

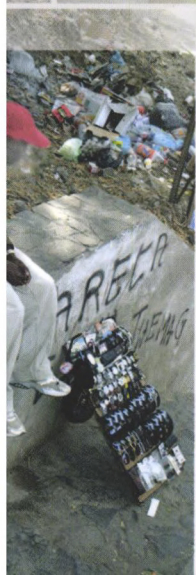


Ensaio Etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde

Processos Identitários na Contemporaneidade

Organizadores:

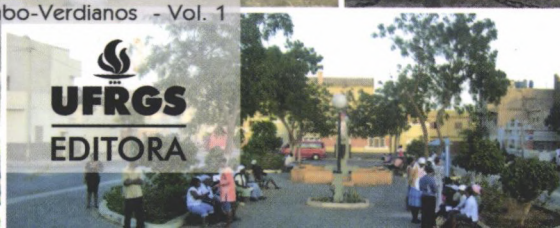
Maria Elizabeth Lucas & Sergio Baptista da Silva



Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos - Vol. 1

Edições
união


UFRGS
EDITORA



EWGA
E59e



Reitor
António Correia e Silva

Vice-Reitora para a Pós-Graduação, Investigação e Publicações Científicas
Maggy Fragoso

EDIÇÕES UNI-CV

Direcção
Gláucia Nogueira

Conselho Editorial
Angelo Barbosa
António Correia e Silva (pres.)
António Querido

Arlinda dos Santos Cabral
Cristina Pires Ferrelira
Eurides Costa
João Resende Santos
Maggy Fragoso
Marcelo Galvão Baptista
Paulino Monteiro



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor
Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor e Pró-Reitor
de Coordenação Acadêmica
Rui Vicente Oppermann

EDITORIA DA UFRGS

Diretora
Sara Viola Rodrigues

Conselho Editorial
Alexandre Santos
Ana Lígia Lia de Paula Ramos
Carlos Alberto Steil
Cornelia Eckert
Maria do Rocio Fontoura Teixeira
Rejane Maria Ribeiro Teixeira
Rosa Nívea Pedroso
Sergio Schneider
Susana Cardoso
Tania Mara Galli Fonseca
Valéria N. Oliveira Monaretto
Sara Viola Rodrigues, presidente

Edições Uni-CV

Praça Dr. António Lerenó, s/n
Caixa Postal 379-C Praia, Santiago
Cabo Verde
Tel. (+238) 260 3700; Fax: (+238) 261 26 60
edicoes@unicv.edu.cv – www.unicv.edu.cv

Editora da UFRGS

Rua Ramiro Barcelos, 2500
900035-003 Porto Alegre, RS
Brasil
Fone/fax: (51) 3308-5645
editora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br

Ensaio Etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde Processos Identitários na Contemporaneidade

Organizadores

Maria Elizabeth Lucas e Sergio Baptista da Silva
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Série

Estudos Sociais Cabo-Verdianos - Vol. 1

RESERVA TÉCNICA
Editora da UFRGS

FICHA TÉCNICA

Título

Ensaio Etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde – Processos Identitários na Contemporaneidade

Série

Estudos Sociais Cabo-Verdianos - Vol. 1

Organizadores

Maria Elizabeth Lucas e Sergio Baptista da Silva

Copyright

© Universidade de Cabo Verde, organizadores e autoras dos artigos

Coordenação Editorial e Revisão

Gláucia Nogueira

Layout, Paginação e Capa

SERVICENTER, Projecto em Harmonia Digital
Palmarejo - A, Praia – Santiago, Cabo Verde
Tel. (+238) 262 84 98, Móvel: (+238) 992 52 57
Email: jorgedores@yahoo.com.br

Fotografias

Autoras dos artigos

Tiragem

1.000 exemplares

Impressão

Tipografia Santos, Praia, Novembro de 2009

Ficha Catalográfica

E59 Ensaio etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde: processos identitários na contemporaneidade / organizado por Maria Elizabeth Lucas e Sérgio Baptista da Silva. – Praia, Santiago, Cabo Verde: Edições Uni-CV ; Porto Alegre, RS, Brasil: Editora da UFRGS, 2009.
275 p. : il. ; 17x24cm

(Estudos Sociais Cabo-Verdianos ; v. 1)

1. Antropologia. 2. Etnografia – Cabo Verde. 3. Identidade – Cabo Verde. 4. Construção patrimonial – Expansão turística – Cidade Velha, Cabo Verde. 5. Bairro de pertença – Música – Espaço social – Trajetórias. 6. Fornadjeiras da Ribeira de Principal – Poder – Resistência – Identidade feminina – Espaço de produção. 7. Mandjakus – Estigma – Xenofobia – Cabo Verde. 8. Txoru – Rituais de morte – Comunidade rural – Ilha de Santiago, Cabo Verde. 9. Rabelados de Santiago – Espinho Branco e Bacio – Folclorização – Reformulação identitárias. I. Lucas, Maria Elizabeth. II. Silva, Sérgio Baptista da.

CDU 572

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-989-96130-2-7 (Edições Uni-CV)

ISBN 978-85-386-0075-6 (Editora da UFRGS)

Nº do registo: 2727
Nº da obra: 75f
Data: 25/03/2010

Prefácio

O livro que o leitor tem nas mãos é o resultado de uma gratificante e frutuosa experiência de mestrado interinstitucional em Ciências Sociais, envolvendo a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), realizada, em larga medida, com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Devo salientar que tal experiência se revestiu de particular importância na trajetória da Uni-CV e suponho também – ainda que por razões diferentes – da própria UFRGS. Justifico-me. Não tendo sido o primeiro, o referido mestrado em Ciências Sociais foi com certeza um dos primeiros cursos de pós-graduação que a Uni-CV, criada em Novembro de 2006, lançou. Para nós, cercados na altura por uma ansiosa expectativa, a possibilidade de poder disponibilizar à sociedade cabo-verdiana, com base maioritariamente na mobilidade de professores da UFRGS, um curso de formação avançada em Ciências Sociais era, pura e simplesmente, excitante. Contudo, a qualidade que seria prontamente assegurada pela capacidade científica e pedagógica dos professores daquela universidade brasileira tinha um senão aos nossos olhos: o de tal mestrado poder não propiciar o desenvolvimento de linhas de pesquisa relevantes à sociedade cabo-verdiana. Neste caso, o nosso desiderato de a Uni-CV vir a contribuir, decisivamente, para o aumento do conhecimento disponível sobre Cabo Verde e sobre os cabo-verdianos ficaria amputado. Para acautelar esta possibilidade, o então pró-reitor Cláudio Furtado desenvolveu um trabalho conjunto com parceiros brasileiros, tendo em vista a definição do currículo, introduzindo neste as nossas preocupações.

Para a UFRGS, o interesse na referida cooperação é que esta podia proporcionar-lhe uma atractiva experiência de internacionalização académica, num momento em que a questão do relacionamento África-Brasil se encontrava no topo da agenda nacional e internacional. Assim foi e o curso arrancou. Com muitas dificuldades de percurso, próprias das experiências pioneiras. A impulsionar este processo, do lado brasileiro, estiveram pessoas como o Prof. José Carlos dos Anjos, cabo-verdiano, de certo modo o iniciador desta relação, o Prof. Paulo Visentini e a Professora Maria Elisabeth Lucas.

A avaliar pelos resultados científicos que vão começar a ser apresentados, numa série de publicações conjuntas das duas universidades envolvidas, a 1ª edição do aludido mestrado, iniciada em 2007, saldou-se por uma diversificada, abundante e relevante produção científica. Estou certo de que este livro, o volume I da série “Estudos Sociais Cabo-Verdianos”, representa, pela pertinência dos seus textos, um grande avanço no auto-conhecimento da sociedade cabo-verdiana. Abordam-se aqui, numa metodologia de feição etnográfica, objectos até agora invisíveis ou então pouco constituídos na sociologia e na etnografia cabo-verdianas e sobre Cabo Verde. Postula-se uma espécie da sociologia do quotidiano que, no entender do sociólogo português Boaventura Sousa Santos, é a abordagem do que acontece quando nada acontece (*in Revista Crítica das Ciências Sociais*, 37, Junho de 1993). A antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha, numa recente entrevista à *Folha de S. Paulo*, advogou que os antropólogos “têm o dever de descrever e documentar aquilo que facilmente passa despercebido”, para se declarar, em seguida, cada vez mais a favor de uma boa etnografia, uma vez que “as teorias passam, a etnografia fica” (*in Folha de S. Paulo*, 25 de Outubro de 2009). O ganho dos textos que neste livro se dão a conhecer é que, atra-

vés da observação participante, os seus autores captam algumas tendências emergentes, que marcam dinâmicas de recomposição social na sociedade cabo-verdiana. Algumas delas têm pouca visibilidade, inclusive no interior da Ciência Social cabo-verdiana, que é, como se sabe, muito pouco etnográfica, excessivamente macrossociológica e quase obsessivamente centrada no estudo dos discursos identitários.

O mérito desta publicação científica é que ela almeja inaugurar, digamos assim, uma nova geração de promissores cientistas sociais, abertos à empiria, mas nem por isso desatentos à mobilização do saber teórico, quando portador de rentabilidade analítica na investigação aplicada à sociedade cabo-verdiana. Devo reconhecer que, por detrás do inegável mérito dos autores constantes desta colectânea, hoje todos mestres pela Uni-CV, se encontra o trabalho talentoso e aturado dos seus orientadores.

Enquanto dirigente da Universidade de Cabo Verde, entendi que devíamos acolher a tradição existente no Brasil, que é a de as universidades terem as suas próprias casas editoriais, de modo a poderem disponibilizar à sociedade pesquisas que nelas têm lugar e que sejam socialmente relevantes. Confesso, de resto, que foi muito pela inspiração nas editoras das universidades federais brasileiras que a Uni-CV se abalçou a fundar a sua própria editora, que agora se associa à da Universidade Federal de Rio Grande do Sul para juntas darem à estampa este belo volume intitulado *Ensaio Etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde*.

Outro aspecto que me parece interessante destacar aqui, relativamente ao qual este livro é simultaneamente consequência e acelerador, é o carácter crescente e progressivo da cooperação entre a UFRGS e a Uni-CV. Além do referido curso em Ciências Sociais, as duas universidades vieram a estar irmanadas também em

mais dois mestrados, o de Ordenamento de Território e o da Administração Pública. Esta relação, que se iniciou a nível de mestrado, estende-se agora, ou melhor dito, evolui agora, para um doutoramento inter-institucional, também na área das Ciências Sociais. Do mesmo modo que a UFRGS, ao receber parte dos nossos alunos inscritos no programa de iniciação científica, se abre para novas dimensões da cooperação, cooperação essa que vai tendo múltiplas sedes: a pós-graduação (mestrado e doutoramento), a produção editorial e a iniciação científica. Creio que as nossas duas universidades estão concretizando, a nível académico, o novo movimento de reaproximação África-Brasil.

Pelo facto de a UFRGS ser uma universidade já consolidada e a Uni-CV uma universidade pequena, jovem e em constituição, esta cooperação tem, para nós, um efeito estruturante, que eventualmente não possui para o nosso parceiro. Com efeito, creio que é aqui o lugar apropriado para deixar expresso o nosso profundo agradecimento pelo apoio solidário e “militante” que a mais antiga universidade federal rio-grandense vem prestando à primeira e, até agora, única universidade pública de Cabo Verde. Esta obra de certo modo concretiza um abraço afro-brasileiro, que é, como se sabe, solidário e transatlântico.

António Correia e Silva

Reitor da Universidade de Cabo Verde

Sumário

Apresentação	
<i>Maria Elizabeth Lucas e Sergio Baptista da Silva</i>	15
ARTIGOS	
Construção patrimonial da Cidade Velha: usos políticos, turísticos e identitários	
<i>Flávia Lenira Gomes Marques dos Santos</i>	25
Craveiro Lopes – bairro de músicos e músicos do bairro: a diferença que o bairro faz ou a música faz?	
<i>Carmem Lílíana Teixeira Barros Furtado</i>	75
Mandjakus em Praia: etnografando trajectórias de imigrantes da costa ocidental de África	
<i>Eufémia Vicente Rocha</i>	109
Fornadja, campo e casa – espaços em transformação: o caso da Ribeira de Principal	
<i>Carla Carvalho</i>	141
Txoru falado e txoru cantado: representações sociais da morte no espaço rural de Achada Falcão	
<i>Maria Madalena da Veiga Correia</i>	183
Rabelados no Bacio e no Espinho Branco: pontes e portas na (re)formulação identitária do grupo	
<i>Maria de Lourdes Silva Gonçalves</i>	229
Abstracts	263
Resumés	269
Organizadores e Autoras	275

APRESENTAÇÃO

A colecção de ensaios que ora temos o prazer de apresentar aos leitores representa o resultado de uma parceria académica inédita e inovadora entre o Brasil e os países de língua portuguesa. Referimo-nos a uma mobilização colectiva entre docentes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em Porto Alegre e docentes da recém-criada Universidade de Cabo Verde – Uni-CV – que tornou possível a formação de uma primeira turma de mestrado em Ciências Sociais na cidade da Praia em 2007.

Após um exaustivo trabalho presencial envolvendo 21 missões de dez docentes UFRGS na Uni-CV, os quais actuaram como ministrantes de seminários e orientadores de pesquisa durante dois anos, computamos em meados de 2009 um saldo altamente positivo de todo esse labor: a titulação de 17 mestres com seus respectivos contributos académicos sobre temas e problemas de interesse para os desafios enfrentados pela sociedade cabo-verdiana na actualidade. Juntamente com colegas cabo-verdianos e participantes pontuais de outras universidades, a equipe UFRGS, em colaboração com a Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Uni-CV, ofereceu inegavelmente o sustentáculo dessa formação pós-graduada graças ao acompanhamento contínuo dispensado de forma presencial e à distância ao projecto pedagógico do mestrado.

Do lado brasileiro, permanecerá essa marca histórica de uma experiência pioneira na condução de um mestrado inter-institucional internacional avalizado pelo apoio recebido da Cooperação Internacional da CAPES, entidade do Governo brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. Os desafios, adaptações e ajustes necessários de

ambas as partes ao longo do processo, sem dúvida, representam um cabedal precioso de conhecimentos, reflexões e ensinamentos que certamente irão enriquecer e nutrir a vida académica de todos os docentes e dos novos mestres em Ciências Sociais de Cabo Verde que colaboraram para o sucesso dessa acção universitária binacional.

Todo esse esforço começa agora a ser compartilhado e colocado à disposição de um público mais amplo através do volume inaugural da colecção *Estudos Sociais Cabo-Verdianos* consoante aos objectivos editoriais da Uni-CV em animar o debate e a reflexão crítica para além do perímetro da universidade. Nele, e em alguns vindouros, os leitores travarão contacto com uma variada gama temática de pesquisas em que se reflecte o carácter interdisciplinar da equipe de orientadores UFRGS, composta por docentes com actuação e projectos consolidados nos programas de Pós-Graduação em Sociologia, Antropologia Social, Música, Ciência Política e Sociologia Rural, bem como dos demais professores colaboradores no processo formativo dessa primeira turma de mestrandos em Ciências Sociais da Uni-CV. Desta feita, reunimos seis trabalhos de carácter etnográfico com o intuito de compor um painel revigorado desde prismas diferenciados no tratamento em terreno de questões identitárias que afectam Cabo Verde pós-independência e que foram elaborados a partir das dissertações defendidas em Fevereiro/Março de 2009, a saber:

- *A construção patrimonial no contexto da expansão turística na Cidade Velha, Cabo Verde*, por Flávia Lenira Gomes Marques dos Santos com orientação do Professor Doutor Sérgio Baptista da Silva;

- *Bairro de pertença, bairro de música: espaço, sociabilidades e trajectórias de músicos n(d)o meio urbano cabo-verdiano*, por Carmen Teixeira Barros com orientação da Professora Doutora Maria Elizabeth Lucas;

- *Fornadjeiras da Ribeira de Principal, poder resistência*

e identidade feminina no espaço de produção, por Carla Carvalho Cardoso com orientação do Professor Doutor Sérgio Schneider;

• *“Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África”: estigma e xenofobia em Cabo Verde*, por Eufémia Vicente Rocha, com orientação do Professor Doutor José Carlos dos Anjos;

• *Txoru falado, txoru cantado: género e emocionalidade nas narrativas em torno dos rituais de morte numa comunidade rural da ilha de Santiago, Cabo Verde*, por Maria Madalena da Veiga Correia com orientação da Professora Doutora Maria Elizabeth Lucas;

• *Rabelados de Santiago - Espinho Branco e Bacio: entre o “mito” de folclorização e reformulação identitária*, por Maria de Lourdes Silva Gonçalves com orientação do Professor Doutor Sérgio Baptista da Silva.

Contamos fortemente com a animação que desses recortes das dissertações ora reunidos nos artigos dessa colectânea possam fluir na formação de jovens académicos e futuros cientistas sociais para Cabo Verde pelo que perspectivamos a seguir os seus nexos mais instigadores.

O translocal e o transcultural: novos desafios para as Ciências Sociais em Cabo Verde

Actualmente, intensificam-se de forma contínua novos tipos de mobilidade geográfica, afectando diversas localidades e identidades em Cabo Verde. Para além da mobilidade caracterizada pela já tradicional e profícua linha de pesquisa que tem abordado os movimentos de emigração, formas mais recentes de mobilidade e sua relação directa com identidades locais são postas em relevo pelos artigos reunidos nesta colectânea. Entre elas, destacamos aque-

las relacionadas aos fluxos de turistas¹, de imigrantes africanos continentais², de líderes rabelados para a Europa³, mas, igualmente, os trabalhos ora publicados enfatizam também formas de translocalidade que dizem respeito aos fluxos de novas ideias, gostos, estilos de vida, ligados a conceitos, por exemplo, de património cultural, de arte, de técnicas artísticas, de música, de performance e de género, como analisado em diversos estudos que integram esta obra. Certamente, estas inúmeras translocalidades também estão vinculadas aos movimentos internos dos cabo-verdianos entre as várias ilhas, que em combinação com a emigração afectam localidades no interior do país, especialmente no que tange às relações de trabalho e de género⁴, e às representações sobre a morte⁵, como bem demonstram os estudos ora levados a público.

Estes fluxos, mobilidades e circulação têm como consequência transformações nestes espaços, locais e escalas. Pessoas, grupos sociais e instituições tornam-se cada vez mais translocais, isto é, com pertencimento simultâneo a mais de uma localidade (OAKES & SCHEIN, 2006). A translocalidade, segundo Goodman (2004), caracteriza-se exactamente por este “estar identificado com mais de um local”.

Assim, ao contrário das sociedades pré-modernas, “nas quais o espaço e o lugar eram amplamente coincidentes”,

“A modernidade separa, cada vez mais, o espaço do lugar, ao reforçar relações entre outros que estão ‘ausentes’, distantes (em termos de local), de qualquer relação face-a-face. Nas condições da modernidade..., os locais são inteiramente penetrados e moldados por influências sociais bastante distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente aquilo que

1 Caso abordado no artigo que discute a patrimonialização da Cidade Velha.

2 Encaminhamos o leitor ao trabalho que reflecte sobre a presença dos *mandjakus* em Praia.

3 Sugerimos a leitura do estudo sobre os Rabelados do Bacio e do Espinho Branco, nesta colectânea.

4 Como é o caso discutido no artigo sobre as transformações em curso na Ribeira de Principal, Ilha de Santiago.

5 Direcçionamos o leitor ao trabalho sobre o *txoru* em Achada Falcão, nesta obra.

está presente na cena; a 'forma invisível' do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza" (GIDDENS, 1990).

Este quadro, em um cenário pós-colonial, no qual se intensifica a mobilidade geográfica e a circulação de ideias e, via de consequência, a translocalidade, gera transformações de identidades surgidas em outros contextos, ora ligados ao período colonial⁶ ora vinculados à época contra-colonial, possibilitando o surgimento de novas identidades em fluxo ou construção⁷.

A partir deste quadro aqui esboçado, as pesquisadoras cabo-verdianas, autoras dos artigos presentes nesta colectânea, enfrentaram o novo desafio de analisar e compreender estas novas redes, nas quais novos actores fazem-se presentes. Estas redes intensificam contactos em várias escalas, conformando conexões translocais, trazendo para dentro delas novos actores e ideias com os quais torna-se preciso lidar: turistas, mediadores, estrangeiros, migrantes nacionais e conceitos. Desde um ponto de vista interno, igualmente nos deparamos com novas redes que interligam mais e mais pólos que nunca foram totalmente afastados, tornando cada vez mais imbricadas e porosas as fronteiras entre o rural e o urbano ou entre o local, o regional e o nacional, sendo uma das características do conjunto dos estudos ora levados a público a demonstração da intensa transversalidade entre estes espaços ditos "rurais" e "urbanos", "locais" e "nacionais" ou "nacionais" e "internacionais", e as consequentes transformações socioculturais⁸.

