uma categoria muito presente nas discussões brasileiras sobre as experiências em relacionamentos de mulheres negras no país, indicando que as *pretas* em Cabo Verde seriam alvo da “solidão da mulher negra”¹⁸ – as exatas palavras usadas por ela. Esse fenômeno, para ela, estaria além da exclusão desse grupo da economia dos afetos românticos,

18 Ao sistematizar os estereótipos direcionados às mulheres negras, Ana Claudia Pacheco (2013, p. 13) afirma que “tais representações sociais sobre as mulheres negras, no cenário baiano e brasileiro, ordenam as vidas e a afetividade desses sujeitos”, configurando as suas vivências afetivo-sexuais (Pereira, 2019, p. 274). Mesmo que a solidão seja um produto da modernidade, como aborda um conjunto de autores recuperados por Pacheco (2013), a intersecção entre negritude e gênero produzirá uma categoria de solidão muito específica para mulheres negras – ou *pretas* –, que as acompanhará em (quase) todas as esferas da sua vida social. E sendo essa uma questão presente em suas vidas, é possível compreender o valor dado ao “ser casada” pelas nossas interlocutoras, mesmo que o cônjuge não cumpra com as funções esperadas não apenas economicamente, como também afetivamente.

começando ainda na infância, quando seria vetado (ainda que forma não explícita) às meninas *pretas* serem rainhas das festividades de Carnaval, cantarem ou assumirem quaisquer outras atividades de destaque nos âmbitos cultural e escolar. A literatura sobre afetos de mulheres negras, como a tese de Bruna Pereira (2019), é objetiva ao apontar como os espaços de socialização, especialmente as instituições totais como as escolas, são centrais para inculcar nas meninas *pretas* o lugar de rejeição que é destinado a elas.

Para a bissau-guineense, o tópico da “solidão da mulher negra” seria um não dito na sociedade cabo-verdiana, embora ela sentisse que a sua existência era inegável. Para exemplificar a sua fala, Djimba citou o fato de que os homens com quem sua mãe se relacionava afetivo-sexualmente apareciam, mas logo sumiam do cenário. Por essas razões, Djimba teria se acostumado desde a infância com essa solidão, uma vez que sempre era colocada na posição de *amiga preta* das meninas da sua idade, pois a ela sempre cabia o papel de cupido da sua melhor amiga, que era uma *badia*¹⁹ *branca*, junto aos rapazes.

Em complementariedade a esse cenário, Djimba percebia que ela era um alvo constante de comentários violentos, especialmente sobre o formato do seu nariz. Todo esse processo de exclusão e subalternização a ela direcionado atuou de forma a minar a sua autoestima, fazendo com que sempre desconfiasse quando algum rapaz dizia estar encantado por ela. Ainda, na maior parte das vezes em que se envolvia com rapazes, eles só estavam a fim de ter relações sexuais com ela, nunca a elevavam ao posto de namorada – mesmo padrão de comportamento que ela via ser dirigido à sua mãe ao longo de grande parte da sua vida.

Ao ser questionada se acreditava que esse perfil de conduta que ela descrevia tinha relação com algum grau de hipersexualização das mulheres negras africanas advindas do continente, Djimba assentiu com a cabeça e apontou que esse processo – que é uma antiga ferramenta colonial de produção da desumanização de indivíduos negros – tenderia a enfocar os seios e a bunda, elemento também central na estereotipação da *mulata* no cenário brasileiro (Gonzalez, 2020). Ainda, esse fenômeno ocorre por meio da construção do estereótipo – ou

19 Termo utilizado para se referir às pessoas nascidas na ilha de Santiago. Para além do gentílico, este pode ser usado de forma racialmente orientada para indicar aqueles que seriam mais “pretos”/“africanos” na hierarquia racial do país, como aponta Fernandes (2002, p. 90).

imagem de controle, como aponta Collins (2019) –, de que as mulheres bissau-guineenses seriam sexualmente mais libidinosas, ou seja, “fogosas” e “ótimas de cama”.

Por isso, haveria, de acordo com a bissau-guineense, a ideia de que todo homem cabo-verdiano deveria experimentar ter sexo com elas, mas, por sua vez, a relação deveria se restringir à prática sexual. Infelizmente, essa narrativa violenta que tende a colocar mulheres – e também homens! – negros nesse espaço de “natureza” da sexualidade é uma das retóricas coloniais mais difundidas pelo mundo para promoção de desumanização de pessoas não brancas (Fanon, 2008, p. 146-147). Ainda, complexificando as relações raciais que decorrem no país, noções como as supracitadas também são atribuídas à população cabo-verdiana por turistas brancas(os) que aportam no país ou até mesmo pelos próprios cabo-verdianos, como visto nas cenas anteriores.²⁰

Para não sucumbir psicologicamente aos danos que esse processo de violência racial e de gênero produz, Djimba iniciou uma busca por caminhos de construção da sua autoestima, a fim de reconhecer o seu próprio valor apesar da forma como as pessoas insistiam em tratá-la. Ou, como aponta Patricia Hill Collins (2019), um esforço de autodenominação e auto inscrição do self. Lidar com essas questões era muito difícil porque ela não conseguia enxergar beleza em si mesma, chegando a fazer exercícios faciais que prometiam reduzir a espessura dos lábios.