⁶ Vejamos o caso dos Rabelados, um espaço de autonomia e de certo isolamento, construído durante o período colonial. Hodiernamente, este movimento original de fechamento sobre si mesmo, ressurgiu revigorado com movimentos de abertura (recorrentemente contestada internamente) para o contexto nacional e internacional, transformando ou colocando "em debate" antigos preceitos.

⁷ Reportamos o leitor às reflexões sobre espaço, música e identidades no artigo sobre o Bairro Craveiro Lopes, neste livro.

⁸ Sahllins (1997b), seguindo Hart (1971), diz que a autora "concluía (...) que era necessária uma nova perspectiva antropológica, capaz de transcender as oposições correlativas entre o moderno e o tradicional, o homem citadino e o homem tribal, o urbano e o rural". E Sahllins continua: "Em troca,

Não obstante, as autoras não perdem de vista em seus estudos a importante dimensão da cultura⁹ local e sua conexão com a translocalidade, através do contacto directo, da convivência e da observação dos grupos sociais analisados, praticando levantamentos etnográficos densos e deixando-se afectar pelo campo, pelos nativos e por seus conceitos sociocosmológicos e culturais¹⁰. Além disso, o conjunto dos artigos desta colectânea, por intermédio de suas autoras, mantém um olhar focado no micro (micro-social, micro-espacial), mas percebendo o local inserido na dinâmica regional, nacional e internacional. Em síntese, parodiando e estendendo a reflexão de Hall (2001), o que está em jogo é a tensão entre o “global”, o “nacional” e o “local” na transformação das identidades¹¹.

Neste sentido, a lição de Sahlins (1977a e 1997b) também foi bem compreendida pelas cientistas sociais cabo-verdianas que compõem com seus trabalhos a presente obra: no contexto da “reorganização planetária da cultura”, também nos sistemas translocais e nas sociedades transculturais, o peso e a força da cultura local é fundamental para a compreensão dessa imensa variedade de processos culturais e de relações interessantes.

Maria Elizabeth Lucas
Sergio Baptista da Silva

ela propunha a ideia de uma ‘expansão dos horizontes da comunidade’”.

9 “A ‘cultura’ não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objecto principal da antropologia – tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas. É claro que ela pode perder, e já perdeu, parte das qualidades de substância natural adquiridas durante o longo período em que a antropologia andou fascinada pelo positivismo. Mas a ‘cultura’ não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenómeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da acção humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados – significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas. (...) Por isso, podemos estar certos de que ela também irá sobreviver às actuais tentativas de deslegitimação, que alegam supostas associações históricas desse conceito com o racismo, o capitalismo ou o imperialismo (SAHLINS, 1997a).

10 Para uma discussão mais aprofundada, sugerimos a leitura de Sahlins (1997b), especialmente em relação ao “culturalismo” contemporâneo.

11 Hall (2001) fala em “tensão entre o ‘global’ e o ‘local’”.

Referências bibliográficas

- GIDDENS, A. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GOODMAN, David S. G. *China's campaign to "open up the west": national, provincial and local perspectives*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HART, Keith. "Migration and Tribal Identity among the Frafras of Ghana". *Journal of African and Asians Studies*, 6:21-36, 1971.
- OAKES, Tim & SCHEIN, Louisa (editores). *Translocal China: linkages, identities and the re-imagining of space*. London/New York: Routledge, 2006.
- SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, vol.3, n.1, Rio de Janeiro, Abril, 1997a.
- _____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, vol.3, n.2, Rio de Janeiro, Out., 1997b.



CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO
USOS POLÍTICOS

Introdução

As investigações já realizadas sobre a Cidade Velha têm basicamente um cariz histórico e urbanístico. São vários os livros sobre a história de Cabo Verde, na qual a Ribeira Grande¹ surge enquanto primeira cidade do arquipélago, em fins do Século XV, desempenhando um papel importante enquanto entreposto de escravos.

Na esteira desses estudos historiográficos, diversos actores sociais (agentes culturais, agentes estatais, políticos, empresas turísticas, moradores locais², investigadores e elites intelectuais, entre outros segmentos nacionais e internacionais) têm contribuído para a construção patrimonial. Nesse domínio, reforça-se a produção de discursos sobre o património que seguem a lógica de legitimação da inscrição na lista do património da humanidade. Na maioria desses discursos são veiculadas algumas expressões naturalizadas, desde os anos 80. As práticas discursivas procuram enfatizar o apelo à história da Cidade Velha. Desta forma, significados como a importância histórica da Cidade Velha são accionados na construção patrimonial, contudo subjacentes a variações decorrentes das situações e posições em jogo. Temos ainda discursos da própria população, onde se percebe a exteriorização dos conflitos e das discórdias, os confrontos políticos e as diferenças nas opiniões daí emergentes. Os diferentes usos e significados variam em determinados tempos e contextos, assim como as posições dos respectivos agentes.

Querendo esclarecer as relações envolvidas no processo de patrimonialização da Cidade Velha, parte-se para uma reflexão do sentido, significado e valor que diferentes actores sociais atribuem aos bens patrimoniais. Pretende-se

1 Nome original da Cidade Velha.

2 Utilizo esse termo para as pessoas que vivem na Cidade Velha há mais de 10 anos.

entender como surgiu, quem constrói o valor patrimonial e quais as razões subjacentes a essas escolhas, interesses, motivações e as disputas que ocorrem nesse campo, assim como os usos sociais desse património e discursos que fazem do mesmo, que perpassam a questão da identidade local e a tentativa de construção da identidade nacional, motivado pela acção do turismo patrimonial. Pretende-se ainda compreender como os moradores da Cidade Velha reagem à construção patrimonial e às mudanças no seu quotidiano advenientes do aumento do fluxo turístico, partilhando da opinião de Pereiro (2003), quando nos diz que os processos de patrimonialização estão associados a tensões, conflitos e negociações. Associa-se, assim, a análise da decisão ideológica, social e política na apropriação de bens materiais e simbólicos e a sua preservação.

Entendendo que o património cultural da Cidade Velha está sendo construído em decorrência da expansão turística, trabalha-se com algumas abordagens que problematizam a questão do património cultural ser uma construção social (PRATS, 1997; DIAS, 2006), assim como os usos que se fazem dele e utilidades das activações patrimoniais, onde se percebe a ligação do conceito de património com a identidade (BALLART, 1997, PERALTA, 2003). O património cultural representa, assim, uma cultura através de uma série de elementos, imagens e símbolos, revelando a identidade cultural de um grupo humano. O conceito de identidade é abordado pelo seu carácter processual, na qual se faz a opção por algumas perspectivas (BOURDIEU, 1989; LAYNE, 1994), que retratam a questão da identidade colectiva, local e nacional.

Por entender que Cidade Velha é construída como um “lugar com potencial turístico”, apelando-se ao seu património cultural, tem-se por base a perspectiva de Dias (2006), onde este sustenta a ideia que o património é tido como diferencial para as cidades que pretendem atrair tu-

ristas, sendo um recurso turístico local. Esta abordagem apela para o facto do património cultural ser uma mercadoria que satisfaz o consumo. Constrói-se uma nova imagem para estas novas regiões turísticas, que são valorizadas com vista ao seu aproveitamento turístico.

A partir dos anos 90 há todo um discurso que incentiva o turismo na Cidade Velha. Ela começa a aparecer em circuitos turísticos como destino para quem procura o turismo cultural em Cabo Verde e na ilha de Santiago, onde os seus monumentos aparecem como um diferencial. Essa divulgação começa a acontecer através de brochuras das agências de viagens e em páginas da Internet que fazem a promoção turística de Cabo Verde. Estamos, assim perante iniciativas privadas que utilizam recursos patrimoniais e narrativas sobre a história da Cidade Velha como “produto”, pois estão vendendo ao turista a possibilidade de consumir a Cidade Velha, ou seja, um consumo cultural. É desta forma que o património é um elemento central do turismo cultural.

Este artigo resulta de uma dissertação de mestrado, na qual, fez-se uma etnografia, durante o período de Novembro 2007 a Setembro 2008, utilizando a técnica da observação participante, registos fotográficos e entrevistas a diferentes actores locais, de diferentes faixas etárias, e a outros agentes intermediários no processo de construção patrimonial, analisando o sentido que os actores dão aos acontecimentos em que estão envolvidos, confrontando diferentes pontos de vista, de modo a entender a relação entre a construção patrimonial no contexto da expansão turística e a manifestação de novas formas identitárias na Cidade Velha e em Cabo Verde.

Apesar da maioria dos moradores locais terem autorizado o uso de suas identidades, optou-se pela sua protecção, utilizando nomes fictícios. Este tratamento somente foi utilizado em relação aos moradores locais, excluindo

dessa selecção autoridades nacionais, cujas posições e posicionamentos são públicos.

Do período colonial à independência

Conforme nos refere Peralta (2003), todas as manifestações materiais de cultura criadas pelo Homem têm uma existência física num espaço e num determinado período de tempo. Algumas destas manifestações destroem-se e desaparecem, esgotadas na sua funcionalidade e significado. Outras sobrevivem aos seus criadores, acumulando-se a outras expressões materiais. De entre as construções históricas da Cidade Velha sobreviveram a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (1495), a Igreja e Convento de São Francisco (1640), as ruínas da Sé Catedral (1700), o Pelourinho ou “Picota” (1512), a Fortaleza Real de São Filipe (1591), entre outras ruínas.

Após a decadência, a Cidade Velha foi abandonada, assim como as suas construções históricas, que se foram degradando. A contribuir para a não sobrevivência de algumas dessas construções junta-se o facto de a Cidade Velha ter sido atingida por temporais e pântanos que se formavam após as chuvas. Por outro lado, a Cidade Velha foi esquecida por parte das autoridades coloniais portuguesas. Estas deixaram que essas construções fossem se degradando no tempo e pinchadas pela população local. Conforme nos refere Freire (FREIRE apud LOPES FILHO, 2003), os bens patrimoniais da Cidade Velha “nunca beneficiaram de grande atenção por parte das autoridades coloniais portuguesas, no tocante à sua valorização e preservação”, devido ao abandono da cidade.

A nível público ficou a conotação de “Cidade Velha” em detrimento da nova cidade que se erguia, a Cidade da Praia. “Cidade Velha é a nova toponímia do que foi a antiga cida-

de da Ribeira Grande” (PEREIRA, 1988: 33). O significado dessa cidade ficou nos poucos que por lá permaneceram.

Desde o Século XIX houve algumas preocupações no sentido de tentar recuperar algumas das construções históricas, primeiro em 1824 pelo bispo D. Fr. Jerónimo que reedificou o Palácio episcopal e construiu um seminário (VALDEZ, 1864, apud AZEVEDO, 1981), depois em 1838 através da diocese que conseguiu parar a tentativa de demolição da Catedral semi em ruínas (AZEVEDO, 1981), numa altura em que os monumentos eram demolidos, pedras de cantarias transportadas por barco para as obras públicas da Praia, objectos de prata da catedral episcopal fundidos e transformados em moedas. Em 1875, o Secretário-Geral do Governo solicitava junto do bispo a autorização de demolir e aproveitar o seu material” (BRÁSIO, 1960, apud AZEVEDO, 1981). “Em 1922 o governador Filipe de Carvalho conseguiu evitar a destruição dos restos ainda de pé” (PEÑA, 2000: 102).

Durante a década de 50, Júlio Monteiro (1950) e Jaime de Figueiredo (1959) retratavam o estado da Cidade Velha naquela data, nomeadamente o abandono, a situação de decadência e degradação das construções históricas. “Bem mereciam tais ruínas, que atestam o alto esplendor da antiga Ribeira Grande e definem bem o valor do esforço daqueles que edificaram a cidade, que os poderes públicos intervissem para evitar que, com o seu fatal desaparecimento, não se rasgasse uma página, a todos os títulos memorável, da História Pátria” (MONTEIRO, 1950: 8). Nessa altura, Monteiro prevê que essas construções fossem restauradas, por serem importantes para a história de Portugal. Para Figueiredo (1959), “entre a indiferença quase geral, bem poucos souberam apreender o sentido da continuidade que os monumentos históricos representam e consagrar-lhes o interesse que justamente devem merecer”. Na altura refere aos monumentos que os considera

como sendo expressões de determinada identidade histórica. Nesse período denota-se um uso identitário da Cidade Velha, perspectivando a sua valorização turística, tendo por base as construções históricas.

Na altura da passagem do 5º centenário da morte do Infante D. Henrique e do meio do milénio da descoberta do arquipélago, finais da década de 50 e início de 60, surgiu um interesse em preservar algumas das construções históricas da Cidade Velha, conforme se fica a saber pelo Despacho n.º 16, Boletim Oficial de Cabo Verde, n.º 36 de 5 de Setembro de 1959, que “é intenção que o governo promova a conservação das ruínas da Cidade Velha e fazer as ligeiras restaurações que porventura se imponham”. Para tal, nomearam algumas pessoas que formaram um grupo de trabalho com finalidades de estudarem essas ruínas de modo a conseguir a sua conservação, restauração e valorização turística. Por partilhar das abordagens que dizem que o turismo pode degradar o património como também ajudar a recuperá-lo e a valorizá-lo, entende-se que subjacente à conservação dos bens patrimoniais e salvaguarda dos objectos e locais simbólicos não está somente a questão do desaparecimento dos traços culturais.

Na altura, de acordo com Peña (2000: 102/103), “desatou-se a febre oficial com diversos actos que tentavam contrariar a falta de atenção que se tinha prestado à arruinada Cidade Velha”. Pretende-se, com isso, legitimar uma determinada época histórica, na qual a Cidade Velha aparece com um grande valor para a história de Portugal.

Os restauros feitos na época foram alvos de muitas críticas pelo facto de alguns dos traços mais originais dos monumentos terem sido alterados assim como o exagero em muitos restauros. São casos a retirada dos azulejos que revestiam o interior da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e substituição por outros vindos de Portugal, a cobertura de betão na Capela de S. Roque, a eliminação dos

sinais de antiguidade dos baluartes e das torres de vigia na Fortaleza Real de S. Filipe (LOPES FILHO, 2003). Foram realizados ao mesmo tempo, melhoramentos no Forte de S. Veríssimo, consolidação e reconstrução dos muros do Forte do Presídio, e ainda restauro do Pelourinho manuelino. Referindo-se a esse Pelourinho, Félix Monteiro realça que “de fotografias anteriores ao restauro se vê que a base respectiva era quadrangular e não octogonal, como passou a ser” (MONTEIRO, 1986 apud PEREIRA, 1988). Contudo Azevedo (1981) refere que “apesar da realização desses trabalhos, nenhum edifício foi classificado como monumento pelas autoridades portuguesas”.

Antes da independência, relata-nos Peña (2000: 102/103), “em 1969 pretendeu-se dotar de sentido prático a fortaleza, reconstruindo o conjunto das edificações que no seu interior se tinham albergado. Propuseram-se como naves cobertas a duas águas e paralelas entre si; o destino era construir um albergue para o abrigo da juventude. Parece que nunca se conseguiram subsídios da metrópole com esse fim para a província ultramarina de Cabo Verde”.

Da independência à abertura política

Logo no período pós-independência (1975) não houve preocupação com questões do património. Segundo Carvalho (2005: 363), “o país herdado, com a independência nacional, confrontava-se, naturalmente, com outras prioridades que não a preservação e conservação do património construído. Tinha-se como objectivo construir e afirmar a viabilidade do país”. Também, no período colonial não havia qualquer estrutura ou instituição de preservação do património construído, em Cabo Verde.

Decorridos três anos após a independência, as atenções voltam-se para as questões patrimoniais. Começaram a de-

linear-se algumas estratégias de intervenção, contactos de cooperação com a UNESCO e, estudos relacionados com as construções históricas da Cidade Velha que estavam sendo mais debeladas devido aos temporais que destruíram muitas casas e degradaram, ainda mais as poucas ruínas que se encontravam de pé. Destaca-se uma falta de concertação pois no ano de 1978, segundo Azevedo (1981), “a igreja de Nossa Senhora do Rosário foi submetida a novos trabalhos, sob a patronagem dos Caritas, quando alguns revestimentos foram refeitos, sem nenhuma orientação”.

Nesse período faz-se referência a monumentos históricos, embora não estando definidos. Apesar de terem sido poucos os artigos que fizeram referências à cultura, nos primeiros anos pós-independência raramente se abordava a questão do património, referindo-se, na maioria das vezes, apenas à história de Cabo Verde, assim como à dos seus monumentos. Os primeiros discursos que se formaram sobre a Cidade Velha concorrem com diferentes finalidades, mostrando como um bem cultural adquire visibilidade com a sua incorporação no discurso do património nacional, considerando essa localidade como importante, na história de Cabo Verde.

Verifica-se que o processo de construção patrimonial ocorre numa época em que se queria afirmar o Estado-Nação, onde as construções históricas constituíam um recurso de unificação do Estado cabo-verdiano. O património surge enquanto suporte e recriação simbólica de identidades, o que permite discorrer sobre o processo de identificação nacional, a partir do património cultural da Cidade Velha. De acordo com Dias (2006: 79/80), “a concepção de património cultural que surgiu a partir da realidade do Estado nacional considera que o património cultural é comum a todos os membros de uma nação; conseqüentemente, é a expressão de sua identidade, de sua cultura, de sua história bem como representa a solidariedade social que os une na qualidade de povo”.

É caso para se pensar nas diferentes estratégias do Estado cabo-verdiano na selecção e construção de bens (culturais, históricos, artísticos) que representam a memória e a identidade nacionais. A Constituição da República de 1980, no seu Artigo 16º, retrata que “é imperativo fundamental do Estado criar e promover as condições favoráveis à salvaguarda da identidade cultural, como suporte da consciência e dignidade nacionais e factor estimulante de desenvolvimento harmonioso da sociedade. O Estado preserva, defende e valoriza o património cultural do povo cabo-verdiano”. Parte-se para a afirmação da Nação e, a partir daí, são vários os discursos que a elevam.

A nível oficial, surge o termo património cultural, com acções de defesa e valorização dos bens culturais existentes no País. Incorporado esse termo, a partir dessa altura, os discursos que se formam apelam para que as ruínas que ficaram na Cidade Velha sejam consideradas património cultural. Dessa forma, Dias (2006: 79) parte da ideia de que “um bem não é patrimonial em si, pois essa é uma categoria socialmente construída e, como tal, está sujeita a redefinições directamente relacionadas a realidades socioculturais distintas”. A esse respeito, Peralta (2003) diz-nos que nem todos os vestígios do passado podem ser considerados património. O património não é só o legado que é herdado, mas o legado que, através de uma selecção consciente, um grupo significativo da população deseja legar ao futuro.

Em 1980 deu-se a vinda, em missão de serviço, de um consultor da UNESCO, o arquitecto Paulo de Azevedo, para apoiar o início do processo do inventário do património. É o próprio consultor da UNESCO que perspectiva o desenvolvimento de uma actividade turística. “Paralelamente à sua função actual de porto de pescadores, poderia desenvolver-se uma actividade turística, criando assim uma ocupação para muitos dos seus ocupantes actuais.

O seu duplo interesse histórico e a proximidade da capital dão à Ribeira Grande boas perspectivas de desenvolvimento turístico” (AZEVEDO, 1981). As suas orientações, segundo Carvalho (2005: 363/364) “não terão tido desenvolvimento prático por não existir, na altura, competência técnica nacional, em quantidade e qualidade, para lhes dar seguimento”.

Durante essa década, aprofunda-se o debate sobre as questões do património cultural na imprensa escrita aparecendo, constantemente, a ligação do património à identidade. Podemos nos aperceber que Cidade Velha começa a ser tida como testemunha da história e guardiã dos monumentos que a legitimam como cidade histórica.

Em meados dos anos 80, reconhece-se que algo havia de ser feito em relação à Cidade Velha. A sua importância histórica começa a ser, constantemente, debatida. Os estudiosos cabo-verdianos aparecem assim como agentes que estão atribuindo valor à Cidade Velha, fazendo nessa altura a crítica aos trabalhos feitos na década de 60, assim como o abandono da Cidade Velha por parte das autoridades portuguesas.