No período em que iniciou sua jornada por autodeterminação e tentativa de contornar as violências produzidas pelo fato de ser mulher, Djimba costumava se queixar com Rafael, que na época era o seu então melhor amigo e que veio a se tornar seu companheiro, sobre os homens com quem ela se envolvia e não lhe tinham dado um tratamento que ela considerasse adequado. Em contrapartida, Rafael sempre enfatizava que ela era uma mulher incrível e não deveria passar por aquelas situações. Com o tempo, Djimba acabou por descobrir no seu melhor amigo o amor da sua vida, como ela fez questão de dizer, com quem teve dois filhos.

20 Essa ideia também marcou o colonialismo português até o seu declínio, como mostra o trecho do antropólogo Antônio Mendes Corrêa (1943, p. 319): “E, no entanto, a sensualidade é vulgar, o impulso sexual é forte em Cabo-Verde, como se verifica na frequência, já registrada, de raptos e atentados ao pudor, na lubricidade de algumas dansas, como o tórno e as coladeiras, no predomínio absoluto de motivos eróticos no cancionero, e até nas intrigas da vida social.”

Além de Djimba, gostaríamos também de apresentar brevemente a história de Eva, uma moça de 20 anos (na altura da pesquisa) e que teve um breve relacionamento com um colega do Liceu (equivalente ao ensino médio no Brasil), com quem teve uma filha. Ao ser questionada sobre a sua relação com ele, um rapaz que teria tido mais filho com outra *mãe de filho* assim que eles romperam, Eva esboçou uma face de raiva e disse que ele “ajuda”, mas “tudo sou eu que tenho que correr atrás, ou minha mãe ou sua mãe, mas ele não [...] porque para os cabo-verdianos, a paternidade não é pra eles”. Apesar da sua ausência, Eva afirmou ter sorte porque “a sua mãe [do seu *pai de filho*] sempre ajuda a minha filha, sua mãe gosta dela, sua avó também gosta bastante dela, ela tem família nos Estados Unidos e manda roupa pra minha filha”. Em sua explanação, a jovem fez questão de enfatizar que nunca sofreu discriminação por parte da avó de sua filha por ser bissau-guineense.

Ao enfrentar a maternidade sem o apoio do *pai de filho*, ainda que contasse com a ajuda das mulheres da família dele, era em sua filha que Eva buscava forças para seguir em frente. Assim, buscando forças em sua filha, Eva terminou os estudos e ingressou na licenciatura em estudos franceses, a qual ela precisou parar temporariamente no final de 2022 por não ter recursos para custear as propinas (mensalidades), retomando o curso no ano seguinte e se formando em 2025.

Entrelaçando histórias conjugais de mulheres

Os cenários etnográficos das três cenas apresentadas nos colocam em diálogo com o universo dos casamentos interculturais e inter-raciais, também denominados por sociólogos da família como casamentos mistos, aqueles que envolvem mais de uma nacionalidade ou origem cultural entre os cônjuges (Breger; Hill, 1998; Rodríguez-García, 2006). Como já apontado anteriormente, esse é um campo diverso e marcado por um vocabulário que pontua diferenças de hierarquias e as dificuldades no gerenciamento íntimo de diversidades. Os exemplos trazidos aqui nos apresentam um interessante rol de arranjos que interseccionam marcadores de nacionalidade, matriz religiosa, raça, classe, gênero, padrões culturais que tais casais devem manejar e que têm o potencial de bagunçar as preconceções sobre hierarquias entre tais casais.

O que queremos chamar a atenção é que, a depender do arranjo que opera nesses casais aqui analisados, temos jogos de poder e de status que podem contrabalancear hierarquias de gênero, raça, classe e origens nacionais que são atravessadas pela condição de outro, de estrangeiro de um dos membros do casal. Para compreender o caminho analítico que propomos, gostaríamos de relembrar dois conceitos da sociologia clássica.

O primeiro é a forma como Georg Simmel (1983) define o estrangeiro: é um sujeito-síntese, uma configuração entre familiaridade e estranhamento, emoção/afetividade e indiferença, engajamento e liberdade, suspeição e perigo; é um recém-chegado e que terá de definir sua situação/localização e representação no mundo; alguém que tem grande tendência de permanecer nas margens, uma vez que seu mundo natural é outro e a sociedade de acolhimento não consegue lhe assegurar inclusão, mas que atrai e está no centro das atenções.

Marcado pela proximidade distante que sua presença impõe, quando trazido para dentro de casa, o âmbito do doméstico, esse outro carrega a potencialidade de borrar padrões relacionais, emprestar status, reposicionar a si e os demais sujeitos envolvidos na relação. Contudo, há de se complexificar o “estrangeiro” em Cabo Verde: em uma sociedade crioula que se apresenta como fruto da “mistura” (violenta e hierárquica) entre europeus e africanos, os estrangeiros que aportam no país não são tão “estranhos” ao cotidiano. Eles são, como aponta Schack (1979, p. 15), figuras que não são nem alienígenas nem cidadãs plenas. São aqueles que figuram no imaginário do país desde a conformação de Cabo Verde como tal, mas que não representam a “mistura” e o familiar que a criouldade promoveria. Por essa razão, sua presença no seio do doméstico é marcada por tensões.

Isso nos leva ao segundo universo de conceitos sobre os casamentos. É Bourdieu (1999) quem vai nos falar do casamento como um campo de jogo. Nesse sentido cada casamento implica um risco, e o sucesso nesse jogo depende da habilidade de quem joga. E quem joga? Para o autor, o “verdadeiro sujeito” é a “casa”, o que faz sentido quando se quer enfatizar o caráter englobante desta. Mas existe sempre um mediador, aquele herdeiro que vai colocar as casas em relação no sentido de fazer a melhor jogada para a sua *maison*. Portanto, se todo casamento é um lance de jogo, ele também depende da “mão de cartas” que os jogadores têm à disposição. A “boa mão” ou a “má mão” vai depender de fatores diversos que irão compor o contexto. O que se busca são boas alianças que sejam

ligeiramente hipergâmicas, mas não altamente hipergâmicas a tal ponto que o equilíbrio de forças esteja ameaçado. Casar-se hipogamicamente, em um primeiro olhar, é percebido como uma má jogada, mas pode implicar outros jogos de status e poder que são vantajosos. O que se deve evitar são as más alianças que levariam a desonra do sujeito e da família.

Portanto, existe não apenas aliança, mas boas e más alianças; não apenas estrutura, mas também sujeitos capazes, em maior ou menor grau, de jogar com a necessária sutileza (num contexto social, a aldeia, onde não existem segredos); e existem mãos de carta que não são sempre as mesmas. No campo das práticas matrimoniais é preciso, pois, desenvolver estratégias.

Se esse é o jogo do casamento de maneira geral, quando este envolve a figura do estrangeiro o jogo parece ficar ainda mais arriscado, mas com um potencial interessante do manejo das estruturas a depender de quem casa, quando casa e em que condições. Trazendo essa discussão para os contextos das uniões conjugais em cenários cabo-verdianos aqui descritos, surgem-nos reflexões interessantes no que concerne aos marcadores de gênero e raça mais especificamente.

Os casos que trouxemos aqui envolvem tanto mulheres cabo-verdianas e homens estrangeiros (seja de nacionalidade, seja de matriz religiosa-cultural) quanto a conformação contrária.²¹ Escolhemos tal recorte porque, a partir das mulheres, podemos observar a repetição de uma estrutura de controle e moralidades sobre os corpos e os comportamentos femininos na sociedade cabo-verdiana que faz com que suas escolhas e possibilidades matrimoniais, seus lances de casamento, sejam um *affair* de família. No caso das cabo-verdianas, essa jogada parece ser mais arriscada para o universo familiar, uma vez que a mulher figura como peça central nos processos de reprodução social. No caso das bissau-guineenses, temos duas tensões: a de que elas podem ser vistas apenas como alguém para “brincar” e a da forma como elas e seus filhos podem ser inseridos na família dos companheiros.

Sendo assim, analisemos os casos por partes. Quando mulheres cabo-verdianas se unem conjugalmente com estrangeiros, elas os trazem para “dentro

21 Focalizar nas mulheres foi o recorte escolhido para este artigo. Todavia, salientamos que, em especial no caso de casamentos com pessoas de origem europeia, Andréa Lobo tem dados sobre homens cabo-verdianos que se casam com mulheres europeias, enquanto Vinícius Venancio possui dados que versam sobre homens bissau-guineenses que se casaram com mulheres cabo-verdianas.

de casa” efetivamente. Observemos que nas duas primeiras cenas apresentadas, a mãe da noiva é quem vocaliza descontentamentos, aceitação ou não aceitação de forma mais direta. Para o caso dos *brancos* a aceitação parece vir com a confirmação de que seu interesse pela filha era “sério”, ou seja, com o casamento. Já no caso de homens oriundos da costa africana, apesar de chegarem a ser “aceitos” pela família dela, as ressalvas à sua origem parecem ser permanentes.

O que parece se reproduzir é um tipo de violência racial, denominado por José Carlos Gomes dos Anjos e Eufémia Rocha (2022) de antinegritude – em que as qualidades da pessoa – ser honesto, trabalhador, bom pai – a “embranquecem”, ou seja, colocam aquele sujeito em condição de excepcionalidade em face de seu grupo. Em outras palavras, o que acontece é que outros marcadores sociais são salientados de forma a reduzir a negatividade da fusão entre raça e estrangeiria. Ou seja, ser de pele muito escura e africano do continente continua sendo uma marca negativa e de baixo status – como no caso das mulheres bissau-guineenses –, mas esse indivíduo em particular compensa tais traços negativos, por sua conduta adequada, minimizando o demérito que a raça produz em seus corpos.