Percebe-se que diversas forças, interesses e discursos “inventam” esse património cultural, sendo uma transformação ou reinvenção e encenação de eventos históricos. No dizer de Boissevain (1992), os fenómenos de retraditionalização ocorrem essencialmente ao nível dos discursos produzidos sobre o passado das comunidades e das suas populações.

Contudo, a valorização da Cidade Velha através da construção discursiva da história não foi acompanhada de uma reflexão sobre os mecanismos que levaram a que agentes estatais, em determinados contextos históricos e institucionais, valorizassem os monumentos da Cidade Velha e não outros, na qual verifica-se que as decisões estatais no âmbito patrimonial tentam responder às directrizes da es-

estrutura supranacional europeia, a UNESCO. Partilha-se a perspectiva de Prats (1997) que entende o património cultural como uma construção social, segundo épocas e grupos sociais dominantes, onde valorizam-se e legitimam-se uns bens patrimoniais e não outros.

O debate político a nível da imprensa acalentava um novo desafio em que começava a ser referida a questão de levar a UNESCO a declarar a Cidade Velha como um “Património Mundial em Perigo”, podendo assim ter acesso a avultados meios financeiros para a sua recuperação. O uso político que ora se fazia reportava-se à atribuição de valor patrimonial à Cidade Velha, perspectivando algumas contrapartidas e apoios para que tal se concretizasse.

Dos discursos que se formaram na década de 80, surgiram algumas expressões padronizadas que reforçam a importância histórica da Cidade Velha como “berço da Nação e da cultura cabo-verdianas”, “símbolo que extravasa as estritas fronteiras nacionais, ganhando uma dimensão universal”, “legado nacional e um património cultural único no País e que não pertence apenas a Cabo Verde”, que ainda hoje são apontadas quando se pretende legitimar a inscrição da Cidade Velha na lista do património mundial da humanidade. A Cidade Velha aparece enquanto representativa da nação cabo-verdiana.

Diferentes actores começam a se interessar pela Cidade Velha, onde os interesses se diferenciam, criando espaços de contestação e de conflitos. A consciência patrimonial que daí resulta trouxe o pensar em políticas culturais que valorizassem identidades colectivas locais, que desencadeassem processos de coesão local para com o património. Nesse processo, tanto a identidade local como a da nação acabam sendo reconstruídas. É caso para recorrermos a Ballart (1997:17) quando nos diz que a noção do património surge “quando um indivíduo ou grupo de indivíduos identifica como seus um objecto ou um conjunto de objectos”.

Essa discussão sobre a questão da identidade permite que entendamos o seu carácter processual. A este respeito, Bourdieu (1989) nos diz que todas as formas de identidade colectiva reconhecida são produto de uma longa e lenta elaboração colectiva que o grupo tenta exhibir de forma naturalizada a fim de se legitimar. Nesta linha de pensamento, Layne (1994) vê a identidade como significado construído sobre uma base em andamento, através de práticas quotidianas de arranjar um lugar no mundo, isto é, adoptar uma postura no contexto de circunstâncias mutáveis e contingências incertas.

Daniel Pereira (1988) no seu livro *Marcos Cronológicos da Cidade Velha* chamava a atenção para a ausência de lei sobre o património e para algumas construções desarmonizadas com a envolvente dos monumentos, como o caso dos balneários à frente da torre da antiga Igreja da Misericórdia.

Outros intelectuais, entre eles António Germano Lima, no jornal *Voz di Povo* de 25 de Fevereiro de 1989, começaram a levantar a questão da educação patrimonial para com a Cidade Velha, no sentido de uma maior e melhor consciencialização das jovens gerações no que se refere às razões das resistências dos seus avós, por forma a que a população local se interessasse por essas construções e, com elas se identificasse, acrescentando-lhes valor. Esse passado acaba sendo resgatado, idealizado e, em muitas ocasiões, inventado.

No final da década de 80, reforça-se a relação da recuperação das construções históricas com o interesse turístico, delineando-se estratégias para a vinda de turistas, abrindo possibilidades de comércio e investimento na Cidade Velha. Por se estar numa altura em que se associava o turismo, enquanto factor de desenvolvimento, a apropriação que no momento se fazia veio dar origem ao surgimento de um mercado patrimonial onde o património cultural da

Cidade Velha começou a ser valorizado comercialmente, tendo por base o modelo de vários países. A categoria do turismo cultural é incorporada, nessa altura, no campo discursivo do património, anunciando uma concepção de património ligada à esfera económica. Percebe-se que conforme realça Peralta (2003), este sentimento colectivo de nostalgia faz aparecer um mercado patrimonial e à lógica da singularidade do objecto acrescenta-se a lógica da sua valorização comercial.

O casamento entre património e turismo foi concebido como uma salvação para a Cidade Velha e seu património, podendo vir a solucionar diversas situações de dificuldades atravessadas pelos moradores locais. A Cidade Velha começou a ser apropriada enquanto cidade turística. O uso turístico que ora se fazia contribuiu para reforçar a Cidade Velha enquanto património e símbolo de Cabo Verde. Esses discursos acabaram por, no momento, dar sentido ao passado, perspectivando o futuro da cidade como sendo alavanca para o desenvolvimento turístico.

É de se notar que esses agentes estatais contribuíram para a consagração da Cidade Velha enquanto símbolo e expressão da nação cabo-verdiana. Para tal, a visibilidade que se procurava visava encontrar um sentido de pertença para com o lugar, que se pretendia impor a nível regional, nacional e, posteriormente, a nível universal. O simbolismo que aí se criou contribuiu para a patrimonialização da Cidade Velha. Manuel Veiga (1990), enquanto director-geral do Património Cultural, em 22 de Março de 1990, no jornal *Voz do Povo*, considerava a Cidade Velha como o sítio mais notável do País, porque é o berço da nacionalidade e o primeiro laboratório da cabo-verdianidade. “A Cidade Velha representa algo de muito importante para o nosso povo, tanto do ponto de vista histórico como sentimental”.

A Cidade Velha, no início do ano de 1990 começa a despertar interesse em alguns investigadores e professores

brasileiros que defendiam a sua participação na formação não só da nação brasileira, como de outras nações da América, segundo o jornal *Voz di Povo* de 17 de Abril de 1990. Trava-se um debate sobre a sua universalidade que hoje é cada vez mais reforçada tanto por investigadores como por discursos do Estado.

Havia alguma pressão a nível da legitimação do sítio histórico da Cidade Velha, após intensos contactos com a UNESCO e algumas acções programadas. Desta forma, é criado o Decreto n.º 121/90, B. O. n.º 49, de 8 de Dezembro, que declara o sítio histórico da Cidade Velha património nacional³ de Cabo Verde, tendo em conta a sua importância como berço da cabo-verdianidade, o valor cultural e patrimonial desse sítio histórico, em geral, e das ruínas, em particular, visando a salvaguarda dessas ruínas e do conjunto histórico aí existentes, apresentando um anexo com os limites do sítio.

Dessa forma, o sítio histórico da Cidade Velha foi delimitado, onde este passa a ser caracterizado como património nacional, justificado enquanto testemunha da história, daí o seu valor excepcional. Essa atribuição de valor relevante para determinados actores, acaba sendo, por eles, construído. Passamos de uma fase em que a acção do poder público apenas se preocupava com o manter e restaurar os monumentos para a criação de legislação que nomeia e inscreve a Cidade Velha enquanto património nacional, garantindo a sua patrimonialização, onde ela aparece enquanto um referencial colectivo de nacionalidade e um espaço com grande carga histórica.

A Cidade Velha passou a ser visitada por arquitectos, arqueólogos, missões diplomáticas, investigadores, intelectuais, políticos e alguma movimentação de turistas que

³ Segundo o Edital n.º 4/93, "essa zona do património nacional integra as localidades de Santo António, São Sebastião, São Roque, Largo, São Brás, Misericórdia, Rosário, Laranjinha, Figueira e São Pedro. O solo será explorado para habitação, fins culturais, turísticos, pesca e agricultura, tendo em conta o carácter específico da Cidade Velha, o que representa para a história de Cabo Verde" (CÂMARA MUNICIPAL DA PRAIA, 1993).

começaram a aparecer no início dos anos 90, onde os discursos que se formavam dirigiam-se para a ideia da Cidade Velha ser património de Cabo Verde, fazendo a ligação à identidade cabo-verdiana, querendo, com esses discursos, encontrar apoios para a recuperação dos monumentos e legitimar uma primeira candidatura a património mundial, entregue em 1991 e que não foi retida.

Após a abertura política

Após a abertura política, no decorrer dos anos 90, deparamos com um maior interesse político pelo Património Cultural. Nesta década, Cabo Verde passou a adoptar as normas da UNESCO no que diz respeito ao Património Cultural, quando se almejava, para o futuro, uma nova candidatura da Cidade Velha a Património Mundial. Assim, fez-se um inventário de localização do património arquitectónico.

Com vista à salvaguarda e preservação dos monumentos, em meados da década de 90 foram realizadas intervenções de fundo e a recuperação dos monumentos da Cidade Velha levadas a cabo pela Cooperação Portuguesa e, posteriormente, pela Cooperação Espanhola. Foram feitas algumas opções para uma reconstrução quase que total dos monumentos restaurados na época. Essa recuperação dos monumentos não foi acompanhada de um debate nacional sobre as escolhas específicas daqueles monumentos em função de outros nem sobre o risco de alteração do traçado original.

Após a recuperação dos monumentos, foram feitos esforços no sentido de que os mesmos adquirissem condições de abertura para a visita de turistas. A pretensão de valorização do património cultural da Cidade Velha tem subjacente a si a promoção da Cidade Velha no estrangeiro, onde se vislumbra o surgimento de um mercado turístico e patrimonial.

Nos anos 2000, há retoma e reprodução dos discursos que legitimam o papel desempenhado pela Cidade Velha num determinado contexto e reforçam a candidatura à lista do património mundial da humanidade. A Cidade Velha é considerada, historicamente, mais importante que muitos lugares contemplados com o título de Património da Humanidade.

Estamos, constantemente, a assistir à reprodução de discursos oficiais que definem as vocações patrimoniais e turísticas da Cidade Velha, fazendo aliança entre património cultural e turismo, pois pode trazer rentabilidade económica, política e social, que vão desde contribuição para as receitas do Estado à criação de emprego e rendimentos, ganhos em moeda estrangeira. Ao possibilitar novas oportunidades de negócios, o turismo contribui para que a Cidade Velha se torne atractiva.

O turismo que se pretende acaba contribuindo para que seja dada atenção às outras ruínas, que estavam relegadas ao esquecimento e abandono, no intuito de se efectuar o seu restauro e conseqüente conservação. O aproveitamento turístico que ora se faz traz associado a si a comercialização do produto cultural. Assiste-se a uma atribuição de novos valores a outras manifestações pouco referenciadas, como é o caso do batuque, que, ao ser resgatado no discurso político, adquire um novo significado, incorporado no discurso político de mercantilização da cultura.

Nos últimos tempos, há todo um ressurgir da afirmação da Cidade Velha enquanto património de Cabo Verde, com base na candidatura a património mundial, e o aumento do fluxo turístico, dando assim resposta aos anseios políticos, identitários e de consumo turístico. Surgiram nos meios de comunicação social várias notícias sobre a Cidade Velha, à medida que se intensificavam os preparativos para a candidatura a património mundial. Alguns documentários e reportagens retratavam os vários agentes que

estavam a intervir nesse processo e a forma como a Cidade Velha passa a ser apropriada. Essa maior visibilidade dá voz à população local que começa a participar neste debate, com o seu ponto de vista sobre as acções decorrentes.

Frequentemente, assistimos à reprodução de discursos que encontram os mesmos lugares comuns, adoptados por muitos agentes quando falam da Cidade Velha. A importância histórica da Cidade Velha foi atribuída por investigadores e pelas autoridades nacionais. Esse património, constantemente, tem sido construído, com atribuição de novos sentidos.

A vivência patrimonial

Os usos quotidianos da Cidade Velha têm sido influenciados pelas acções que aí se desenrolam, pela constante presença de turistas e pelas imposições arquitectónicas, juntamente com obras de requalificação nas casas. As várias acções aí realizadas atribuem sentidos ao lugar, dando visibilidade pública à Cidade Velha, reforçando o sentido de pertença ao lugar, o que acaba por influenciar essas mesmas acções, que são noticiadas pelos meios de comunicação social, tentando captar o público local, nacional e internacional. Desta forma, cria-se uma nova imagem da Cidade Velha, imagem essa construída em estreita ligação com a transformação do património em mercadoria cultural. A Cidade Velha tornou-se um espaço com grande visibilidade pública onde diferentes actores disputam a sua legitimidade, surgindo conflitos de interesses devido às diferenças dos vários actores envolvidos nesse processo, onde as acções de cada parte atribuem diferentes sentidos aos espaços. Esse espaço público constitui um espaço de disputa de discursos e sentidos entre agentes envolvidos. Acaba sendo um es-

paço político de diferença, de contestação onde diferentes identidades se formam.

Para vários agentes, o futuro da Cidade Velha está no seu património. Vemos uma associação que se faz entre as categorias passado e futuro, onde são atribuídos novos significados ao património. De acordo com Peralta (2003), o património, como interpretação do passado, é uma recriação da história, que emana visões essencialistas do passado e neutraliza as contingências históricas.

Parece que o debate que se travou a nível da Cidade Velha tem concorrido para a afirmação histórica e identitária. A maioria dos moradores locais pouco sabe sobre a história da Cidade Velha, em contraposição com poucos que sabem tudo ou quase tudo. Algumas informações sobre a história da Cidade Velha foram adquiridas através das aulas sobre a história de Cabo Verde, conversas entre amigos e do pouco que os mais idosos transmitem. Os moradores locais acabam por reinterpretar uma história escrita por alguns estudiosos cabo-verdianos, reproduzindo os discursos políticos, dos agentes estatais, dos intelectuais e dos que promovem o turismo na Cidade Velha, utilizando expressões como “berço da cabo-verdianidade, nacionalidade, sua maior riqueza é ser testemunha do tempo através das ruínas que ficaram, arquivo da história em Cabo Verde, uma das maiores fontes da história de Cabo Verde, património nacional, sítio histórico pelo facto de ter monumentos e candidata a património mundial”.

Quando se aborda as questões de património cultural, os moradores da Cidade Velha se identificam perante problemas comuns para os quais anseiam soluções, dialogando entre si sobre as suas vivências e dificuldades em comum.

Na Cidade Velha, a activação patrimonial não esteve a cargo dos moradores locais. Em nenhum momento, os moradores locais inventariaram e catalogaram o próprio património, tão pouco tiveram acções junto ao Estado ou

instituições empresariais no sentido do seu restauro ou conservação. As atenções pautam-se que “não devemos deixar que o património acabe porque dizemos histórico, mas temos que preservá-lo ou dar-lhe um outro estímulo, porque senão com a decadência vai desaparecer. Mesmo que seja património temos que cuidar dele para que não fique degradado” (Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008).

Embora a definição de património cultural nos remeta para as questões de herança cultural, os moradores locais, com base naquilo que lhes é transmitido, construíram diferentes percepções quando se referenciam a este conceito. Dessa construção, pode-se perceber o entendimento que se faz ao se pensar nas questões patrimoniais. Durante as entrevistas com vários agentes, surgiram diferentes conceitos de património cultural. Assim como diferentes agentes, os moradores locais não ficam somente pela percepção do património material, mas estão discutindo o património imaterial.

“Entendo que património cultural não é só ruína, mas também os usos, costumes e tradição. Foram feitas construções no período colonial” (Candinha, professora, 35 anos, 2008) “Património cultural é tabanca, batuque, música, costumes, criouliidade. É tudo o que tem a ver com a cultura dos povos.”

(Sérgio, funcionário público, 33 anos, 2008)

Percebe-se que na modalidade discursiva dos locais, o património cultural aparece ligado ao conceito de cultura, fazendo ligação ao passado. Foi necessária a criação da categoria imaterial, juntamente, com o material para alargar o conceito para além de monumentos, centros urbanos.

A identidade local é construída apelando-se às características que distinguem a Cidade Velha de outras localidades.

“Não dá para parar na Praia. A Cidade Velha é o berço, tem história porque toda a história tem a sua origem aqui. Todos têm que procurar o seu

berço. A Cidade Velha é um lugar que todos procuramos porque aqui é calmo e temos tudo que uma pessoa deseja. Tem um clima espectacular, mar, água própria. As pessoas daqui já são um monumento porque aqui temos uma educação que não é porque é melhor, mas é diferente da cidade da Praia, porque cada um fica na sua. Nossa vida aqui não é porque é a melhor, mas é mais suave.”

(Joaquim, 25 anos, desempregado, 2008)

A Cidade Velha aparece enquanto diferente nesse discurso local. Verifica-se que o património se constitui como um elemento que concorre para a construção identitária da cidade. “Neste momento temos um valor, comparado com outros municípios que têm o mesmo território”(Manuel de Pina, Presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008). A activação patrimonial trouxe a valorização do lugar e do património. “Antes não conhecíamos qual é o seu valor. Sabíamos que eram ruínas que dizemos monumentos, mas depois que trouxeram a ideia de património para concorrer a património mundial é que começou a ser valorizado. A Cidade está a ganhar com os seus monumentos” (Candinha, professora, 35 anos, 2008). Contudo, alguns criticam a falta de interesse local pelo património: “As pessoas daqui estão atrasadas porque não conhecem o seu valor. Por isso é que em várias entrevistas já disse que é preciso criarmos forças vivas para que os jovens e idosos conheçam o valor que temos aqui na cidade” (D. Livramento, reformada, 71 anos, 2008). Para a empresa que explora a manutenção e o desenvolvimento do turismo cultural na Cidade Velha, esse património é único e o que ela tem não existe em nenhum outro lugar.

No seio dos moradores locais gera-se e reproduz-se processos de identificação, a partir do sentido de pertença a esse espaço, que é diferenciado. “Cidade Velha é o lugar onde nasci. Fico muito contente, orgulhosa quando dizem que Cidade Velha é berço de Cabo Verde, onde o meu umbigo está enterrado” (Candinha, professora, 35 anos, 2008).

Os moradores locais se identificam através da relação com a Cidade Velha e seu património, reconhecendo, dessa forma, a necessidade de valorização patrimonial, admitindo que o património cultural proporciona o desenvolvimento económico, comercial e local do município, assim como a melhoria das suas condições de vida e a valorização do município. Contudo, há casos de desinteresse entre os moradores locais. “Por exemplo, eu devia estar mais interessado pela cidade, mas não estou interessado porque aqui não tem nada que me prende. Não vou me sentar para ouvir histórias” (Arnaldo, estudante-trabalhador, 23 anos, 2008). Este discurso, também é percebido por Charles Akibodé:

“Ninguém sente a necessidade de dizer que a Cidade Velha lhe pertence, que como cidadão tem que defendê-la. As pessoas de Santo Antão, Brava, Fogo, de todos os lugares de Cabo Verde têm que estar empenhadas com a salvaguarda da Cidade Velha. Todos os dias que formos à Cidade Velha vemos um tipo de retrocesso em termos de conservação do património. Ninguém diz nada, as pessoas ficam bastante desligadas, distantes da realidade da salvaguarda do património. Têm um tipo de apatia geral em relação à conservação do património.”

(Charles Akibodé, coordenador científico da Comissão de preparação do dossier de candidatura da Cidade Velha a património mundial, 2008)

Alguns moradores locais consideram que o património permite a “afirmação do município e do país, mundialmente”, “marca da história e da cabo-verdianidade”, “razão da nossa existência”. Os moradores locais são conscientes que o património cultural permite que a história da Cidade Velha fique espelhada para o mundo e a nível nacional, atraindo mais turistas. Outros realçam que possibilita a melhoria das condições das casas dos moradores locais. Contudo, alguns moradores locais são mais críticos, referindo que o património não deixa o município desenvolver-se, o que pode demonstrar algumas tensões e conflitos.

Embora grande parte dos moradores locais se identifi-

que com esses monumentos, para outros: “Não ligo a esse património” (D. Felisberta, doméstica, 76 anos, 2008). Daí que se percebe que a identificação e apreciação dos bens patrimoniais variam, pois há valores que são aceites pela maioria e outros cuja valorização depende do gosto e sensibilidade pessoal, o que faz com que não haja coerência universal na apreciação desses mesmos bens. Percebe-se a identidade enquanto um processo de carácter dinâmico, variando segundo determinadas situações e contextos, de acordo com Bourdieu (1989).