Isso foi, justamente, o que ocorreu com Eva e Djimba. Enquanto para a primeira o fato de manter a sua criança na rede de cuidados da família cabo-verdiana – um elemento central para a conformação da família e encerramento do ciclo da maternidade (Lobo, 2010) –, assim como por ter vivido quase que toda a sua vida no país e ter alto grau de escolaridade, conformam pontos positivos que suavizam a carga negativa que ser africana do continente e *preta* poderiam carregar. Por sua vez, com Djimba o elemento equalizador da balança parece ser o fato de que ela é uma artista conhecida e respeitada no país.

Voltando aos dois primeiros casos, o que estaria no horizonte dessas moças em suas escolhas de afetos conjugais com homens que não são cabo-verdianos? Essa é uma parte da conversa que elas consideravam importante ao falar dessas relações, o fator comparação é para elas um forte argumento. Partindo da máxima compartilhada por todas elas – incluindo as bissau-guineenses – de que o “homem cabo-verdiano não presta”, elas parecem encontrar nessas relações a possibilidade de um padrão de afeto considerado ideal, por exemplo, no modelo europeu romantizado, ou seja, um homem que seja mais afetuoso, menos mulherengo, que assume um papel de provedor, que não seja tão machista (para o caso dos *brancos*).

Já para os relacionamentos com parceiros da costa ocidental africana, em especial no caso dos muçulmanos, o contraponto também opera no que concerne à fidelidade, ao não consumo de álcool. A escolha por se relacionar com homens estrangeiros de outros países africanos não é exclusiva do cenário cabo-verdiano. Em sua investigação junto a mulheres sul-africanas que se relacionavam com homens de outros países africanos, Brady G'Sell (2023, p. 170) encontrou uma moça sul-africana que no início da sua relação com um rapaz do Burundi foi aconselhada por um de seus amigos a não levar o relacionamento adiante, pois ela não deveria “se relacionar com homens não confiáveis, como ‘estrangeiros da África’”, postura similar às práticas de antinegitude presentes em Cabo Verde, como aponta Tavares (2019). Todavia, assim como Aicha, a jovem teria optado por seguir com o seu relacionamento com o rapaz burundês por ele não ser como “os homens sul-africanos”.

O que parte da discussão analítica sobre as escolhas conjugais por vezes omite é como sentimentos, racionalidades e afetos se interpenetram de formas complexas em contextos marcados por desigualdades múltiplas. Nossas interlocutoras articulam vocabulários afetivos diversos que não necessariamente correspondem ao modelo de “amor romântico” euro-americano, mas que nem por isso são menores no afeto envolvido. Quando Aicha afirma que Omar “é calmo, sossegado, não tem outras mulheres e trata bem a mim e meus filhos”, ou quando Valda diz ser tratada “como uma princesa”, elas estão descrevendo o que consideram relações de qualidade, permeadas por afetos ancorados em dimensões cotidianas e ordinárias da vida conjugal. Veena Das (2007, 2008) nos oferece ferramentas analíticas valiosas para compreender como o amor não existe apenas nos momentos extraordinários ou nas grandes declarações, mas se ancora precisamente no ordinário, no dia a dia das práticas de cuidado, respeito e apoio mútuo. O amor, nessa perspectiva, não é um sentimento idealizado que paira acima das relações materiais e dos cálculos cotidianos, mas algo que se constrói e se manifesta através deles. Assim, quando essas mulheres falam de “respeito”, “apoio”, “ser bem tratada”, “não sofrer violência”, estão articulando uma compreensão situada do que constitui uma boa relação – uma relação na qual o afeto se expressa através da presença constante, do cuidado material, da fidelidade, da inclusão dos filhos. Longe de representar uma “racionalização” que contaminaria o amor “puro”, se é que isso existe, essas dimensões materiais e cotidianas são precisamente onde o amor se ancora e se torna vivível. As

trajetórias apresentadas revelam, portanto, que amor, cálculo, desejo e interesse não são domínios separados, mas dimensões que se constituem mutuamente nas negociações complexas através das quais essas mulheres buscam construir vidas conjugais que lhes ofereçam não apenas segurança material, mas também reconhecimento, dignidade, afeto e bem-estar emocional.

Há de se pontuar, ainda, que essas escolhas afetivas não ocorrem sem riscos. A jogada pode ser mal calculada e a mulher se vê enredada em contextos religiosos e culturais que não domina, sendo vítima de violências múltiplas, inclusive raciais. Se as tensões da vida muçulmana podem ser um fardo para as mulheres cristãs cabo-verdianas (Tavares, 2019, 2025), a situação também poder ser complexa para aquelas que se casam com europeus, que, como disse Valda, com o tempo podem se revelar racistas e violentos. Interessante notar que os riscos aumentam quando essas mulheres se movem para o lugar desse outro, ou seja, quando se distanciam de seus contextos familiares e mergulham nas relações familiares dele, como no caso de Valda, em que os problemas começaram quando o casal foi viver na Itália, ou seja, no território dele e longe das redes familiares dela.²²

Outro fator manejado por elas de forma racialmente orientada que é bastante relevante é a questão da sexualidade. No caso das mulheres cabo-verdianas, mais uma vez elas trabalham a partir de uma lógica comparativa com os homens locais, parecendo operar uma gradação na qual o cabo-verdiano estaria em uma posição intermediária entre europeus e africanos do continente. Nesse cenário, temos dois caminhos de análise viáveis. O primeiro deles é retomar como as noções das performances sexuais estão profundamente atreladas às hierarquias raciais, que historicamente colocaram homens e mulheres negros e africanos como mais próximos ao âmbito da natureza e, por isso, da “animalidade”, o que faria com que eles fossem mais “instintivos” nas práticas sexuais (Fanon, 2008, p. 146-147).

22 O caso de Valda ecoou, para nós, os cenários analisados por Lia Vainer Schucman entre famílias interracialis na cidade brasileira de São Paulo. Ao trabalhar com o conceito psicanalítico de negação, a autora propôs, a partir do caso brasileiro, que “é possível: [...] 3) casar com negros; e, ao mesmo tempo; 4) ser racista” (Schucman, 2023, p. 110), ou seja, o racismo antinegro não impede a constituição de relações afetivas com negros. E é justamente o ato de lidar com o outro – branco ou preto – e seus familiares na intimidade que parece promover um rompimento com a cegueira racial (Schucman, 2023, p. 93) que marca as relações raciais no país.

Essa questão perpassa todas as cenas apresentadas. Na primeira, mulheres cabo-verdianas são acusadas de recorrer a relações extraconjugais com homens cabo-verdianos porque os homens *brancos* não seriam tão sexualmente potentes quanto os seus contrerrâneos; na segunda, as mulheres cabo-verdianas se surpreendem que homens senegaleses também podem apresentar “vigor” sexual, apesar da calma cotidiana; e por último as mulheres bissau-guineenses tornam-se alvo da expectativa sexual de homens cabo-verdianos.

Levando o que nossas interlocutoras falaram a sério, podemos pensar o cenário à luz de Lélia Gonzalez (2020), precursora do que hoje conhecemos como interseccionalidade. Como a autora observa, o desejo fetichizador coloca mulheres (e homens!) negras em um lugar de maior performance sexual. Nas cenas apresentadas, quanto mais próximo à africanidade, maior seria a expectativa para uma alta performance, enquanto o inverso ocorreria conforme se aproximasse da europeidade.

Mesmo que em contextos raciais diferentes, dado que a raça, como aponta Stuart Hall (1995), é um significante flutuante, é possível aproximar ambos os cenários, uma vez que, unindo as histórias, percebe-se esse lugar ambíguo da sexualidade, que é ao mesmo tempo espúrio, de libidinosidade e de desejo. Vemos a antinegitude implantada pela modernidade agir pela sua dupla face: a negrofília e a negrofobia (Anjos; Rocha, 2022). Ou seja, ao mesmo tempo que homens *brancos* são preferidos (desde que provem que querem compromisso sério) e homens cabo-verdianos e mulheres e homens *pretos* são preteridos no conjunto de possibilidades do mercado matrimonial e afetivo dos homens, a negrofobia, a elas é direcionada a fetichização dos seus corpos, a partir da ideia de que elas promoveriam prazeres sexuais únicos. Embora pareçam pertencentes a dois polos radicalmente distintos da antinegitude, são, na verdade, complementares.

Assim, as hipersexualizações que estão em jogo parecem reproduzir a antinegitude inculcada na formação social cabo-verdiana que atinge os homens, a partir da ideia de que eles seriam mais vigorosos o que, implicitamente, passa pelo estereótipo do falo grande, assim como atinge as mulheres, no caso, as mulheres “fáceis” da Boa Vista e as bissau-guineenses em Santiago. Todavia, ao contrário do que acontece com os homens originários da África continental, estas últimas não entrariam no mercado matrimonial com a mesma facilidade que seus pares homens – ainda que, sobre ambos, recairia o estigma de que eles poderiam transmitir alguma doença, especialmente as sexualmente transmissíveis.

Por outro lado, ousamos também pensar esse cenário por uma via pouco refletida nos estudos sobre casamentos mistos: o de como as atividades sexuais são, sobretudo, técnicas do corpo socialmente aprendidas. Como aponta Mauss (2003, p. 401), “toda técnica propriamente dita tem sua forma. Mas o mesmo vale para toda atitude do corpo. Cada sociedade tem os seus hábitos próprios.” Dessa forma, assim como o falar, o comer, o andar e outras atividades que realizamos diariamente em nossas vidas, é importante ter em mente que a forma como as relações sexuais são realizadas, o que é considerado um bom e um mau parceiro, também é socialmente compartilhado.

Sexo também é um ato cultural – ainda que não estático no tempo e no espaço. Por isso, assim como enfrentamos dificuldades de nos adaptar em novos lugares e em novas culturas, é igualmente difícil alterar os “scripts sexuais”, ou seja, a forma como se portar e como se espera que a(o) parceira(o) se porte. Nesse sentido, Jennifer Hirsch (2003) produziu um primoroso trabalho sobre reconfigurações familiares de imigrantes mexicanos nos Estados Unidos, no qual ela enfoca, de forma profundamente cuidadosa, a fluidez da construção cultural da sexualidade. Em sua investigação, Hirsch aponta como o projeto migratório produz uma miríade de compreensões da sexualidade marital, que fluem entre o que se espera na sociedade de origem e o que é esperado na sociedade de acolhimento, sendo tensionadas questões como prazer e dever.