É devido a essas opiniões de alguns moradores locais que se tenta naturalizar o valor atribuído ao património cultural da Cidade Velha silenciando os outros, porque se para uns está enraizado em seu viver, para outros esse património só lhes causa aborrecimentos, o que faz com que alguns moradores locais não reconheçam as ruínas, os monumentos enquanto património e algo que deve ser valorizado. Resulta dessa reflexão que embora a decisão política faça a selecção do património, muitas vezes não consegue atingir os locais. “Essa consciencialização tem que ser um processo. Encontramos pessoas com uma consciência aguda do valor da Cidade Velha, mas também uma consciência abrangente de todo o valor que faz parte da nossa cultura, da nossa história. Há pessoas com menos consciência” (Manuel Veiga, ministro da Cultura, 2008).

Outros fazem a associação do património enquanto recurso turístico, embora o considerem como entrave. “Devido ao nosso património vamos ter mais turistas, ao mesmo tempo é um entrave porque não nos deixam construir” (Francisco). Conforme nos refere Branco (s.d.) no que diz respeito ao envolvimento do turismo nas questões patrimoniais, pode desempenhar dois papéis antagónicos, o de agente que auxilia na manutenção e preservação de uma cultura; ou perpetuador de

um monumento eleito como excepcional para uma dada sociedade, o que pode representar uma total descaracterização dessa cultura.

De facto, as casas degradadas da Cidade Velha integram o sítio histórico, algumas com acções de reabilitação e conservação, assim como os arruamentos do centro histórico, de forma a legitimar essa candidatura. Pretende-se recuperar as fachadas, substituir o betão armado pela colocação de telhas de barro, com o financiamento da cooperação espanhola. Destaca-se que desde a década de 90, pelo Edital n.º 4/93 de 27 de Abril de 1993, da Câmara Municipal da Praia, proibiu-se fazer reformas nas casas da Cidade Velha que não seguem o estilo tradicional, cujos edifícios de dois ou mais andares vão contra o ambiente histórico que se quer criar e a política preconizada pela UNESCO que analisa as condições de inscrição na lista do património mundial da humanidade. A partir desse momento, delineava-se um campo conflitual.

O facto de se ter essa limitação das construções faz com que a população local esteja apreensiva com essas medidas arquitectónicas impostas. Embora uma boa parte dos moradores locais cumpra as normas de não ampliação das casas (em altura e profundidade), o que demonstra que as pessoas estão mais sensibilizadas, elas não concordam com essa proibição, visto que existe alguma tensão entre o desejo de construir mais casas e essa imposição, em contraponto ao aumento do número dos membros da família. O Instituto de Investigação e do Património Cultural é alvo de críticas no que respeita à sua forma de actuação. Os moradores locais elaboram interpretações sobre a sua situação:

“Penso que antes de exigirem deviam criar condições, com a criação de uma zona de expansão ou para Santa Marta ou para Achada Forte. Como Cidade Velha não tem terreno, deviam dar às pessoas oportunidades de

fazer 1º andar e colocar telha. Não possuo outro piso para arrendar aos turistas, não tenho assim espaço para restaurante. Desta forma, só os espanhóis é que ganham.”

(Candinha, professora primária, 35 anos, 2008)

“As pessoas dizem é minha casa, o terreno é meu, faço 2º e 3º andar. Há pessoas que estão a fazer isso, basta ires lá e veres. Continuam ainda. Há outras que querem transformar Cidade Velha como Palmarejo. Estão mesmo a fazê-lo.”

(Charles Akibodé, coordenador científico da Comissão de preparação do dossier de Candidatura da Cidade Velha a património mundial, 2008)

Pretende-se ter ganhos com a vinda de mais turistas, apostando em estruturas de apoio ao turista caso lhes seja dada a oportunidade de construir, tendo algum benefício com o turismo. Contudo, a ideia de se pensar numa zona de expansão é recente e problemática devido ao lugar e falta de terreno disponível.

“Se fizerem uma zona de expansão para a zona do Salineiro as pessoas vão dizer que as tiraram da Cidade Velha para colocar em Achada Salineiro. O único lugar tão perto que as pessoas da cidade poderiam sair para ir é para Achada Forte. Se forem aí, ainda, vão se sentir que são da Cidade Velha. Para um outro lugar não vão querer ir e ainda por cima ficarão com raiva quando se lhes aborda questões patrimoniais.”

(Nilton, estudante, 24 anos, 2008)

A Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago participa neste debate, dizendo que:

“As pessoas querem construir, mas esta Câmara vai manter-se firme para defender e preservar. É claro que temos que arranjar alternativas. Não podemos, somente, impedir as pessoas de construir e não lhes dar alternativas. Temos que definir uma zona de expansão. Aí, também o Governo tem um papel importante porque a Câmara, em si, não possui terreno para dizer que vai fazer expansão para uma determinada zona. Há que ter expropriação ou negociação com proprietários para poder garantir a expansão da cidade. Tens que dar alternativas para construírem num outro lugar, para poder preservar aqui.”

(Manuel de Pina, presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008)

Alguns moradores locais criticam a pouca fiscalização na construção das casas. Outros partilham do discurso de agentes estatais para fazer concessões para se ver aprovada a candidatura a património mundial. “Somos conscientes que para entrarmos a património temos que abrir mão, mas teremos contrapartidas, mas isso não entra na cabeça das pessoas” (Sérgio, funcionário público, 33 anos, 2008).

A colocação de telhas⁴ constitui um custo que, muitas vezes, não é suportado pelas autoridades oficiais, mas por ela exigida. Os moradores locais criticam essa imposição.

“Existem conflitos por causa da proibição de fazer varandas na parte de fora, porque perde-se o que queremos, que não devemos colocar betão nas casas. Eu espero que quem dá essa ordem, Ministério da Cultura, IIPC, ok, faz como bem entenderes, constrói tu! Já coloquei betão, coloque telha! Se tu queres ver as casas bonitas com telhas, coloque telha. Eu coloquei o que posso. Se não posso colocar telha não coloco. Dizem que quem dá pão dá castigo, mas se tu não dás pão não dês castigo! Está bem que não quero que ninguém venha cá colocar mosaicos em minha casa. Também o que digo? Eu construo a parte de dentro, minhas amigas e amigos vêem. De fora que me importa? Eu não vivo na parte de fora da casa.”

(Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008)

Por outro lado, no cenário das casas, muitos são os que não se limitaram a fazer, somente, mais um piso. Mesmo com proibição, fazem mais um andar, o que contraria a imagem do lugar que tanto se quer construir. Outros casos revelam o não cumprimento da imposição. “Pedi ampliação mas a câmara demorou a me responder, mas autorizaram-me. Quando me deram a autorização, o Ministério da Cultura mandou proibir, mas fiz na mesma, mas recuando 10 metros. Fiquei descontente, 10 metros de terreno é muito” (Sérgio, funcionário público, 33 anos, 2008).

4 Segundo o Edital n.º 4/93, “todos os edifícios deverão ser cobertos de telha vermelha ou de palha. Todos os prédios serão pintados ou caiados de branco devendo as portas e as janelas serem pintadas com cores tradicionais” (CÂMARA MUNICIPAL DA PRAIA, 1993).

5 IIPC: Instituto de Investigação e do Património Cultural

Embora com divulgação das medidas arquitectónicas, paralela à Rua Banana, na Rua Carreira encontra-se uma casa de construção recente, 2008, com cave, que vai contra a arquitectura do local e as normas impostas pelo Ministério da Cultura. Não houve nenhum impedimento dessa construção, tanto é que esta casa já está quase pronta.

“Ao fazer a cave, porque na zona só havia sobrados, se calhar destruíram os vestígios históricos que estavam aí, que era a parte mais rica da Cidade Velha, porque o pedreiro não é formado em arqueologia para fazer esse trabalho e ninguém diz nada.”

(Charles Akibodé, coordenador científico da Comissão de preparação do dossier de candidatura da Cidade Velha a património mundial, 2008)

Muitos são os moradores locais que se unem contra a imposição de não se fazer mais construções no centro histórico. “Eles não se apercebem que o que tem mais valor é sentir que a população está contente. As pessoas contentes preservam para não danificar. O Governo, na Praia decide e não ouve a população” (Candinha, professora, 35 anos, 2008).

O discurso que aí se delineia prende-se com a expectativa em melhorar as suas condições habitacionais. As críticas se dirigem aos agentes estatais. Os moradores locais estão conscientes de que as proibições se devem à inscrição na lista do património mundial. Por parte de agentes estatais:

“Há pessoas que têm ideias de que todos os moradores sairão da Cidade Velha para alugarem as suas casas para os turistas e viver na zona de expansão. A alma sairá da cidade e depois é impossível transformar a Cidade Velha no Hotel Praia Mar ou Hotel Trópico! Depois, as suas raízes estão lá. Não poderás vender a tua alma, tens que ficar aí, pertences ao lugar, tens que viver aí e o ganho não acontece num só dia, o ganho é milenar.”

(Charles Akibodé)

Se para Charles Akibodé a alma da Cidade Velha encontra-se nas pessoas, para o presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago: “A alma da cidade está nos seus monumentos” (Manuel de Pina, presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008). Por outro lado, Charles Akibodé percebe que as pessoas devam ficar nas suas casas. O então presidente da Câmara considera que:

“A solução é arranjar uma zona de expansão, dar a todos um lote, dar aos idosos um lote, dizer-lhes para construir aí, ajudá-los a construir e fazer com que usem essa parte antiga da cidade, em vez de usarem para morar, usarem para fazer negócio, alugar aos turistas, etc. Isso faz com que libertem suas casas que têm na cidade.”

(Manuel de Pina, presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008)

Algumas são as transformações na arquitectura dita tradicional local com o intuito de dar resposta à procura turística e, conseqüentemente, conforto ao turista. Essas mudanças são percebidas positivamente por alguns moradores locais que beneficiaram de reabilitações, embora outros critiquem as reabilitações nas suas casas, o que tem gerado algumas tensões e conflitos. Embora, ainda, sejam poucos os que beneficiaram com obras de requalificação⁶ em suas casas, muitos ainda anseiam que, nas suas casas, sejam feitas algumas reformas.

Perspectiva-se que os moradores locais tenham casa de banho e deixem de defecar em lugares públicos, o que constitui uma tentativa de higienização de comportamentos, hábitos, impondo padrões de urbanidade. Segundo Charles Akibodé (2008), “foram eles que pediram casa de banho nas suas casas. Todos possuem latrinas. À noite vão deitar o seu conteúdo no mar. Já há muito

⁶ Apesar das normas de construção, segundo o Edital n.º 4/93, “são autorizadas as obras de remodelação, manutenção e conclusão das casas de banho, cozinha, quartos interiores e de protecção de zonas perigosas, dentro do perímetro das construções já existentes” (CÂMARA MUNICIPAL DA PRAIA, 1993).

tempo que pessoas estavam a pedir isso”. Contudo, para os moradores locais:

“Fui a uma reunião com pessoas do IIPC, uma delas me disse que a população não deve defecar na rua, que dá má imagem e cria lixo. Imagina só, se as pessoas não têm condições para terem casa de banho e nem água, não lhes fazem casa de banho, eles não têm outra solução a não ser fazer necessidade onde costumam fazer. É preciso que se lhes criem condições para depois exigir.”

(Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008)

Para aqueles que vivem em condições precárias, anseiam uma mudança na sua condição de vida. Enquanto não lhes for dada a possibilidade de ter uma casa de banho, as suas práticas diárias, possivelmente, continuarão se verificando.

Algumas das mudanças decorrentes da expansão do turismo estão sendo geradoras de tensão e conflitos na Cidade Velha. O turismo na Cidade Velha passou a funcionar como uma mais valia para a localidade que se encontrava com sinais de degradação. A Cidade Velha é, assim, recriada como cidade histórica. A atribuição de significado patrimonial fez com que se desenvolvessem acções de preservação e salvaguarda dos monumentos, o que proporcionou atractividade e a utilização turística da cidade. Segundo Martinho Brito (2008), director de Salvaguarda do Património, no IIPC: “Património é para vender e compra quem quer. Temos que vender o nosso património. Temos que vender a nossa história para a nação cabo-verdiana dentro e fora, para a diáspora e para os estrangeiros”. Para Rifkin (2000), o turismo é uma forma de mercantilização da experiência cultural. Por forma a concretizar a oferta, nos meios de comunicação social, na Internet, principalmente, e nos mais variados circuitos turísticos para Cabo Verde, a Cidade Velha aparece enquanto mercadoria.

O surgimento de interesse pelos monumentos da Cida-

de Velha e o reconhecimento histórico despertaram o interesse de alguns investidores que descobriram o potencial turístico da Cidade Velha, criando algumas infra-estruturas⁷ de modo a dar resposta à expansão turística. Essas estruturas dão emprego a pessoas da Cidade Velha e outras a pessoas da cidade da Praia.

A Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago tem um papel a desempenhar neste processo: “A Câmara tem que mostrar à população que o turismo é um ganho que temos e o património cultural é a nossa matéria-prima para podermos desenvolver o turismo. Só temos a ganhar se o preservarmos, defendermos e soubermos explorá-lo” (Manuel de Pina, presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008).

O turismo na Cidade Velha é visto positivamente pelos moradores, numa perspectiva economicista, sendo que grande parte dos moradores está consciente das contrapartidas que poderá trazer, assim como perspectiva possibilidades de negócio. “Os turistas compram, deixam dinheiro, o que ajuda no desenvolvimento do município. A zona passa a ser conhecida lá fora” (Paulo, estudante, 18 anos, 2008). A visibilidade e divulgação da Cidade Velha por parte de quem já a visitou são referenciadas por este morador, que está consciente dessa importância. Entre um grande número de moradores assistimos a uma naturalização dos possíveis benefícios de que todos possam vir a aferir, perspectivando-se a criação de receitas próprias directas proporcionadas pelo negócio turístico. Contudo, aspectos negativos também são referenciados como o caso de doenças, delinquências, drogas.

Alguns moradores, pelo pouco contacto com os turistas, não perspectivam essas oportunidades e são mais pessimistas. Mas, para Charles Akibodé: “Temos que promover

⁷ São exemplos os bares, o espaço turístico Pôr-do-Sol, um objecto hoteleiro que está em construção, a pousada, o surgimento de uma discoteca, bares, galerias de arte e artesanato, que são instalados e explorados tanto pelos residentes como por pessoas de outras localidades e estrangeiros.

mais de que um turismo cultural, um turismo histórico, que é um tipo de turismo que traz mais dinheiro” (Charles Akibodé, coordenador científico da Comissão de preparação do dossier de candidatura da Cidade Velha a património mundial, 2008).

Os moradores locais são conscientes das suas potencialidades turísticas. Ao afirmarem essas potencialidades locais, estão reforçando a sua ligação com esse lugar.

“Temos o nosso Pelourinho, Sé, Fortaleza. Temos ainda a nossa Penedinha, que é um conjunto de três pedras. Temos o nosso mar, nossa nascente.”

(Joaquim, desempregado, 25 anos, 2008)

“Temos a nossa cultura, batuque, pratos típicos como cachupa, feijoada, caldo de peixe, licores - pontxi.”

(Candinha, professora primária, 35 anos, 2008)

“Temos uma vista maravilhosa, no fundo do mar temos alguns tesouros, no Convento temos água a sair da rocha.”

(Amaldo, trabalhador-estudante, 23 anos, 2008)

Essa ligação com o local está em constante construção, depende da vivência com o lugar e de alguns benefícios ou constrangimentos que o local pode lhes imprimir, pois ela não é inextinguível mas sim sujeita a modificações e constantes dinâmicas.

Difícilmente os moradores locais conseguem ter acesso às infra-estruturas turísticas. A título de exemplo, o bar/restaurante explorado pela Proim-tur, não é frequentado por moradores locais porque “o preço que eles praticam acho que é mais para pessoas daqui não irem” (Paulo, estudante, 18 anos, 2008), o que contraria com o preço praticado antigamente “o preço praticado pelos antigos proprietários era acessível, as pessoas da cidade frequentavam o lugar” (Nilton, estudante, 24 anos, 2008). Chama a atenção para uma situação que é geradora de contestação por parte dos moradores, pelo facto de eles não te-

rem acesso ao restaurante do Pelourinho devido ao preço praticado, o que poderá levar, em situações limite, ao que Dogan (1989) chamou de resistência, que acontece em sociedades onde os residentes não podem utilizar os complexos turísticos, podendo provocar sentimentos de ressentimento e hostilidade para com os turistas e as infra-estruturas turísticas.

Em vários discursos de instituições estatais e empresas turísticas a gastronomia local aparece como uma das componentes e mais valia do turismo cultural que se oferece e se pretende fomentar e que, ao fim e ao cabo, contribui para a valorização da Cidade Velha. Embora a culinária não ocupe um lugar de destaque, consideram que constitui um atractivo. Os moradores são conscientes que os turistas querem levar algo da sua cultura:

“Às vezes encontras turistas a procurar algum produto da Cidade Velha para comprar e levar. Penso que devemos nos organizar para fazermos cooperativas, lugares onde os turistas encontrem produtos locais para dizerem fui à Cidade Velha e trouxe algo, não somente licor ou doces, mas algo da Cidade Velha, para levarem uma boa marca do nosso dia-a-dia, daquilo que fazemos na Cidade Velha.”

(Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008)

Constantemente, os turistas fazem fotos tanto dos monumentos como das paisagens e do quotidiano local. Outros aventuram-se em conhecer as casas locais.

O facto da gestão do património estar a cargo de uma empresa com capital espanhol, Proim-tur, tem gerado contestações públicas e conflitos com alguns moradores locais, sendo que alguns se sentem explorados, activando repertórios da escravatura.

“Vou a todas as sessões de esclarecimento para criticar o IIPC e o Ministério da Cultura por terem dado a gestão do património cultural da Cidade Velha à Proim-tur, que devia ser entregue aos cabo-verdianos.”

nos. Como posso participar se os espanhóis não fazem nada nem por Cidade Velha nem pela população daqui? Vou fazer uma reclamação por escrito para enviar ao IIPC. Todos estamos descontentes por não participar na gestão desse património, não podemos sequer cuidar, preservar, porque esta empresa está à frente de tudo.”

(Pedro, funcionário público, 30 anos, 2008)

“Penso que ninguém se te der algo não te deve dizer como fazer. Se te oferecerem algo, tens que ver como vais gerir essa oferta. Penso que isso não é dar porque da forma que o espanhol tem gerido, só contribui para a revolta da população com o que está a acontecer no dia-a-dia.”

(Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008)

“A empresa está a fazer uma gestão empresarial. Não sei se localmente as pessoas estavam preparadas para assumir uma gestão com marketing cabo-verdiano. Também não sei se foram dadas oportunidades para que as pessoas mostrassem que estavam capacitadas para isso. Entendo que o património é de Cabo Verde, é da Cidade Velha, mas sobretudo as pessoas de Cabo Verde, da Cidade Velha devem estar envolvidas na sua exploração. Agora, cooperação que quiser, que ajudar pessoas de Cabo Verde a chegar no ponto de estarem capacitadas ou para promover Cabo Verde sobretudo a nível de turismo para prestar serviço de qualidade, porque às vezes as pessoas vêm para ficar com o património, passar certificado de minoridade para todos os outros, não! Há que dar oportunidades, então ajudá-los para chegar no ponto que consideram óptimo. Assim é que é uma cooperação saudável. Sou contra que o património seja explorado por estrangeiros. Mas já que existe, cooperaremos, coabitamos com esta situação.”

(Manuel de Pina, presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008)

Verifica-se que as relações entre a empresa que detém a gestão do património e os moradores locais são tensas, envolvendo, por várias vezes, conflitos de interesses. Essa empresa é alvo de críticas locais por ter capital estrangeiro que controla os ganhos obtidos com essa gestão e a população não participa e nem vê os ganhos. Os moradores querem fazer parte da gestão desse património que lhes pertence, que pertence ao quotidiano da cidade. Segun-

do Martinho Brito, director de Salvaguarda do Património, IIPC, esse contrato tem vantagens:

“A vantagem do contrato assinado com a empresa é de levar o maior número de turistas nacionais e internacionais à Cidade Velha. Não pensamos em re-tornar essa gestão porque o Estado não tem vocação para fazer gestão. O que podemos fazer é, se as cláusulas contratuais não estiverem a ser observadas, rescindir o contrato. A empresa que ganhou o concurso já deu provas lá fora e que pode não ter dado ainda prova em Cabo Verde, mas tem tudo para dar: tem dinheiro, capacidade técnica, conhecimento, experiência.”

(Martinho Brito, director de Salvaguarda do Património, IIPC, 2008)

Alguns moradores avaliam essa gestão como sendo: “a pessoa que gere aquele lugar (Fortaleza) está a geri-lo mal. Esta empresa se preocupa somente com dinheiro” (Eduardo, desempregado, 41 anos, 2008).