Ao fim e ao cabo, o que temos no caso de Hirsch e, sobretudo, nas cenas aqui apresentadas, é um processo árduo de negociação da intimidade (Zelizer, 2011), no qual novas formas de construção do amor, desejo e modos de se relacionar são produzidos pelas nossas interlocutoras (Illouz, 2007; Ménard, 2025). Igualmente, são reconfiguradas as formas de *fazer família* (Lobo, 2020), como no caso de Eva, que a partir da sua filha se integra ao modelo de cuidados de crianças hegemônico em Cabo Verde. Nessa “guerra dos sexos” que é a economias dos afetos, nada é tão simples e direto como pode parecer.

À guisa de conclusão...

Em fevereiro de 2019, Vinícius estava em busca de um lugar para residir na Cidade da Praia, onde realizaria o seu trabalho de campo do mestrado. Foi indicada uma pensão em um bairro de classe média que era de uma mulher

cabo-verdiana. Quando lá chegou, começou a conversar com a dona do estabelecimento para se conhecerem melhor e, assim, poder fechar (ou não) o negócio. Nesse processo, a mulher começou a falar de sua formação, assim como de suas relações de amizade e inimizade. Sobre a última, ela disse que parte das pessoas que não gostavam dela justificariam o ato por ela ser casada com um homem mais velho branco e europeu, o que daria a ela a pecha de “escrava de branco”. Ainda que a interação tenha sido rápida e o acordo de moradia não tenha sido consumado, a cena foi devidamente registrada no diário de campo e mantida ali, quase que esquecida, por muitos anos, até que decidimos retomar nossos dados sobre relacionamentos inter-raciais (e interculturais) para a escrita deste artigo.

Trazemos essa breve história para encerrar o artigo porque ela talvez dê uma tônica importante para os casos que aqui apresentamos: ainda que a hipergamia matrimonial pareça, em um primeiro olhar, uma prática mais desejada do que a hipogamia (como no caso de homens e mulheres cabo-verdianos se relacionando com “africanos da costa”), ainda assim as relações que parecem ser idealizadas no senso comum podem ser vistas de forma negativa. No caso em tela, retoma-se o léxico escravocrata colonial para indicar o que tal configuração matrimonial representa para quem vê de fora.

O que temos aqui é um esforço inicial de ambas as autoras de refletir sobre dados que versam sobre as relações conjugais em Cabo Verde e como elas impactam a ideologia de cordialidade nacional – a *morabeza*. Ainda que mulheres e homens senegaleses e bissau-guineenses enfrentem uma desconfiança e rejeição mais visível de cabo-verdianos, também as relações com europeus são marcadas por suspeição e tensões.

Para concluir, voltamos às questões que pontuamos no início – quando situamos os processos de relações que conformam essa sociedade pós-colonial e que configuram seus padrões raciais com forte base de antinegritude. Se tais padrões parecem se reproduzir no universo das conjugalidades que constituem essas dinâmicas familiares com estrangeiros, observamos no agenciamento que mulheres, especialmente as cabo-verdianas, operam em suas relações, que elas, primeiramente, se beneficiam dessas relações com estrangeiros para redimensionar seus lugares enquanto mulheres de cabo-verdianos. Se os *brancos* parecem trazer vantagens óbvias, incluindo a de uma relação conjugal nos moldes de um imaginado ideal europeu, os “africanos” também oferecem a elas um padrão afetivo-conjugal que supera aqueles que elas têm com seus conterrâneos.

Por sua vez, ainda que as mulheres bissau-guineenses apresentem uma forte recusa de se relacionarem com homens cabo-verdianos, vimos, com os casos apresentados, como pode ser nas relações com eles que o pertencimento e a autodeterminação são criados e solidificados. Se Djimba encontrou o “amor da sua vida” em seu amigo cabo-verdiano, Eva encontrou na mãe e avó de seu pai de filho redes fundamentais para criar a sua família. Ao fim e ao cabo, as hierarquias com as quais a construção da cabo-verdianidade e da estrangeiridade opera parecem se reproduzir, mas com estratégias de poder na intimidade que podem borrar esses jogos de aproximação e distância nas quais se ancora a noção de cabo-verdianidade. E se Cabo Verde constrói a sua identidade a partir da sua abertura para o mundo e para o outro, as conjugalidades que aqui apresentamos tensionam e nos ajudam a rever o mito fundacional da criouldade e sua abrangência no cotidiano e na intimidade.

Referências

- ANJOS, J. C. dos. Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 177-204, 2000.
- ANJOS, J. C. dos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Praia: INIPC, 2002.
- ANJOS, J. C. dos. A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 20-25, 2013.
- ANJOS, J. C. dos; ROCHA, E. Traços de antinegritude em Cabo Verde. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 24, n. 59, p. 108-136, 2022.
- APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- BALDASSAR, L. Missing kin and longing to be together: emotions and the construction of co-presence in transnational relationships. *Journal of Intercultural Studies*, [s. l.], v. 29, n. 3, p. 247-266, 2008.
- BOURDIEU, P. La terre et les stratégies matrimoniales. In: BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980. p. 247-332.