A empresa Proim-tur cobra para visitar os monumentos, o valor é alvo de reclamação tanto por parte de turistas estrangeiros como por nacionais e moradores locais. Através da compra desse bilhete, a empresa vai contabilizando o número de turistas que visitam a Cidade Velha. Os moradores locais não concordam que se pague para visitar esses monumentos:

“Defendo nosso património que temos, que é nosso, da Cidade Velha, mas aí no Forte devia ser um lugar que cada um que visitasse faria a sua oferta de livre vontade.”

(Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008)

“Sou contra a cobrança para conhecer os monumentos porque não vejo esse dinheiro aplicado aqui, que vai para a conta bancária de um espanhol que é estrangeiro. Penso que como o património é da Cidade Velha devia ficar aqui para servir a quem precisasse. Se ficasse aqui era bom, mas não fica aqui.”

(D. Livramento, reformada, 73 anos, 2008)

Outros moradores não sabem que a empresa cobra para conhecer os monumentos. A empresa Proim-tur é cons-

ciente de que os moradores da Cidade Velha, assim como os não residentes, reclamam do preço que cobra, mas considera que os turistas estrangeiros não reclamam desse valor porque a média cobrada na Europa ronda os 10 € e 500\$00 CVE é tido como barato para conhecer o que é único. Por parte da Câmara Municipal: “Há que se cobrar. Eles estão a explorar, têm que cobrar, têm que pagar uma renda”(Manuel de Pina, presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande de Santiago, 2008).

Para os moradores locais a inscrição na lista do património mundial da humanidade é positiva e importante, perspectivando as vantagens para a Cidade Velha e Cabo Verde, quer do ponto de vista económico, cultural, académico, político e social, ajudando na expansão económica do município. Também a Proim-tur, o IIPC e o presidente da Câmara Municipal da Ribeira Grande consideram que essa inscrição poderá atrair mais turistas e trazer maior projecção do local, demonstrando o interesse na geração de rendimento. Contudo, as perdas também são referenciadas advenientes do aumento do fluxo turístico.

São muitos os que ainda não entenderam o significado da inscrição na lista do património mundial da humanidade. Um grande número de pessoas nem sequer se informou a esse respeito. Um dos moradores locais, durante a entrevista, definiu o que entende ser a inscrição da Cidade Velha na lista do património mundial da humanidade, “é lançar cidade no mundo, fazer cidade ser reconhecida no mundo: com o seu passado, presente e futuro” (Sérgio, funcionário público, 33 anos, 2008). Algumas preocupações devem ser tidas em conta: “Se desde o início tudo andasse nos seus passos reais, penso que hoje seria a própria população da Cidade Velha a gritar à UNESCO que a hora já tinha chegado” (Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008). Há um reconhecimento que a Cidade Velha já é património da humanidade.

“Não precisamos concorrer, já somos património.”

(Joaquim, 25 anos, desempregado, 2008)

“Reconhecimento da Cidade Velha como património da humanidade é importante, mas mais importante não é o reconhecimento, mais importante para nós é saber que a Cidade Velha já é um património da humanidade e, disto eu não tenho dúvidas, isto ninguém precisa vir me dizer. Para quem já conhece a história da Cidade Velha, para quem já sabe que anteriormente a 1460 Cabo Verde não existia, essa história de cinco séculos não existia, o Povo e Nação de Cabo Verde não existiam, nossa cultura viva, dinâmica antes não havia e hoje existe. Se com a existência da Cidade Velha tudo isso passou a existir, o património da humanidade ficou mais rico, e a forma como este património foi construído.”

(Manuel Veiga, ministro da Cultura, 2008).

Para outros, “essa candidatura primeiro tem que beneficiar a Cidade Velha e, posteriormente, Cabo Verde pode vir a ser beneficiado” (Candinha, professora, 35 anos, 2008).

Muitos são os fóruns que foram feitos na Cidade Velha como forma de encontrar apoios para a inscrição na lista do património mundial. Embora os moradores locais tenham participado em alguns desses fóruns, a crítica desses moradores se dirige às autoridades:

“Convidam somente estrangeiros para os fóruns para falar da cidade, como se ninguém daqui soubesse nada, como se nós não pudéssemos participar para apresentar algo sobre a cidade. Em tudo somos colocados à parte, só nos apresentam o facto consumado, depois de decidirem. Não me canso de levantar a minha voz para dizer o que está mal.”

(Pedro, funcionário público, 30 anos, 2008)

“Fizeram encontros, mas não com a população massiva, somente com alguns representantes de zonas, de associações, depois com governantes, com pessoas que não são da cidade para falarem do que a Cidade Velha sente. Eu estava numa reunião na qual o Zé Maria [primeiro-ministro] disse que não vamos ganhar nada com património mundial porque património não tem dinheiro para dar. É uma placa que vai ser colocada aqui que vai dizer que a cidade é reconhecida a património mundial. Mas, eu penso que se for somente uma placa, por que tanto sacrifício, por que

tanta contradição, guerra entre o Ministério da Cultura, a população e a Câmara na construção? Se for somente a colocação da placa, vale a pena tanto sacrifício?”

(Candinha, professora, 35 anos, 2008)

“Todos pensam que não vão ganhar nada e nem se beneficiar com o património, que lhes importa se a candidatura vai passar ou não?”

(Carla, funcionária pública, 40 anos, 2008)

Essa opinião denota o fraco envolvimento e participação dos moradores locais nos pedidos de declaração patrimonial da Cidade Velha. Os moradores locais justificam a sua fraca participação no processo da inscrição da Cidade Velha na lista do património mundial por considerarem que não foram ouvidos, não deram a sua voz, o que demonstra alguma insatisfação na forma como o processo foi conduzido, onde realçam que devia servir e agradar a população, para que ela possa contribuir para a sua preservação. Por outro lado, os que foram às sessões disseram-me que colocaram perguntas, mas que ficaram sem respostas.

A nível nacional: “Será que Cabo Verde está pronto para saber qual é a importância de um sítio inscrito como património da humanidade? Parece-me que não!” (Charles Akibodé, coordenador científico da Comissão de preparação do dossier de candidatura da Cidade Velha a património mundial, 2008).

Devido a essa candidatura, perspectivam-se vários projectos, nomeadamente, a melhoria do centro de saúde, construção de uma estrada que não passe pelo meio da cidade, evitando que a população corra riscos resultantes do aumento do fluxo turístico caso venha a ser considerada património mundial. Agentes estatais apelam à produção artesanal e criação de um mercado funcional como sendo uma mais valia para o turismo, para a rentabilidade e desenvolvimento local e uma forma de

mercantilização da cultura, denotando a sua dimensão económica e cultural.

Para o presidente de Câmara, a cooperação entre várias entidades é fundamental para o sucesso da valorização patrimonial. Os moradores locais disseram que se preocupam com a preservação do património, embora no terreno não se tenha assistido a acções de preservação, o que eles justificam pelo facto de se ter uma empresa que cuida dessa preservação. Conforme nos refere Cabral (1983:333), “o investigador é sempre forçado a reinterpretar a informação que o habitante local lhe dá”.

Alguns moradores locais dizem que não fazem nada para a preservação desse património, outros dizem que não o danificam e não deixam os outros danificarem. A esse respeito, o presidente da Câmara da Ribeira Grande de Santiago refere que:

“É necessária toda uma campanha de mobilização, sensibilização e mostrar às pessoas a necessidade de preservar, para podermos recuperar a confiança do povo neste sentido. Houve muita repressão em termos de autorização para construção, para melhorar as suas condições, então a população perdeu confiança. Isso fez com que eles não confiassem. Não estão a ver que são capazes de serem beneficiados com a preservação do património. As pessoas têm que sujar menos, não deixar que os outros sujem, têm que defender, porque senão não vamos a nenhum lado.”

(Manuel de Pina, presidente da Câmara da Ribeira Grande de Santiago, 2008).

Como acções para preservar os monumentos da Cidade Velha os moradores locais indicam que há que ter cuidado, saber tratar, não danificar, conservar com carinho, fazer o melhor possível, respeitar, aconselhar os jovens e idosos para preservarem os monumentos, promover formações nas escolas, mostrando a sua importância para a Cidade Velha, Cabo Verde e a história mundial. Por outro lado, algumas opiniões demonstram alguma insatisfação com a situação vivida, dizendo que a cooperação estrangeira

condiciona os meios de preservação, que não podem fazer nada. Os moradores locais reclamam a sua participação na definição de políticas públicas, assim como a dar a sua voz na gestão do local e do património. É de se notar que alguns, por medo de serem agredidos, não fazem nada para impedir que os outros danifiquem os monumentos. Consideram que essa tarefa cabe ao Ministério da Cultura.

A maioria dos moradores locais quer participar em acções para uma maior valorização do património cultural, através do que lhes foi transmitido. Alguns estão conscientes de que é necessário ter boa postura para ajudar na construção do local histórico. Os moradores locais perspectivam que lhes seja facultado o acesso a um emprego, que criem zonas de expansão, satisfazendo algumas necessidades da população, por forma a fazer com que as pessoas se sintam beneficiárias desse património, criando primeiro as condições e depois exigir.

Alguns dos moradores locais consideram que se deveria fazer um museu na Cidade Velha. Outros já partilham do que o Ministério da Cultura lhes transmite, dizendo que é preciso trabalhar de mãos dadas com o Ministério da Cultura na preservação e restauro dos monumentos, seguindo as normas estipuladas, por forma a preservar o património para gerações futuras. Denota-se uma preocupação com a não danificação dos monumentos, onde os moradores locais consideram que é necessário colocar vários guardas e autoridades a fiscalizar, impedindo que as pessoas danifiquem. Também, é preciso estabelecer horários de visita aos monumentos, disponibilização de dinheiro por parte do Governo para garantir uma zona urbanizada e bonita, criando mais incentivos para a valorização do património cultural.

Segundo autoridades do Instituto do Património e Investigação Cultural, há que salvaguardar esse património, de modo que sirva à população local e, seja uma fonte de receitas proporcionadas pelo turismo.

A sensibilização sobre a preservação do património cultural da Cidade Velha “por todo Cabo Verde há que fazê-lo, porque é um benefício de todo Cabo Verde” (Charles Akibodé, coordenador científico da Comissão de preparação do dossier de candidatura da Cidade Velha a património mundial, 2008), daí as preocupações no sentido da não danificação desse património, onde se prevê uma lei que penalize quem tenha acções de demolição de um património. Recentemente, foram construídos pequenos muros à volta do Pelourinho, como forma de impedir que qualquer veículo entre no largo onde está a Picota. Isso vem dar resposta à preocupação de Charles Akibodé.

Dentre as narrativas que compõem o discurso patrimonial sobressai a das construções religiosas. Embora se cobre para visitar a igreja, ela encontra-se fechada, e a chave foi entregue pelo bispo a uma moradora local, há 30 anos. “Tenho ordens do bispo para não entregar a chave. Sou eu que tenho a chave, sou eu que abro a porta da igreja. Quem quiser saber alguma informação também eu dou” (D. Livramento, reformada, 71 anos, 2008).

Por detrás do discurso que a Igreja Católica quer transparecer, está a questão do uso da igreja. Se por um lado a visita à Igreja Nossa Senhora do Rosário está incluída no bilhete que a Proim-tur cobra, o discurso da Igreja Católica vai num outro sentido. Na opinião da moradora que possui a sua chave:

“Não cobramos para visitas na igreja. Nos outros edifícios, não tenho nada a dizer, mas sou contra. Não sei qual é o fim. Na igreja começaram com um bilhete para cobrança. O bispo e o padre foram chamados e o bispo disse que não, que na igreja há um ofertório. Mas cobrança para entrar na igreja não existe. Quem quiser conhecer a igreja vem me chamar aqui e vou lhe mostrar.”

(D. Livramento, reformada, 73 anos, 2008)

Uma das características desse discurso prende-se com a separação nítida entre o espaço religioso de culto e a sua comercialização para os turistas. Interessante foi verificar que, passado um tempo sem visitar o centro interpretativo, uma das funcionárias, no mês de Novembro de 2008, referiu que a visita à igreja já não está incluída no bilhete porque pertence ainda à diocese. Três meses antes, falando com Martinho Brito, director de Salvaguarda do Património, IIPC:

“A igreja é um património. A igreja sofreu intervenção, restauro no valor de 10 a 12 mil contos. O Estado, com o apoio da cooperação é que restaurou a igreja na lógica de ser um espaço visitável. A questão de argumentar que está a ser cobrado, não! Como é que vou pedir à empresa para fazer manutenção da igreja se não se cobrar a entrada? É possível? Vamos deixar de sensacionalismo, deixar de dizer que a igreja é de Deus.”

(Martinho Brito, director de Salvaguarda do Património, IIPC, 2008)

A confirmar, no processo de candidatura encontra-se definido que património nacional compreende património do Estado, património municipal, património da igreja, património privado (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2008).

Caso relevante dos conflitos com a Igreja Católica aconteceu em Janeiro de 2009, por altura da comemoração do Santíssimo Nome de Jesus. As comemorações pautaram-se por feiras de produtos artesanais, exposições, colóquios, actos solenes, festivais de música e um concurso de batuque. Pelo facto desse concurso ter sido realizado na Sé Catedral, que é considerada pela Igreja Católica um símbolo do poder eclesiástico, esta após a realização do referido concurso, pronunciou-se condenando o acto, pelo facto de a Sé Catedral, embora estando em ruínas, não deixar de ser um lugar sagrado para dar lugar a manifestações lúdicas.

Alguns discursos percebem preocupações com a memória colectiva local, perspectivando o interesse turís-

tico. Partilhando o que o ministro da Cultura nos diz: “o desenvolvimento da consciência da nossa cultura, do nosso património, identidade evolui no tempo. Ainda estamos num processo, é um percurso que não acaba” (Manuel Veiga, ministro da Cultura, 2008).

Conclusões

A análise do histórico da relação patrimonial com a Cidade Velha revela-nos que a partir de uma arena internacional se faz um grande esforço de patrimonialização da Cidade Velha, motivado por questões de unificação nacional e pela acção do turismo cultural. O património surge enquanto suporte e recriação simbólica de identidades.

Os bens patrimoniais da Cidade Velha são, constantemente, activados por diferentes agentes que criam a legitimidade patrimonial do sítio histórico da Cidade Velha, seleccionando e indicando o valor dos elementos dignos de serem patrimonializados, com diferentes propósitos e finalidades. Grande parte dessas finalidades nos remete para a identificação colectiva, onde se veicula uma consciência e sentimento do grupo de modo a preservar a identidade local, avançando, em alguns casos, para a educação patrimonial.

Todo o discurso sobre o legado patrimonial, que recorre aos factos históricos, acaba por servir, também, aos propósitos de quem activa esses repertórios patrimoniais, em que muitos desses discursos estão associados à adesão popular a programas políticos, à procura de meios financeiros para os restauros, legitimação de ideologias identitárias e recurso turístico, que tem implícito o valor económico do património, por via da sua comercialização no mercado turístico, onde se simulam cenários “autênticos”.

Produz-se um sentimento nostálgico em relação ao passado da Cidade Velha, apelando-se a uma consciência pa-

trimonial. Os vários actores conferem uma pluralidade de significações sobre os monumentos religiosos e militares da Cidade Velha. Esses objectos são conferidos de sentido pelo entendimento histórico que se faz. Em vários momentos, assiste-se à conformação histórica, recorrendo a narrativas históricas com vista à inscrição na lista do património mundial da humanidade.

Se a nível político a Cidade Velha é considerada representativa do passado, perspectivando o desenvolvimento do local com a vinda de turistas, também as empresas turísticas se apropriam desse discurso e delineiam a forma de ampliar o mercado de interesse pela procura da Cidade Velha, enquanto cidade histórica e turística, que pode ser consumida. Percebe-se o carácter lucrativo na apropriação desse espaço. Já os moradores locais se interrogam sobre as mudanças que estão a acontecer nas suas vidas, onde os conflitos de interesses se resumem nos benefícios que todas as partes pretendem aferir, com algumas possibilidades públicas de se estabelecer zonas de contacto e negociação.

Ao longo dos tempos vem sendo feita uma selecção e negociação de diferentes significados sobre a Cidade Velha. Passando de uma fase em que os discursos se delineavam para a construção de identidades nacionais para um despoletar de discursos sobre processos identitários a nível local, para os moradores locais percebe-se a sua distinção em relação a moradores de outras localidades. A ligação com o local está em constante construção, depende da vivência com o lugar e de alguns benefícios ou constrangimentos que o local pode lhes imprimir, pois ela não é inextinguível, mas sim, sujeita a modificações e constantes dinâmicas.

As intervenções públicas e das cooperações estrangeiras têm-se resumido à recuperação dos monumentos, de algumas casas e espaços tidos como históricos que, ao reafirmarem o próprio sistema, trazem associada a si no-

vos e diferentes significados e posicionamentos por parte dos moradores locais, acarretando algumas situações de conflitos de interesses na recuperação de símbolos significativos para os locais. Essa recuperação das construções históricas contribuiu para a transformação da paisagem da Cidade Velha, nomeadamente a agitação que tanto se procurava obter com a vinda e circulação de turistas.

A Igreja Católica ao reclamar para si os monumentos religiosos entra em contradição com o IIPC e a empresa que explora a gestão do património. Se por um lado o discurso oficial tende para a preservação e salvaguarda, com restrições arquitectónicas, muitos moradores locais anseiam a modernização das suas casas. É fundamental que se explicita o significado do património cultural e da inscrição na lista do património mundial aos moradores locais, de modo a terem maior participação nesse processo, e na preservação dos monumentos históricos, mostrando essas vantagens através da utilização de *outdoors*.

Os discursos e tensões mostram que a percepção do património é diferente consoante os actores e possíveis usufrutos. Percebe-se, assim, as várias faces de uma construção patrimonial, do Estado-nação, das empresas turísticas, do religioso ao uso comum, legado de todos.

Daí se constata que, contrariamente, ao que se pressupõe, a valorização e preservação cultural não é um processo pacífico, harmonioso e consensual, mas sim cheio de conflitualidades, cuja resolução é importante para o sucesso da construção patrimonial e para a redefinição de identidades locais. Para o sucesso dessa construção patrimonial, é fundamental a participação das pessoas nos processos de reconhecimento patrimonial, pois para tal ele tem que ser reconhecido por um grupo como próprio, que o delega às gerações futuras.

Esse património acaba sendo sempre uma construção, resultante de opções, escolhas e discursos construídos, nego-

ciados num campo sociopolítico cultural. A construção patrimonial constitui, assim, um processo que está em constante construção pois, frequentemente, assistimos à selecção de bens onde esses vão ocupar um lugar de destaque.

Referências Bibliográficas

- BRANCO, Patrícia M. Castelo. "Patrimônio histórico e turismo: uma construção social". S.d. Acessado em 25 de Março de 2008 <www.iphan.gov.br>.
- CABRAL, João de Pina. "Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa". *Análise Social*, XIX (76), 1983, pp. 327-339.
- CARVALHO, Carlos. "A herança patrimonial e a política de conservação, balanço e perspectivas". In: SILVA, Filinto Elísio Correia e (Coord.) *Cabo Verde, 30 anos de Cultura*, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2005, pp. 359-375.
- BALLART, Joseph. *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel, 1997.
- BOISSEVAIN, Jeremy. *Revitalizing european rituals*. London/New York: Routledge, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. "Espaço social e gênese de classes". In _____: *O poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989, pp. 133-145.
- DIAS, Reinaldo. *Turismo e patrimônio cultural: recursos que acompanham o crescimento das cidades*. São Paulo: Sarai-va, 2006.
- LAYNE, Linda L. "Rethinking collective identity". In _____: *Home and homeland: the dialogics of tribal and national identities in Jordan*. Princeton: UP, 1994.
- LOPES FILHO, João. *Introdução à cultura cabo-verdiana*. Praia: Instituto Superior de Educação, 2003.
- PEÑA, Carlos Garcia. "A Fortaleza Real de São Filipe, chave da defesa do arquipélago de Cabo Verde". In: V.A. *Cabo Verde – Fortalezas, Gente e Paisagem*. Agência Espanhola de Cooperação Internacional e Ministério da Cultura de Cabo Verde, 2000.
- PERALTA, Elsa. "O mar por tradição: o patrimônio e a construção das imagens do turismo". *Horizontes Antropológicos* 9 (20), 2003, pp. 83-96.

PEREIRA, Daniel António. *Marcos cronológicos da Cidade Velha*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro, 1988.

PRATS, Llorenç. *Antropologia e património*. Barcelona: Ariel, 1997.

Publicações Periódicas - Jornais

FIGUEIREDO, Jaime. “A Fortaleza Real de São Filipe e seu restauro”. *Cabo Verde: Boletim Propaganda e Informação*, Fevereiro de 1959, pp. 13-17.

LIMA, António Germano. “A Educação e a sociedade (f): o património cultural entre o sistema informal e o sistema formal de ensino – Educação Patrimonial”. *Voz di Povo*, 25 de Fevereiro de 1989.

MONTEIRO, Júlio. “Ribeira Grande, a cidade que desapareceu”, *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, 1950. Ano I, 1 de Janeiro, n.º 4, pp. 7-8.

VEIGA, Manuel. Entrevista com Manuel Veiga. *Voz di Povo*, 22 de Março de 1990.

Voz di Povo de 17 de Abril de 1990.

Publicações Oficiais

ASSEMBLEIA NACIONAL POPULAR. *Constituição da República de Cabo Verde*. Publicado no Suplemento ao Boletim Oficial n.º 41 de 13 de Outubro de 1980.

CÂMARA MUNICIPAL DA PRAIA. Edital n.º 4/93, de 22 de Abril de 1993, que define as normas de construção civil respeitantes às áreas que integram o património nacional da Cidade Velha, 1993.

Despacho n.º 16. Boletim Oficial de Cabo Verde, n.º 36 de 5 de Setembro de 1959.

Decreto n.º 121/90, de 8 de Dezembro de 1990, Boletim Oficial N.º 49, declara o sítio histórico da Cidade Velha património nacional de Cabo Verde.

Documentos

AZEVEDO, Paulo de. *Preservação do património cultural e arquitectural histórico de Cabo Verde. Relatório da Missão apresentado à UNESCO* (traduzido do original em francês). Paris, 1981.

MINISTÉRIO DA CULTURA DE CABO VERDE. *A Cidade Velha, Centre historique da Ribeira Grande, Cap-Vert, Proposition d'inscription sur la Liste du patrimoine mondial*. Praia, 2008.

PEREIRO, Xerardo. *Apontamentos de turismo cultural 2003-2004*, 2003.



SAP

**CRAVEIRO LOPIS NA CIDADE DE SÃO PAULO
BAIRRO DE CRUZEIRO VELOZ, SÃO PAULO, SP
A**

DIFERENÇA É MUITA PAZ

Carmem  João

*“Todos falam do Bulimundo, do funaná estilizado.
O Bulimundo não seria Bulimundo se não fosse o Bairro”*

Questões introdutórias

De 2008 a 2009, desenvolvi a pesquisa que deu origem à minha dissertação de mestrado¹. Propunha, a partir da realização do trabalho de campo, o estudo da relação entre espaço social e territorial e trajectória musical no Bairro Craveiro Lopes. Localizado na região Oeste da Cidade da Praia, o Bairro Craveiro Lopes² constitui o primeiro bairro social e económico inaugurado, primeiramente, em 1954, e, num segundo momento, em 1955, pelo então Presidente da República Portuguesa, Francisco Higinio Craveiro Lopes, já numa altura em que o sistema colonial dava sinais de desgaste e fraqueza face aos movimentos de emancipação das colónias.

O objectivo da criação do Bairro Craveiro Lopes era o de resolver os problemas sócio-habitacionais que afectavam a capital, na altura, sendo, por isso, concebido para segmentos pobres e desalojados. Contudo, a política colonial acaba por privilegiar como primeiros moradores *funcionários do Estado*, e enfatiza este projecto como sendo um projecto prodígio. Os moradores aí colocados, por sua vez, ao residirem neste primeiro projecto de um bairro urbano moderno em Cabo Verde, incorporam um sentimento de distinção social³ em relação a outros bairros da capital.

1 Dissertação de Mestrado, sob o título *Bairro de Pertença, Bairro de Música: Espaços, Sociabilidades e Trajectórias de Músicos n(d)o Meio Urbano Caboverdiano*, Uni-CV, sob a orientação da Prof.ª Dra. Maria Elizabeth Lucas, cuja redacção teve o suporte financeiro do Programme Formation, Bourses et Subventions do CODESRIA.

2 Fica convencionado, que podemos usar também, neste artigo, a expressão “Bairro” para nos referir ao Bairro Craveiro Lopes.

3 Conforme Bourdieu (2007), o conceito de distinção remete as práticas de consumo cultural a uma estrutura relacional. Então as práticas culturais ou sociais, juntamente com as preferências em assuntos como música, educação, cinema, arte, estão ligadas ao nível de instrução, submetidas ao volume global de capital acumulado, aferidas pelos diplomas escolares ou pelo número de anos de estudo e, também, à herança familiar.

São exemplos discursos, de alguns dos primeiros moradores, que se repetiam durante o trabalho de campo.

Maria, hoje com 82 anos, é um dos exemplos, e me contou que:

“Aqui não veio morar nenhum badiu de fora⁴, nós que viemos aqui morar primeiro, nesta primeira parte do bairro, que nós chamávamos de bairro de Santa Filomena, somos pessoas que morávamos em Ponta Belém, Ponta d’Água, Rua Madragoa, e também de outras ilhas. Aqui toda gente tinha profissão... como uma espécie de burguesia”.

Antônio, manifestando o mesmo sentimento de distinção do Bairro, diz que:

“Era assim, o Plateau e o Bairro. Éramos como uma pequenina vila dentro da cidade. Na Praia não havia igual. Bairro era diferente de todos os outros bairros. É como eu disse, era o Plateau e o Bairro”.

Neste contexto específico de tentativa de afirmação deste espaço como sendo superior, um número considerável de moradores que se dedica(va)m à prática musical, de entre os quais alguns que foram os primeiros moradores, ajudou a construir uma identidade artístico-intelectual para esse espaço social.

Assim, a minha questão central era entender como se formou, no Bairro, esse “universo” de músicos um *Art World*⁵, um mundo artístico de músicos, e a existência de *redes*⁶, com ligação a um contexto específico – Bairro – que não respeita o limite do gênero musical,

4 Pessoa do interior da ilha de Santiago.

5 Conceito desenvolvido por Howard Becker, ou seja um mundo artístico “constituído do conjunto de pessoas e organização que produzem os acontecimentos e objectos definidos por esse mesmo mundo como [sendo] arte” (BECKER; cit in COSTA; 2006).

6 Em um estudo sobre a análise de redes sociais, e a sua aplicação nos estudos sobre a transferência de informação, Marteleto (2001) – com base nos estudos de Emirbayer e Goodwin (1994) sobre a relação entre as redes e a agência – mostra que o conceito de rede permite “estudar como os comportamentos ou as opiniões dos indivíduos dependem das estruturas nas quais eles se inserem, a unidade de análise não são os atributos individuais (classe, sexo, idade, gênero), mas o conjunto de relações que os indivíduos estabelecem através das suas interações uns com os outros. A estrutura é apreendida concretamente como uma rede de relações e de limitações que pesa sobre as escolhas, as orientações, os comportamentos, as opiniões dos indivíduos” (Marteleto; 2001: 72).

da geração, e que, em alguns momentos, complexifica a identidade social, marcada por trânsitos diversos. Neste sentido, a minha preocupação era, a partir do método etnográfico, captar tanto a acção individual como colectiva dos músicos, e também moradores, do Bairro Craveiro Lopes, enquanto agentes (ORTNER; 2006)⁷ *activos* inseridos neste espaço.

Assim, elegeu-se a etnografia feita no Bairro Craveiro Lopes, particularmente nos locais onde as pessoas se concentravam mais, conversavam mais. Na fase exploratória deste trabalho, todos os informantes com os quais dialoguei enfatizavam um espaço como sendo importante na vida do bairro: a praça, que constituía um espaço privilegiado de interacção entre os moradores, especialmente depois das horas de trabalho, e nos fins-de-semana.

A par da praça, considerou-se qualquer espaço do Bairro como foco de interacção. As ruas e os becos⁸ das casas são, muitas vezes, considerados espaços da “fofoca” e de interacção, e que por isso constituem importantes focos para se perceber as relações que se estabelecem aí.

No início da pesquisa, eu previa considerar como objecto de investigação todas as actividades desenvolvidas no Bairro de cariz recreativo que tivessem envolvido músicos e que se relacionavam de forma directa ou indirecta à vida do Bairro, o que não ocorreu, limitando-me às interacções quotidianas, dos moradores e dos músicos que ainda residiam neste lugar.

Para complemento da etnografia, recorri a entrevistas semi-estruturadas e também não estruturadas, o recurso à memória das pessoas, tanto para compreender o que os

7 Sherry Ortner mostra que a “agência” faz sempre parte do processo a que Giddens chama da estruturação, ou seja o fazer e refazer de formações sociais e culturais mais amplas, cuja definição deverá ser equacionada considerando se a agência implica inerentemente intenções ou não, a sua universalidade e, ao mesmo tempo, o facto de ser culturalmente construída, e a sua relação com o “poder” (Ortner; 2006: 51-52).

8 Palavra utilizada para fazer referência a pequenas ruelas, ou espaços compreendido entre duas casas ou edifícios paralelos.

moradores falam do seu bairro, mas também no sentido de delinear e entender a trajetória dos músicos deste espaço.

Afirmamos, então, *a etnografia enquanto fruto da memória*, uma memória que se quer documentada e registada em cadernos de campo com a finalidade de se dar um tratamento *científico* (COSTA; 2006). Do mesmo modo, me propus a considerar e utilizar as minhas recordações, e a minha vivência enquanto moradora deste espaço. Estava perante o grande *desafio da proximidade*, como afirma Gilberto Velho, o estranhamento do familiar, ou seja, era buscar estratégias de distanciamento em relação ao meu universo de pertença. É certo que foi um esforço que poderei não ter atingido por completo, mas foi, certamente, uma tentativa contínua de “inventar o lugar de antropóloga” nos espaços do Bairro, meus espaços de pesquisa, na minha convivência quotidiana, mas principalmente, no meu próprio ser.

A população considerada na pesquisa foram os moradores (mulheres e homens a partir dos 18 anos, até 83 anos – sendo que numa primeira fase da pesquisa se considerou os moradores mais antigos, por isso com mais idade), a estes foi assegurado o anonimato; e os músicos (com idades variando dos 20 até os 60 anos), sendo na sua totalidade homens, cujos nomes utilizados correspondem ao nome artístico, ou o nome por que são conhecidos.

Do mesmo modo, os géneros musicais desenvolvidos são variados, indo desde *funaná*, ao *hip-hop*, passando pela *morna*, *coladeira*, ou ritmos estrangeiros como *cúmbia*⁹.

A realização do trabalho de campo com observação participante do quotidiano do Bairro foi momento relevante neste trabalho, pois me possibilitou apreender um outro universo dentro desse espaço, que não descortinava no discurso dos músicos entrevistados, e na minha vivência quotidiana enquanto nativa/moradora. Neste (novo) universo, o importante, à partida, era definir (definitivamente) o que era um mú-

9 Género musical afro-caribenho.

sico, o que significava ser músico no Bairro Craveiro Lopes, e identificar estes personagens neste espaço.

Seja o *polidor de calçada* (aquele que é visto como não tendo uma ocupação ou profissão definida), seja o herói (o músico que consegue se projectar, vender discos, ser reconhecido nacional ou internacionalmente) ou qualquer outra denominação do senso comum, a categoria músico se conceptualizou em todos aqueles que, se dedicando a uma prática musical (composição, interpretação, etc.), se auto denominam como sendo músicos, e são reconhecidos como tal pela comunidade do Bairro.

O que atraiu a minha atenção para os músicos deste espaço foi a afirmação recorrente de alguns moradores de que estes músicos tiveram um papel fundamental na cultura cabo-verdiana, e, mais especificamente, que contribuíram de forma decisiva para a afirmação da música da ilha de Santiago, no período pós-independência.

Do mesmo modo, a categoria Bairro, enquanto espaço (social e territorial), aparecia, simultaneamente, como *contextualizador e naturalizador* deste processo – *Keli so pudia kontiseba na Bairu! (Isto só poderia acontecer no Bairro!)*

E eu questionava: afirmação da música da ilha de Santiago, ou afirmação dos músicos deste bairro? Mas por quê a necessidade de afirmação? Qual o contexto social, cultural de Cabo Verde, aquando do surgimento do Bairro Craveiro Lopes, que mostrava a necessidade de afirmação musical da ilha de Santiago?

Eram perguntas que se impunham, e a partir das quais proponho desenvolver a reflexão que aqui trago.

A Praia do “aqui não tem nada”

A década de 50, década da criação do Bairro, é o momento da comemoração dos cem anos da elevação da Vila

da Praia a Cidade da Praia de Santiago. Estimava-se como população do concelho 31 mil habitantes. O então governo da nação destacava o bom ambiente social resultante da concentração dos serviços públicos, e que dava à capital um certo *cunho de distinção* em relação ao resto do país. Como edifícios de destaque apresentam-se Palácio do Governo, Paços do Conselho, Palácio de Justiça, Junta de Comércio Externo, entre outros. Também são enfatizados alguns projectos levados a cabo, salientando-se a Biblioteca Pública, o Cine-Teatro Municipal.

No entanto, a capital da Província não dispunha, ainda, de estabelecimento para estudos secundários, um liceu, o que só veio a acontecer em 1961.

A abertura do liceu coincidiria com a progressiva autonomia e independência de países anteriormente colonizados por potências europeias, o que tornava o sistema colonial português cada vez mais anacrónico e adensavam-se as ameaças externas sobre ele. Face a este novo contexto, o dito Estado Novo procede a uma inflexão da sua política: em 1951 foram abolidas as designações de *império colonial* e de *colónias*, até então utilizadas nos textos oficiais, sendo substituídas pelas de *ultramar* e *províncias ultramarinas*. Estas *províncias* formariam com a metrópole um “Portugal uno do Minho a Timor” (CORREIA, 1999: 139). No entanto, manteve-se no *ultramar* o *estatuto dos indígenas* que retirava à grande maioria dos africanos o direito de cidadania. Este só seria abolido em 1961, aquando de um conjunto de reformas efectuadas por Adriano Moreira (ALEXANDRE, 1999: 143). Adriano Moreira seria exactamente o nome do liceu¹⁰ ora aberto na Cidade da Praia.

Mas anterior à abertura do liceu em 1961, o projecto de criação de um liceu na capital, em 1860, havia fracassado devido a disputas entre as elites de diferentes ilhas. É que a ilha de Santiago, embora sendo a maior e a de localização

10 Liceu Adriano Moreira, actual Liceu Domingos Ramos.

da capital da província – Praia – tinha uma desproporção imensa entre a maioria esmagadora da população negra e uma pequena elite de senhores brancos (...) Assim, o maior investimento em ensino do fim do século passado acabou se transferindo para a ilha de São Nicolau. (ANJOS; 2002; 50) Deste modo, o Seminário-Liceu de São Nicolau jogou um papel decisivo na instrução de alguns cabo-verdianos, já que é anterior ao liceu de São Vicente, este criado somente em 1912.

Até a década de sessenta existia um único liceu em São Vicente, limitando o ensino aos filhos dos altos funcionários da administração colonial, dos comerciantes e dos grandes proprietários. (FURTADO; 1997; 72). Por conseguinte, e como diz-nos Anjos, a origem social dos intelectuais, que inventam a identidade cabo-verdiana, deve ser encontrada no ponto de encontro de dois grupos sociais: entre as decadentes famílias brancas e as ascendentes famílias não brancas. Os mais consagrados poetas da literatura cabo-verdiana do primeiro terço do século – José Lopes, Pedro Cardoso, Januário Leite e Eugénio Tavares – são oriundos de ilhas de concentração das tradicionais famílias brancas em processo de decadência (ANJOS; 2002; 52).

Este grupo social, esta elite definia-se então acima dos africanos, apresentando-se Cabo Verde e a cultura caboverdiana como um modelo, como um sinal da *lusoafricanidade*. Isso se verificava até mesmo nas relações internas, diferenciando-se do *badiu*, população da ilha de Santiago tida como a mais negra e, portanto, menos evoluída intelectualmente.

Eugénio Tavares é sem dúvida uma das grandes figuras da época. Natural da ilha Brava, é descendente de europeus, goza da sua consagração como poeta e músico de prestígio, e defende a então especificidade cabo-verdiana, consubstanciada na mestiçagem, e na pureza dos costumes cabo-verdianos. É também o grande compositor de

mornas, sendo-lhe atribuída o período mais antigo da música caboverdiana que vai dos anos 20 aos anos 30 do século XX, altura da sua morte.

Neste período, em termos musicais, a *morna* domina, passando a fazer parte integrante de festas e bailes, e vista como uma manifestação que revelava o lado civilizado do cabo-verdiano. Como nos afirma Osório de Oliveira “(...) dos chamados *bailes nacionais* em que cantam e dançam *mornas*(...). Como a *morna* é uma dança de sala, aqueles bailes apesar de populares, não se realizam num terreiro, mas sim, dentro de casa. Promovem-nos, geralmente raparigas do povo, costureiras e criadas de servir, mas tomam parte neles homens e rapazes de todas as categorias sociais, tão democrática é a maneira de ser dos caboverdianos” (Oliveira *cit in* GONÇALVES; 2006). No entanto e mesmo se afirmando a *morna* como género musical que traduz o sentido da cabo-verdianidade, durante toda a primeira metade do século XX, a *morna* é somente popularizada entre a classe social dominante. A sua via erudita não consegue penetrar nas classes mais baixas, principalmente no meio rural santiaguense, onde apesar das proibições, imperava o *batuque* e o *funaná* nos terreiros.

Essa via erudita, a tal “intelectualidade cabo-verdiana” é ainda reafirmada por intelectuais de uma geração que se segue a esta de Eugénio Tavares. Refiro-me à geração *Claridade*, nome da revista fundada, em São Vicente, na década de 30, por um grupo de intelectuais que se propõem colocar as questões pertinentes ao desenvolvimento do arquipélago, e analisar sociológica e antropológicamente a personalidade cultural do cabo-verdiano. Como representante do movimento claridoso temos Baltazar Lopes da Silva, Jorge Barbosa, e Manuel Lopes.

Anjos (2002), defende a tese de que o principal princípio no pensamento deste movimento é a oposição entre Cabo Verde e a África. Na mesma linha, Fernandes (2006) afirma

que “entre os intelectuais cabo-verdianos abrangidos pelo colonialismo, designadamente os claridosos, existiu um nítido esforço para aproximar Cabo Verde à Europa e afastá-lo da África” (FERNANDES; 2006: 168).

Durante o período de vigência do movimento Claridade, até os anos 60, a música cabo-verdiana vive o denominado período Beleza (B.Léza), ou Beleziano. A grande figura na música cabo-verdiana, após E. Tavares é Francisco Xavier da Cruz (B.Léza). Natural da ilha de São Vicente, a ele ficou a dever-se a introdução do chamado meio-tom brasileiro na *morna*. É amigo de muitos defensores do grupo Claridade, principalmente Baltazar Lopes, com quem dividiu muitas vezes a autoria das suas composições (Ferreira; 2006).

Assim, verificamos que até mais ou menos os finais dos anos 70 do século XX, altura da independência nacional, as manifestações culturais em termos musicais, que tinham visibilidade, desdobravam, por excelência, em *morna* e *coladeria*, às quais podia se complementar um ou outro género musical muito idêntico a estes. Os restantes géneros, especialmente os que se considerava de origem africana, só conseguiram algum espaço e reconhecimento enquanto fazendo parte da cultura nacional, após a ascensão de Cabo Verde a país independente em 1975.

A Praia da modernização da música tradicional, e o Bairro que se quer diferente, dinâmico e... musical

Com a independência nacional, há a valorização de tudo que é cabo-verdiano, trata-se de um “período muito bem caracterizado por um certo número de conjuntos, novas composições, e a entrada sistemática nos saraus de números constituídos por *batuque* e *funaná*, numa tentativa de

revalorização e elevação cultural”, segundo Luís Ramos, no jornal *Voz di Povo* de 12 de Novembro de 1977.

Bulimundo, conjunto musical que é fundado em 1977, em Pedra Badejo, por Kátia (Carlos Alberto Martins), é um dos exemplos. No Festival Praia 80, vem trazer o *funaná* de um género musical confinado ao espaço rural santiaguense, para um género musical de âmbito nacional, com instrumentos eléctricos.