BOURDIEU, P. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999.

BREGER, R.; HILL, R. (ed.). *Cross-cultural marriage: identity and choice*. New York: Berg, 1998.

CABO Verde, o paraíso do turismo sexual para mulheres espanholas que esconde uma realidade desconfortável. *Correio da Manhã*, [s. l.], 28 set. 2025. Disponível em: <https://www.cmjornal.pt/mundo/detalhe/cabo-verde-o-paraíso-do-turismo-sexual-para-mulheres-espanholas-que-esconde-uma-realidade-desconfortável>. Acesso em: 30 dez. 2025.

CARREIRA, A. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1983.

CARREIRA, A. *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Praia: Instituto de Promoção Cultural, 2000.

COLLINS, P. H. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONSTABLE, N. The commodification of intimacy: marriage, sex and reproductive labour. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], v. 38, p. 49-64, 2009.

CORRÊA, A. A. M. *Raças do Império*. Porto: Portucalense Editora, 1943.

DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAS, V. Violence, gender, and subjectivity. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], v. 37, p. 283-299, 2008.

DESROSNIÈRES, A. Marché matrimonial et structure des classes sociales. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, [s. l.], n. 21, p. 97-107, 1978.

EHRENREICH, B.; HOCHSCHILD, A. (ed.). *Global woman: nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York: Metropolitan/Owl Book, 2002.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

FORTES, C. Casa sem homem é um navio à deriva: Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 40, n. 2, p. 151-172, 2015.

FURTADO, C. *As migrações da África Ocidental em Cabo Verde: atitudes e representações*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Políticas e Sociais) – Universidade de Cabo Verde; Université Libre de Bruxelles, Praia, 2012.

FURTADO, C. Cabo Verde: dilemas étnico-identitários num território fluido. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 2-11, 2013.

FURTADO, C. *Le Cap-Vert: petit pays, grands dilemmes*. Louvain-la-Neuve: Éditions Academia, 2024.

G'SELL, B. "What is wrong with these mens?": marriage rejection and foreign love in South Africa. In: HANNAFORD, D.; DAVIDSON, J. (ed.). *Opting out: women evading marriage around the world*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2023. p. 159-179.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

HALL, S. *Raça, um significante flutuante?* London: University of London, 1995. Conferência apresentada na Goldsmiths College.

HIRSCH, J. *A courtship after marriage: sexuality and love in Mexican transnational families*. Berkeley: University of California Press, 2003.

HOCHSCHILD, A. R. *The commercialization of intimate life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

ILLOUZ, E. *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*. Cambridge: Polity, 2007.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA; ALTA AUTORIDADE PARA A IMIGRAÇÃO. *Inquérito à população estrangeira e imigrante: resultados preliminares*. [S. l.]: INE-CV: AAI, 2023. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1Eu3vYsje5bCAXddn2yRO8GUgdBmY97pL/view>. Acesso em: 30 dez. 2025.

LAURENT, P.-J. *Amours pragmatiques: familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*. Paris: Karthala, 2018.

LAURENT, P.-J. *A crioulização: a invenção de Cabo Verde*. Praia: Pedro Cardoso Edições, 2024.

LIND, W. *Casais biculturais e monoculturais: diferenças e recursos*. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

LISBOA, T. K. Fluxos migratórios de mulheres para o trabalho reprodutivo: a globalização da assistência. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 805-821, 2007.

LOBO, A. Um filho para duas mães?: notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, p. 117-146, 2010.

LOBO, A. *Tão longe tão perto: famílias e movimentos na ilha de Boa Vista de Cabo Verde*. 2. ed. Brasília: ABA Publicações, 2014.

LOBO, A. Sobre mulheres fortes e homens ausentes?: pensando conjugalidades como processos em Cabo Verde. *Sociedade e Cultura*, [s. l.], v. 19, p. 13-26, 2017.

LOBO, A. África... mas não muito! Turismo e africanidade em Cabo Verde. *Sociologia & Antropologia*, [s. l.], v. 8, p. 943-972, 2018.

LOBO, A. Quando os (des)afetos fazem famílias: não-ditos, mentiras e fracassos nas trajetórias de migração em Cabo Verde. *REMHU*, Brasília, v. 28, p. 205-222, 2020.

LYON, D. The organization of care work in Italy: gender and migrant labor in the new economy. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 207-224, 2006.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 397-420.

MEDEIROS, M. G. L. Trajetórias, formas de conjugalidade e relações sociais de gênero entre casais binacionais. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 2, n. 1, p. 56-64, 2011.

MEINTEL, D. *Race, culture, and Portuguese colonialism in Cabo Verde*. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1984.

MÉNARD, A. Older age, newer loves: changing meanings of intimacy for Sierra Leonean migrant women. *Gender, Place & Culture*, [s. l.], p. 1719-1739, 2025.

MONTEIRO, E. *Entre os senhores das ilhas e as descontentes: identidade, classe e gênero na estruturação do campo político em Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV, 2015.

MONTEIRO, I. *A cidadania e o indigenato: uma confrontação sociopolítica e cultural no Cabo Verde colônia (1820-1960)*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2017.

PACHECO, A. C. L. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PADILLA, M.; HIRSCH, J.; MUÑOZ-LABOY, M.; SEMBER, R.; PARKER, R. (ed.). *Love and globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2007.

PEREIRA, B. C. J. *Dengos e zangas das mulheres-moringa: vivências afetivo-sexuais de mulheres negras*. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PISCITELLI, A. Corporalidades em confronto: gênero e nacionalidade no marco da indústria transnacional do sexo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 17-33, 2007.

PISCITELLI, A. Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 101-136, 2009.

PISCITELLI, A. “Papéis”, interesse e afeto: relacionamentos amoroso-sexuais e migração. In: AREND, S. M. F.; RIAL, C. S. M.; PEDRO, J. M. (org.). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2011. p. 103-128.

PISCITELLI, A. Erotics, love and violence: European women’s travels in the northeast of Brazil. *Gender, Place & Culture*, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 274-287, 2016.

POPINSKY, V. *Fidju di Txan: comunidade, parentesco e trabalho no sopé do vulcão do Fogo, Cabo Verde*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2021.

RAPOSO, P.; TOGNI, P. *Fluxos matrimoniais transnacionais entre brasileiras e portuguesas: gênero e imigração*. Lisboa: ACIDI, 2009.

ROCHA, E. V. *Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm de África: xenofobia e racismo em Cabo Verde*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2009.

ROCHA, E. V. Cabo Verde importa do Ocidente a política de “domesticar” os imigrantes. [Entrevista concedida a Joana Henriques Gorjão]. *Público*, [s. l.], 7 mar. 2016. Disponível em: <https://www.publico.pt/2016/03/07/mundo/entrevista/cabo-verde-importa-a-politica-de-domesticar-os-imigrantes-1725382>. Acesso em: 30 dez. 2025.

RODRÍGUEZ-GARCÍA, D. Mixed marriages and transnational families in the intercultural context: a case study of African-Spanish couples in Catalonia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, [s. l.], v. 32, n. 3, p. 403-433, 2006.

SASSEN, S. Global circuits and survival cities. In: EHRENREICH, B.; HOCHSCHILD, A. (ed.). *Global woman: nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York: Metropolitan/Owl Book, 2002. p. 254-275.

SCHACK, W. Introduction. In: SCHACK, W.; SKINNER, E. (ed.). *Strangers in African societies*. Berkeley: University of California Press, 1979. p. 1-17.

SCHUCMAN, L. V. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. São Paulo: Fósforo, 2023.

SILVA, K.; MALHEIROS, J. Casamentos mistos e fluxo migratório de casais luso-brasileiros no Atlântico: discutindo retornos e (im)permanências. *Cidades, Comunidades e Territórios*, [s. l.], n. 44, p. 53-70, 2022.

SIMMEL, G. O estrangeiro. In: SIMMEL, G. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 182-188.

TAVARES, M. *Gênero e Islão em Cabo Verde: processos de conversão das mulheres ao islamismo e seus impactos nas dinâmicas familiares*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2019.

TAVARES, M. *Familles, migrations et conjugalités: une ethnographie des familles cap-verdiennes-sénégalaises à Dakar*. 2025. Tese (Doutorado em Sciences Politiques et Sociales – Anthropologie) – Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2025.

TRAJANO FILHO, W. Dentro e fora de casa: o pendular jogo de imagens da África em Cabo Verde. In: MOTTA, A.; LOBO, A.; TRAJANO FILHO, W. (org.). *A África fora de casa: imagens fora do lugar*. Recife: Editora UFPE, 2014. p. 19-61.

VENANCIO, V. *Created in Cabo Verde: discursos sobre a nação na produção de souvenirs genuinamente cabo-verdianos na ilha de Santiago*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

VENANCIO, V. “Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu”: itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte. In: ROCHA, E. V.; VIEIRA, M. S. (org.). *Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2021. p. 97-139.

VENANCIO, V. *Nu bem djobi vida li: mobilidades, pertencimentos e tensões da anti-negritude na vida de mulheres da África continental residentes na capital cabo-verdiana*. 2024. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

VENANCIO, V. "Indigenous", "indigents" and "exiles": circulations of Africans and the production of indigeneity in Cape Verde. *e-Journal of Portuguese History*, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 128-150, 2025.

VIDAL, M. E. B. *Cada vez mais perto: o papel das redes sociais na manutenção, atualização e criação de laços entre cabo-verdianas na diáspora*. 2025. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2025.

YUHUI, S. *Integração social de imigrantes chineses em Cabo Verde*. 2026. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2026.

ZELIZER, V. *A negociação da intimidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

Disponibilidade de dados

Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores

Handerson Joseph – <https://orcid.org/0000-0002-8634-9435>

José Carlos Gomes dos Anjos – <https://orcid.org/0000-0003-3098-9780>

Cláudio Alves Furtado – <https://orcid.org/0000-0002-9562-0565>

Recebido | Received: 28/02/2025

Aceito | Accepted: 26/02/2026



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.