Ilustração 1: Logótipo do Festival Praia 80

Fonte: jornal *Voz di Povo* de 25 de Março de 1980

Definido como um género de música e dança caboverdianas, característico da ilha de Santiago, com canto acompanhado por um acordeão e marcação rítmica produzida pelo esfregar de uma faca numa barra de ferro” (GONÇALVES; 2006: 59), existem um conjunto de teses que buscam explicar o aparecimento do funaná (palavra e género): alguns justificam que o nome se deve à junção do nome de dois tocadores de acordeão: Funa e Naná, mas também existem outras explicações que defendem que deriva do português *fungagá*, que quer dizer “filarmónica ordinária musicata” (GONÇALVES, op. Cit.). Durante todo o período que antecede a independência nacional, sempre fora associado à vida mundana, desprezado pelas elites

da era colonial que o consideravam música de selvagens. Para esta ideia muito contribuiu a tradição no meio rural de “tirar de casa”, ou melhor o rapto da noiva, o que dava muitas contentas, chegando, por vezes, a ocasionar brigas e mortes. Isso também contribuiu para a má fama das festas e convívios do meio rural animados por aquilo que se denominava *Badju gaita* – o *funaná*.

Ao mesmo tempo que alguns géneros musicais principalmente praticados na ilha de Santiago (res)surgem agora como fazendo parte da cultura nacional, se verifica mudança na própria forma de se fazer a *morna*, para além da temática que já não é a mesma. (TAVARES; 2006: 33)

É exactamente a partir deste contexto da quebra da hegemonia da *morna* e a ascensão do *funaná* que tentamos aqui enquadrar o Bairro Craveiro Lopes e, também, paralelamente, dentro da dinâmica cultural que a Praia assistia, e veio a assistir depois deste período, para, com isto, captar as *condições de possibilidade* de desenvolvimento de *trajectórias* musicais para os moradores deste bairro.

Ao afirmar a existência de um universo de músicos no Bairro Craveiro Lopes, enquanto um *mondo artístico*, concebo-o como algo aberto e dinâmico, em oposição a algo fechado ou isolado. Os membros desse grupo social, além da identidade de músicos compartilham uma identidade vinculada a um espaço de pertença. O *mondo artístico* se apresenta, então, a partir de um universo simbólico próprio, embora não-exclusivo.

Bairro de funaná

Situando o Bairro Craveiro Lopes neste processo de transformações sócio-musicais advindas com a descolonização, e o que acontecia na Cidade da Praia, os meados da década de 70, o Bairro contava com 20 anos de existência

desde a sua inauguração. A juventude deste Bairro era, também, acompanhada pela juventude daqueles que foram os “meninos do Bairro” (os que aí nasceram, ou foram para lá morar ainda bebês ou em idade infantil).

O Bulimundo, vindo do interior da ilha de Santiago, o conjunto bem como a sua música – o *funaná* – não subiram logo à capital, ganharam primeiro o público e a simpatia dos bairros periféricos da cidade, onde moravam pessoas que se identificavam com a música. De facto, no Bairro Craveiro Lopes afirmava-se já a existência da prática informal deste género pelo grupo fundado no Bairro – Opus 7, logo após a independência nacional. João, 50 anos, morador do Bairro nesta altura, afirma ter assistido a este processo. Apesar de não fazer parte da movimentação musical, sendo amigo e vizinho dos rapazes que constituíam a Opus 7:

“Eles ensaiavam aqui. O Katxás quando veio do interior não tocava o funaná, olha.....a música 'Santo António la Belém', o Zeca já o cantava no grupo que tínhamos no bairro o Opus 7. É pena que nós não tínhamos instrumentos...ensaiávamos ...mas não tínhamos como nos apresentarmos ao público. (...) Opus 7 tinha Zé Augusto, Zezé, Santos, um irmão do Russo dos Tubarões. A pouco e pouco foram entrando pessoas aqui do Bairro, aí o assumimos como sendo um grupo do Bairro.”

(João; 50 anos)

Opus 7 seria um entre alguns outros grupos fundados no Bairro, ou que ali se desenvolveram, transformando-se em símbolos e agrupamentos do próprio bairro. Zeca de Nha Reinalda, músico, fala da composição e recomposição deste grupo musical:

“Do Opus 7 fazia parte o Zezé, Vavá, Santos, Tony (...) eu não era propriamente do grupo, só cantava quando me deixavam cantar algumas músicas, de vez em quando eu ia e deixavam-me cantar alguma coisa. Este Opus 7 viajou para Dacar, mas as coisas não correram muito bem e alguns rapazes voltaram. Daí com estes rapazes levantamos um se-

gundo Opus 7, mas sem Zezé que havia ficado em Dacar. Zezé voltou em 1978, quando entramos no Bulimundo, eu, Zezé, Santos, Tony e Karabedja, éramos cinco.”

(Zeca de Nha Reinalda)

Este é um período em que se afirma a existência de uma grande dinâmica musical neste bairro, que também se reflectia na composição e recomposição dos agrupamentos musicais neste espaço. João vivenciou este momento, e fala da forma como os grupos nasciam e se dissolviam dando origem a novos grupos.

“No Bairro, havia muitos agrupamentos musicais. Agora já não, mas há um tempo atrás podíamos afirmar sem qualquer dúvida que reuníamos, na Achadinha e no Bairro, os melhores músicos de Cabo Verde, quer em número, quer em qualidade. Podemos ver a passagem destes elementos pelos principais grupos da Praia, podemos falar de José Augusto, Totinho, Hélder, Zé Lacky, Zezé, Zeca, Santos e muitos outros.

(...) Em termos de agrupamentos musicais, logo em 1975 podemos começar por falar de Voz di África com Zeca, Zezé, Santos, Agostinho Lopes, Tito, e outros, este grupo se separou e arranjaram Voz di Revolucion, também veio a surgir Opus 7, mas antes havia um outro grupo Zoan di Santiago que tinha Manuel, Pedrinho, isto antes de 1975, este grupo não tinha elementos só do bairro, mas passou a ensaiar aqui no Bairro.”

(João; 50 anos)

Da mesma forma como se realça a existência de músicos “com qualidade”, enfatiza-se o espaço Bairro como naturalizador deste processo.

Em termos de agrupamentos musicais, neste período, de acordo com os entrevistados, podemos apontar a existência de sete agrupamentos musicais no Bairro Craveiro Lopes. Salienta-se que assume-se como agrupamento musical do Bairro Craveiro Lopes aquele que, possuindo músicos deste bairro, é conotado como sendo do Bairro, e os moradores o assumem como tal.

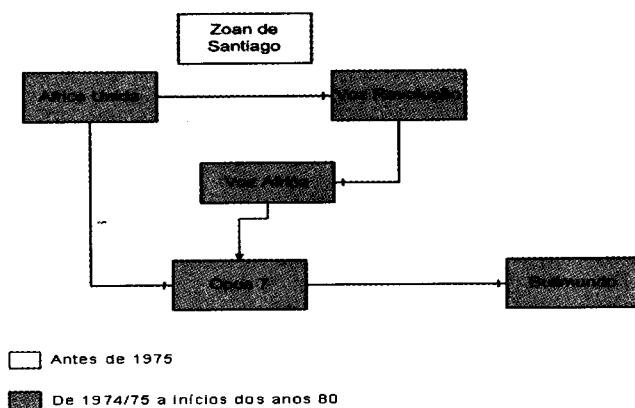


Ilustração 2: Agrupamentos Musicais do/no Bairro Craveiro Lopes, de, aproximadamente, 1970 a inícios dos anos 80

A Ilustração 2 mostra os agrupamentos musicais existentes no Bairro até os inícios da década de 80. Todos eles, à exceção do Bulimundo nasceram ou foram fundados no Bairro. Como indicam as setas, havia uma grande facilidade e mobilidade dos músicos saindo e entrando em agrupamentos diferenciados. Salienta-se também que muitas vezes era a dissolução do grupo dando origem a um outro, como é o exemplo da África Unida e também Voz de África que se dissolveram na Opus 7.

Trata-se de agrupamentos que foram criados por altura da independência, tendo uma conotação revolucionária, ou de resgate e valorização do ser africano, como sugerem os nomes. Registava-se um período de mudanças políticas, a independência nacional parecia trazer uma nova fase na música de Cabo Verde, consistindo na liberalização na prática de todos os géneros musicais, o que criou um ambiente propício ao desenvolvimento de grupos voltados para os mais variados estilos e géneros. Assim, a música “vai assumir um papel que se pode considerar complementar da actividade política, versando conteúdo revolucionário e visando, acima de tudo, atingir uma função mobilizadora” (TAVARES; 2006: 28). É esta a ideia que nos

dá quando Zeca di Nha Reinalda conta da mudança do nome de uma música, tendo em conta o momento social e político que se vivia no país e na capital:

“A ideia de tocar o funaná foi do Gustavo de Tia Puluka, porque o seu pai gostava do funaná. Foi a partir dele que conheci a música Hugo, e a outra, Luciano Brazão, que colocamos o nome de Djonzinho Cabral, porque precisávamos de músicas para tocar no IIIº Congresso do PAIGC, em 1976. Como não tínhamos nenhuma música com o nome Cabral, trocamos o nome para Djonzinho Cabral.”

(Zeca de Nha Reinalda)

Estava assim claro que essa dinâmica musical que se afirmava no Bairro tinha como impulsionadores moradores que, não sendo músicos, contribuía para a produção musical neste lugar. Produção, essa, fortemente ligada ao contexto social e político da altura. Mas muito mais que produzir música, era importante a ideia de se afirmarem como pioneiros na prática de um género. É João quem nos fala da forma como o *funaná* chega ao Bairro:

“O Manuel de Rita e o Tito aqui do Bairro tiveram um papel importante em trazer o funaná para o Bairro porque estavam sempre em contacto com pessoas do interior de Santiago. Dos primeiros funanás que se tocou na Praia foram eles que trouxeram do interior. É pena porque são de facto pessoas que a história não louva. A música Djonzinho Cabral não era Djonzinho Cabral, e foram eles que trouxeram a música do interior. Aquela música que diz 'Nbai txada Lazon, n atxa algém lazon, n atxa mininu lazon, n atxa mudjer lazon' ¹¹ foram eles que o trouxeram, e os primeiros a cantá-la foi Opus 7, depois houve a passagem desta música para o Bulimundo.”

(João, 50 anos)

”

Assim como João afirma o Bairro como espaço principal e de iniciação da prática do funaná com instrumentos diferentes dos que se consideravam os tradicionais deste género,

¹¹ “Eu fui a Achada Lazon, encontrei pessoas Lazon; encontrei meninos Lazon, encontrei mulheres Lazon”

Santos, músico, partilha a mesma opinião. Santos não nasceu no Bairro, mas para lá foi viver com 14 anos, e afirma-se como sendo deste espaço. Toca guitarra, e fez parte de alguns agrupamentos como África Unida, Opus 7, Bulimundo, e mais tarde Os Tubarões. É Santos quem nos diz que:

“Nós sempre tocamos o funaná, isso que muita gente tem que saber... há músicas que o Opus 7 tocava e que o Bulimundo veio a gravar...e nós temos gravações. A música Santo António la Belém por exemplo...não falo à toa...temos gravações.”

(Santos)

Santos se refere a cassetes domésticas, tratam-se de gravações feitas na casa de um vizinho que não era músico, o Gustavo que Zeca di Nha Reinalda refere.

Após ter concluído a minha pesquisa, pude um dia conversar com Gustavo. Na verdade foi uma conversa curta em que lhe disse que tinha feito um trabalho sobre músicos do Bairro, e que seu nome aparecia muito frequentemente, a sua reacção foi rápida:

“Muita coisa que se diz sobre a prática do funaná, não é bem verdade. Nós aqui no Bairro já tocávamos o funaná, é bom que se saiba disso. Há músicas que nós gravamos a brincar, mas é a verdade.”

(Gustavo)

Refere a jornalista Gláucia Nogueira que Bulimundo não foi o pioneiro a se debruçar sobre a tradição musical do interior de Santiago. E, corroborando a tese de que anterior ao Bulimundo, Opus 7 já tocava este género, apresenta um trecho de entrevista com José Augusto Timas, ex- elemento de Opus 7 e do Bulimundo: “Contrariamente ao que muita gente pensa e crê, já no Opus 7 fizemos algumas experiências no funaná, que foram consolidadas no Bulimundo. Zeca levou alguns temas de funaná para o grupo”. (Citado por NOGUEIRA; 2001)

Ao se afirmar que o grupo do Bairro, Opus 7 já havia feito algumas experiências com o *funaná*, dá-se a este espaço um certo protagonismo musical.

Esse protagonismo torna-se ainda mais forte quando cruzamos a história deste bairro com o Bulimundo, a quem é atribuída a consagração deste género na vertente estilizada, graças a possibilidade do registo em disco.

A história do Bulimundo cruza-se com a deste bairro, segundo Zeca di Nha Reinalda, quando:

“Corriam rumores que Katxás veio e estava pensando voltar para França, que as coisas não lhe corriam bem, e que queria voltar. Então convidei-o a almoçar na casa da minha mãe, no Bairro, com o objectivo de ver se comprava os instrumentos que ele possuía, e que queríamos para nosso grupo Opus 7. Antes do almoço, era hábito ensaiarmos na casa do Santos, aí eu decidi convidá-lo a assistir ao nosso ensaio, para ele ver a música que fazíamos. Assistiu ao ensaio e depois fomos almoçar. Em vez de vender-me os instrumentos, convidou elementos do Opus 7 a fazer parte do Bulimundo.”

(Zeca de Nha Reinalda)

Zeca di Nha Reinalda e outros elementos do Opus 7 passariam a integrar o Bulimundo, inclusive o irmão Zezé di Nha Reinalda, que diz que:

“Bulimundo quando se formou, o falecido Katxás já tinha instrumentos. Nós aqui em Cabo Verde, depois da independência, era difícil conseguir instrumentos. Então o falecido Katxás já tinha instrumentos, convidou cinco elementos que tocavam no Opus 7 para passarem a fazer parte do Bulimundo. Eu, na altura, estava em Dacar, mas já estava a pensar voltar para Cabo Verde, então mandaram convidar-me.”

(Zezé di Nha Reinalda)

E avança:

“Em 1980, o funaná quase que não se ouvia, e quanto a mim esse é dos maiores trabalhos do Bulimundo. Mas não um Bulimundo restrito ao Katxás. O Katxás sozinho não conseguiria, caso contrário não teria ido buscar elementos do Opus 7.”

Na mesma linha, a opinião de Santos, é coincidente com a de Zezé:

“Katxás era um homem de visão... ele viu que nós éramos bons, só não tínhamos condições. Nós fomos para o Bulimundo e foi aquela explosão de que até hoje se fala (...) Há muita afinidade entre o Bulimundo e o Bairro, Bulimundo ensaiou muito no Bairro, na casa do Tide, ensaiámos também na casa daquela senhora que fazia festa de Santo António, a Nha Txika, por isso as pessoas diziam: 'Bulimundo e di Bairu'...porque ensaiamos somente três dias em Pedra Badejo, depois que nós do bairro entrámos, vimos que não dava para continuar a ensaiar lá”.

Opus 7, conjunto musical surgido por volta de [1976 a 1977] na Cidade da Praia, ensaiava em Achadinha Baixo, e era constituído por elementos deste bairro e do Bairro Craveiro Lopes. Ainda que Opus 7 tenha sido um grupo com alguma importância na “afirmada” dinâmica musical do Bairro, esta não se restringia a este conjunto, havia também todo um universo de músicos que enquanto indivíduos isolados montaram este mundo artístico.

Neste sentido, a riqueza musical do Bairro se justificava tanto por agrupamentos musicais como por músicos isolados.

Em relação aos músicos enquanto figuras individuais, e de acordo com alguns testemunhos colhidos, apresenta-se a seguinte configuração, considerando os períodos temporais aplicados na Ilustração 3.

Os dois músicos no alto da figura se reportam ao período da inauguração do Bairro, em 1954. Os moradores afirmaram, neste período, a existência de dois músicos, ambos da Banda Municipal. O limite entre este período inicial e os músicos que se seguem é bastante ténue, uma vez que três músicos do anel seguinte (Cesário, Manuel Clarinete e Casquinha) pertenciam, num momento posterior, também à Banda Municipal.

Os músicos do período seguinte, em cinza-claro, demonstram ser o de maior dimensão, isto porque representa, por um lado, o período da juventude dos indivíduos

que ou nasceram no Bairro ou para lá foram morar ainda bebês (o(a)s “primeiro(a)s” menino(a)s do Bairro), e por outro lado, trata-se do período de total abertura na música cabo-verdiana e de cessação definitiva a todas as restrições impostas a alguns géneros musicais. Surgiria, assim, neste contexto, um número considerável de agrupamentos musicais e músicos. Em cinza-escuro, estão os músicos do período actual do Bairro. Entre este e o período anterior há, claramente, uma diminuição considerável do número de músicos, como também, uma mudança em termos de prática e transmissão de conhecimentos musicais.

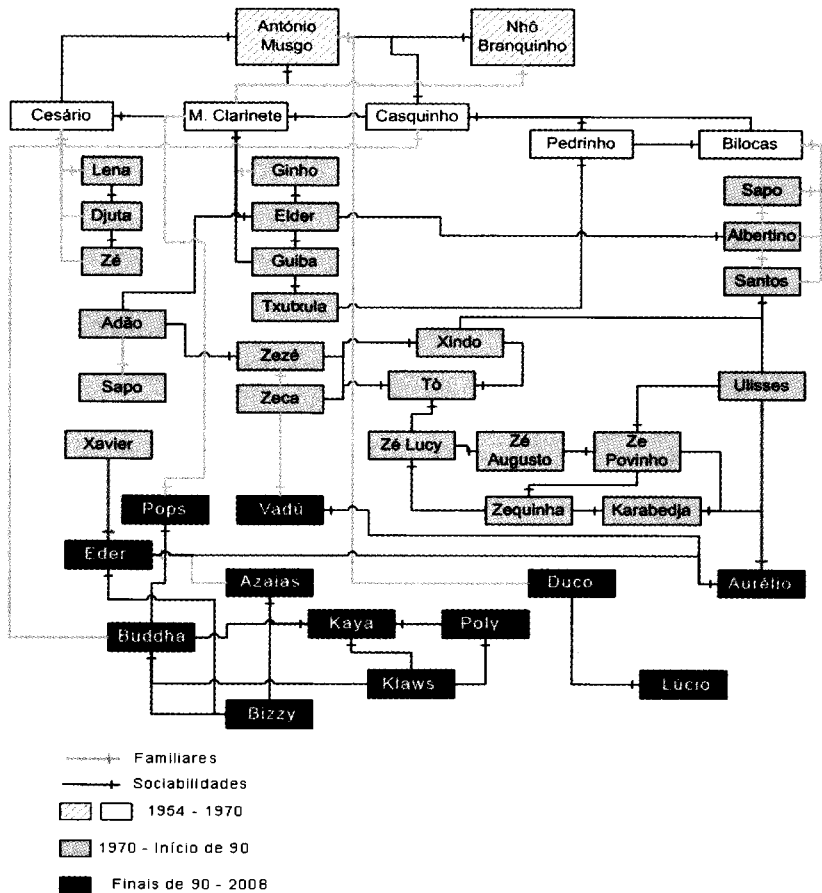


Ilustração 3: Músicos do Bairro, tendo em conta o período temporal, e as formas de transmissão de conhecimentos musicais, aqui consideradas sob duas dimensões: “familiares” e “sociabilidade” ou relações de vizinhança.

Hip Hop, crítica e afirmação no Bairro

O período da passagem dos músicos da penúltima para a última fase está relacionada com a altura do surgimento dos mais variados festivais de música na cidade da Praia, com vista à descoberta e divulgação de novas figuras na música nacional. Salientamos aqui iniciativas culturais realizadas na Praia neste período: Mini-Festival de Música na Praia, o lançamento do programa radiofónico na Emissora Nacional “Música de Cabo Verde – artistas e Intérpretes”, Mini-festival Praia 79; Festival Praia 80, e o sucesso dos anos 80 e 90, Todo Mundo Canta.

Por outro lado, neste período de festivais e concursos musicais, surge o debate sobre a música cabo-verdiana e as suas influências (NOGUEIRA; 2001). É que, nesse momento, começava-se a registar a introdução de novos géneros musicais, e a sua adequação ao contexto cabo-verdiano, de tal forma que acabam por ser incorporados, e considerados, por muitos, como integrantes da cultura cabo-verdiana, numa vertente mais moderna. Um exemplo claro é o *zouk* antilhano. Tavares (2006) afirma que este género é particularmente usado pela moderna geração cabo-verdiana nascida na diáspora.

“Trata-se de um ritmo surgido entre os Estados Unidos da América e a Holanda, com maior incidência neste último, e apelidado pela juventude de zouk-love. Como o próprio nome indica, não deixa de ser, na parte musical, uma reprodução do zouk antilhano, portanto, distante, segundo críticos, da linha vernácula cabo-verdiana, apesar do expediente utilizado de fazer uso da língua materna para a versificação dos trechos, com a conservação, quase por inteiro, da melodia estrangeira” (TAVARES; 2006: 39).

Seria um género com raízes na diáspora cabo-verdiana, estando por isso interligado ao processo de emigração cabo-verdiana. Timothy Sieber (2005), num artigo sobre

música popular e identidade cultural nas comunidades cabo-verdianas na diáspora, no período pós-colonial, afirma que os debates recentes sobre música popular mostram a construção da identidade cabo-verdiana através dos vários locais da diáspora, assim como as comunidades emigradas podem ter uma atitude de preservar uma identidade tradicional, associada a gostos musicais.

“In new states, and recently emerging post-colonial nations in the Global South, like Cape Verde, commercialized, mass produced popular music – as contrasted with “folk” or “classical” forms resorted to by more established, including European, nation-states – arose in the late 20th century as a key medium for representation of newly emergent national, and often diasporic identities” (SIEBER; 2005: 124).

Assim, como o *zouk-love*, que seria uma das manifestações desta nova onda que se apresentava à música cabo-verdiana, o *hip-hop* começava a pouco e pouco, ainda que em menor intensidade, se introduzindo na realidade cabo-verdiana, quer seja como género musical, quer seja como estilo de vida.

Sandra Costa (2002), num estudo sobre a cultura *hip-hop* no Rio de Janeiro, Brasil, afirma que na maior parte da bibliografia produzida sobre o tema, o *rap* e o *hip-hop* não são contemplados como construções estéticas, mas como um “contra-discurso”, uma “reação”. Essas análises, mesmo que involuntariamente, acabam por menosprezar a capacidade criativa e artística desses artistas, e também apontam para aquilo que tem sido chamado de “protagonismo juvenil”, a busca de um espaço enquanto agente activo de transformação social.

Teresa Fradique (2003) falando do *rap* em Portugal, mostra que nesse país esse tipo de música, produzido a partir da década de 90, foi utilizado para representar as novas configurações que a sociedade portuguesa representava, e, neste sentido, a construção da identidade, num período

do pós-colonial, multicultural e cosmopolita, mas também demonstrava a “construção de novas geografias da cidade” (FRADIQUE; 2003: 106).

De forma semelhante, este fenómeno ocorre, em Cabo Verde, quando o país passa por um processo de urbanização acelerada, de transformação dos papéis sociais, e os efeitos da globalização, em que o *hip-hop* e o *rap* aparecem como forma de abordagem da “anomia social”, que, na perspectiva sociológica, é vista como um dos factores que desencadeiam ou explicam o surgimento de gangs e dinâmicas de violência associadas.

Cardoso e Roque (2008), analisando a violência urbana nas cidades de Praia e Bissau, afirmam que “na última década, registou-se, em particular na cidade da Praia, um aumento da criminalidade, com a introdução de novos fenómenos de violência urbana, que trazem inovações a nível do *modus operandi*, do tipo de armas utilizadas e dos protagonistas” (CARDOSO, ROQUE; 2008: 9).

É, justamente neste contexto em que se afirma a existência da violência urbana, em e a proliferação de gangs, que o *hip-hop* passa a ser associado, quer à criminalidade, quer à reacção, crítica e protesto contra essa mesma criminalidade. Aparecia, assim, o que se designaria de *hip-hop* crioulo, ou *rap* crioulo, que seria a “versão local de um fenómeno global” (SANSONE; 1998).

Com a prática de novos géneros musicais e a incorporação destes, com particularidades locais, em Cabo Verde, nos anos 90, o Bairro também se vê influenciado por este processo. Registava-se, neste espaço, uma nova configuração, e, em paralelo, novas formas de transmissão de conhecimentos musicais, via tecnologias digitais.

Durante meu trabalho de campo, o espaço Praça do Bairro era para mim um lugar privilegiado. Foi assim que em Agosto de 2008, numa tarde em que a praça estava quase vazia, cruzei-me com dois rapazes do Bairro, que

não via há muito tempo. Ambos músicos, à volta dos 30 anos, que se dedicam à chamada música moderna: *zouk love*, *hip-hop*. Vivem há algum tempo na Holanda, e estavam em Cabo Verde a passar férias. Um, alto, magro, com *dreadlocks*¹², o outro, vestia jeans, com T-shirt e com brincos na orelha – Lúcio e Duco. Aproveitando esse momento de reencontro com duas pessoas que foram minhas vizinhas e com as quais tinha alguma facilidade de diálogo, falei do trabalho que estava desenvolvendo, e perguntei como a música aparecia na vida deles. Um deles, o Duco disse-me:

“Foi mais ou menos em 93, comecei a ouvir breakdance, adorava este estilo. Tinha primos que viviam nos Estados Unidos e que me enviavam cassetes, eu adorava Michael Jackson. Tinha um rádio pequeno onde gravava as imitações que eu fazia. No início cantava rap.”

(Duco)

Duco entra em contacto com *hip-hop* na adolescência, por via de familiares que residiam no estrangeiro. Ao ouvir este género passa também a imitar, e começa a constituir grupos juntamente com primos e amigos que moravam fora de Cabo Verde, e que vinham passar férias. É essa ideia que nos passa Lúcio:

“Todas as férias formávamos grupos de rap e hip hop, eu e outros amigos já formamos muitos grupos. Queríamos era fazer imitações, quando acabavam as férias, já não havia mais grupos. O Duco é que tinha a iniciativa, eu acho até que na Praia ele foi o primeiro a tentar cantar o hip hop”

(Lúcio)

12 “*Dreadfull people* era a forma que sectores das classes dominantes se referiam aos negros barbados e com longas tranças que começam a aparecer a partir dos anos 40. Mais tarde essa passou a ser uma forma de auto-identificação dos próprios rastas, ao referir-se aos cabelos”. São assim denominadas as grandes tranças (quase sempre disformes) que têm servido para caracterizar esteticamente um adepto, ou mesmo um simpatizante do rastafarianismo. Seu uso está fundamentado na Bíblia (Levítico, 19:27; 2:5; Números, 6:5). Os *dreadlocks* são concebidos como um símbolo de dignidade e negritude. Para os rastas os cabelos, tal como a cabeleira de Sansão, são condutores da força e da *energia divina*, que emana de Jah. Esta energia deve ser mantida dentro de cada homem sem que qualquer processo artificial interrompa ou modifique seu estado original. Os cabelos em forma de *locks* representam as juba de um leão, animal que simboliza a resistência africana à submissão. Entretanto, o uso dos *dreadlocks* não pode ser utilizado como um critério de identificação de um adepto do movimento.” (CUNHA; 1991; cit in COSTA ; 2006)

Apareciam, assim, no Bairro, moradores que, através do contacto com pessoas que residiam no estrangeiro, se interessavam por *hip-hop* e praticavam este género. Mas tal como muito moradores do Bairro, Duco e Lúcio emigram na década de 90. O *hip-hop* conheceria novos praticantes. Azayas, e outros moradores, na sua maioria na idade de 18-25 anos, constituem-se como novos praticantes, e que procuram desencadear todo um movimento à volta da prática deste género no Bairro.

A ideia fundamental que este movimento *hip-hop* tenta passar é de uma espécie de reacção a algo pré-existente e ao mesmo tempo uma tentativa de intervenção, visando a mudança. Ou seja, os parâmetros da sua existência (e de toda a sua expressão e realização) estariam condicionados a ter unicamente um carácter de reacção, o que limitaria o seu carácter criativo. Suas motivações não seriam fruto de suas próprias aspirações, mas da constante *necessidade* imposta por um *outro*, que não sendo superior limita o seu campo de possibilidades. Esses artistas, enquanto agentes sociais, estariam inseridos num jogo em que as regras não são ditadas por eles, embora não as aceitem – o que acaba por desqualificá-los enquanto autores.

É exactamente numa posição de reacção face a um mundo artístico pré-existente que estes jovens formam-se em grupo, e criam estratégias para defesa do tipo de música que defendem. Neste período nasceriam outros grupos musicais, e a configuração musical do Bairro, em termos de grupos, ganharia novos elementos. Novos agrupamentos musicais, que assumem-se como protagonistas na defesa do hip hop a um nível nacional.

Aparecia Bairro Side e República, e talvez anterior a estes grupos, outros poderão ter existido que não estão aqui registados. Em 2008, o grupo de *rap* República apresentava na Internet uma página de *hip-hop* crioulo, afirmando ser a “primeira comunidade *online* de *hip-hop* crioulo”. No site,

apela-se a todos os artistas para a defesa deste género, fazendo recurso ao pensamento de Amílcar Cabral, herói da independência de Cabo Verde, como o grande inspirador:

“Esperar o melhor mas preparar-se para o pior. Keli é frasi ki da abertura a livro di Amílcar Cabral 'Unidadi e Luta' i n sa usal pa da ponta pé di saída, a Movimento HipHopdiTerra pamo luta pa nos Hiphop konkista se propi espaço, na fundo tem mesmo objectivo - Independência. So ki em vez di pega na arma, nu sta pega na caneta, papel cu microfone. I pa soldados di HipHop crioulo, nunca ka nhos skeci ma nu sta na un batalha. Um luta pa afirma na sociedadadi, luta pa nu midjora nos condições di trabadjo, i trazi respectu, pa nos hiphop. É na kel sentido li, ki HipHopditerra, ta parci como um MOVIMENTO pa LIBERTAÇÃO DI HIPHOP CRIOLO”¹³

Da mesma forma que se apresentam como um contradiscurso face a um mundo artístico já estabelecido, com as suas regras do jogo, os rappers do Bairro se afirmam como protagonistas na defesa do *hip-hop* crioulo, e os impulsionadores deste processo, se inspirando na figura de Amílcar Cabral para mostra o apego à história e a cultura cabo-verdiana, mas, ao mesmo tempo, tentam trazer a modernização.

Quem faz o apelo é Buddha, fazia parte do Bairro Side, mas agora é um dos integrantes do grupo República, e um dos responsáveis pelo lançamento do site *hiphopditerra*:

“Hip-hop di terra é hip hop crioulo. Há uma necessidade de se valorizar o hip hop porque também é música cabo-verdiana. Tudo que nós fazemos, e que falamos sobre Cabo Verde, é música cabo-verdiana. Nós

¹³ Disponível online via http://www.hiphopditerra.com/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=40, tirado no dia 8/9/2008.

Tradução: “Esperar o melhor mas preparar-se para o pior. Esta é a frase da abertura do livro de Amílcar Cabral “Unidade e Luta”, e estou a usá-lo para dar ponta pé de saída ao Movimento HipHopdiTerra para o nosso Hiphop conquistar o seu espaço. No fundo tem o mesmo objectivo – Independência. Só que em vez de pegar em armas, vamos pegar em caneta, papel e microfone. E, para os soldados de Hiphop crioulo, nunca se esqueçam que estamos numa batalha. Uma luta para afirmar na sociedade, luta para melhorar nossas condições de trabalho, e para trazer respeito em relação ao nosso hiphop. É neste sentido, que HipHopdiTerra, aparece como um movimento para a libertação do hip hop crioulo”

não dizemos que é música tradicional. E nós que cantamos rap não devemos ser vistos como bandidos.”

(Buddha)

Buddha lança mão dos seus conhecimentos de informática e avança com o projecto de valorização e afirmação do *hip-hop* crioulo como integrante da música de Cabo Verde.

Mantêm-se a busca do protagonismo e afirmação dos artistas do Bairro, como pioneiros em fazer um certo género de música. Neste momento, o género é o *hip-hop*, e também as formas de transmissão de conhecimentos musicais são diferentes, fazendo recurso a tecnologias digitais: computadores, internet.

No Bairro, ressalte-se que, mesmo o *hip-hop* crioulo sendo uma das manifestações da modernidade, a forma como esse género é praticado não leva ao individualismo ou a uma atitude *blasé* (SIMMEL in FORTUNA; 2001), antes reforça a identidade. Neste sentido, “o individualismo moderno, metropolitano, não exclui, por conseguinte, a vivência e o englobamento por unidades abrangentes e experiências comunitárias” (VELHO; 2003: 27)

Algumas considerações finais

O músico do Bairro Craveiro Lopes surge, num primeiro momento, entre dois pólos: de um lado, o período do surgimento do Bairro e toda ênfase atribuída pelos dirigentes coloniais, como sendo um projecto urbano singular, e, por outro lado, tem todo um contexto em que as manifestações culturais consideradas tradicionais da ilha de Santiago não conseguem ainda se projectar a nível nacional, prevalecendo a *morna* e a *coladeira*. Querendo-se afirmar como um santia-

guense ou um praiense diferente, o músico do Bairro Craveiro Lopes, reivindica, de certa forma, a sua contribuição na *consagração* e afirmação da música dita tradicional da ilha de Santiago num âmbito nacional, o que aconteceu, em primeiro lugar através do *funaná*, um ritmo principalmente tocado no meio rural.

Na verdade, os moradores do Bairro, ao serem colocados neste primeiro projecto urbano de um bairro residencial moderno criado na Praia, movem-se e criam estratégias de diferenciação e de distinção em relação a outras localidades do país. Defendemos aqui a tese que a diferenciação que buscam, na música dificilmente poderia ser através da *morna* e *coladeira* por serem géneros musicais que já estavam consolidados do ponto de vista cultural e com representantes reconhecidos.

Ao defenderem que são os primeiros a tocar o *funaná* estilizado, parece subjacente uma clara estratégia de distinção, em que se apresentam como protagonistas num processo de mudança, na vertente musical, que se operou no país no pós-independência. A distinção, em termos musicais, surgiria, assim, através de um género que ainda não é reconhecido a nível nacional.

Num segundo momento, em que prevalece o *hip-hop*, é avançada a ideia de ser no Bairro onde se tenha começado as primeiras experiências de *hip-hop* crioulo, e seguindo esta linha, no período actual, assumir-se-iam como protagonistas na defesa de um movimento que eles desencadearam.

É como nos diz Velho: “Em uma sociedade complexa moderna, os mapas de orientação para a vida social são particularmente ambíguos, tortuosos e contraditórios”. (VELHO, 1999:33)

Afirmando-se como pioneiros em dois momentos na música cabo-verdiana do pós-independência, os músicos do Bairro buscam a sua consagração enquanto artistas, mas, ao mesmo tempo, a valorização e o reconhe-

cimento do seu espaço de pertença, enquanto produtor de músicos, de agentes e protagonistas de transformação e mudança social em Cabo Verde, operada a partir da vertente musical.

Partilhando o mesmo espaço, os moradores do Bairro, utilizam essa referência (do território) identitária para facilitar e possibilitar a transmissão dos conhecimentos sobre a prática musical. As relações de amizade e vizinhança, e as relações familiares, associadas ao ordenamento espacial do Bairro, se apresentam como *pedras de toque* que possibilitaram ou facilitaram este processo.

Referências Bibliográficas

- ALEXANDRE, V. “O Império e a ideia de raça (séculos XIX/XX)”. *Novos Racismos: Perspectivas Comparativas*. Oeiras: Celta, 1999, pp. 133-144;
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde*. Porto Alegre/Praia: Editora da UFRGS/INIP, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- BOZON, Michel. “Práticas musicais e classes sociais, estrutura de um campo local”. *Em Pauta* V. 11(16/17), 2000, pp. 147-174
- CARDOSO, Kátia & ROQUE, Sílvia. “Porque os jovens se mobilizam... ou não? Jovens e violência urbana em Bissau e na Praia”. s/d, acessado em 14 de Janeiro de 2009 <http://www.codesria.org/Links/conferences/general_assembly12/papers/silvia_roque_cardoso.pdf>.
- CORREIA, P. P. *Descolonização. Do Marcelismo ao fim do império*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- COSTA, Sandra Regina Soares da. *Universo Sonoro Popular: um estudo da carreira de músicos nas camadas populares*. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2006.
- COSTA, Sandra Regina Soares da. *Bricoleur de rua: um estudo antropológico da cultura hip hop carioca*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2002.
- COSTA, Sérgio. “Movimentos Sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12 (35), 1997.
- DENORA, Tia. “Music in everyday life”. 2000, acessado em 14 de Janeiro de 2009 <http://books.google.pt/books?id=LXOhKHXUQeIC&dq=de+nora+music+in+everyday+life&printsec=frontcover&source=bn&hl=fr&ei=LheiSdLyCNyxjAfJ50HpCw&sa=X&oi=book_result&resnum=4&ct=result>.
- FERNANDES, Gabriel. *Em busca da Nação. Notas para*

uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo. Florianópolis: Editora da UFSC, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

FERREIRA, Ondina. *Baltasar Lopes da Silva e a Música*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

FRADIQUE, Teresa. "Fixar o movimento nas margens do rio: duas experiências de construção de um objecto de estudo em terreno urbano em Portugal". *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 99-117

FORTUNA, Carlos (org.). *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras: Celta Editora, 1998.

FURTADO, Carmem L. Teixeira Barros. *Bairro de Pertença, Bairro de Música: Espaços, Sociabilidades, e Trajectórias de músicos n(d)o meio urbano caboverdiano*. Praia: UNICV, 2009.

FURTADO, Cláudio. *Gênese e (re)produção da classe dirigente em Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco, 1997.

GONÇALVES, Carlos Filipe. *Kab Verd Band*. Praia: Instituto do Arquivo Histórico Nacional, 2006.

MARTELETO, Regina. "Análise de Redes Sociais: Aplicação nos estudos de transferência de informação". *Ciência de Informação* 30(1), 2001, pp. 71-81.

MELO, Alexandre. "Política Cultural: Acção ou Omissão". *Publicação Periódica do Observatório de Políticas Culturais* (2), 1997, pp. 8-10.

NOGUEIRA, Gláucia. "25 anos no palco e no disco". *Kultura* (nº especial), 2001, pp. 175-186.

ORTNER, Sherry. "Poder e Projectos: Reflexões sobre a agência". *Conferências e Diálogos, saberes e Práticas Antropológicas*. 2ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006

SANSONE, Lívio. "Funk baiano: uma versão local de um fenómeno global?". *Ritmos em trânsito: Sócio-Antropologia da Música Baiana*. São Paulo: Editora Dynamis Ltda, 1998, pp. 219-240.

SIEBER, Timothy. "Popular Music and Cultural Identity in the Cap Verdean Post-Colonial". 2005, acessado em 14 de Janeiro de 2009 <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_09/N1/Vol_ix_N1_123-148.pdf>.

TAVARES, Manuel de Jesus. *Aspectos evolutivos da música caboverdiana*. Praia: Instituto Camões, 2006.

VELHO, Gilberto. KUSCHNIR, Karina (orgs). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VELHO, Gilberto (org.). *Arte e sociedade: Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003.

VELHO, Gilberto. *Projecto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (2ª Edição), 1999.

Jornais

Jornal *Voz di Povo* de 12 de Novembro de 1977.

Jornal *Voz di Povo* de 25 de Março de 1980.

Páginas de Internet

<http://finacon.blogspot.com/>

<http://hiphopditerra.com/>

<http://dodunabairroside.blogspot.com/>



**MANDJAKUS NA PRAIA:
ETNOGRAFANDO TRAJECTORIAS DE IMIGRANTES
DA COSTA OCIDENTAL DE AFRICA**

Eufémia Vicente Rocha

Enquanto esperávamos pelo jantar, primeiro Limak apareceu com um pequeno álbum de fotos. Primeiramente, aparecia a sua mãe. À medida que ia desfolhando ele ia-me dizendo quem era quem. Irmãs, maridos das irmãs, irmãos, namorada/noiva, ex-namoradas, amigos que aí estavam presentes e outros que tinham voltado para o Senegal ou tinham emigrado para a Europa.

Fiquei um pouco atónita, devido ao vestuário das miúdas e ao facto de Limak ter tido muitas namoradas. E perguntei se, como muçulmanas, as mulheres podiam usar roupas com partes do corpo à mostra e os rapazes podiam passar por várias namoradas sem se casarem. Respondeu-me que sim...

Quando entreguei o álbum a Limak, chegaram outros às minhas mãos... Fiquei ainda mais encantada com os vestuários e apreciei a forma como as mulheres senegalesas cuidam de si, da sua aparência. Mesmo relativamente aos penteados diferentes, "estranhos" às mulheres cabo-verdianas. São mulheres vaidosas, que gostam de muitos ornamentos, maquilhagem...é muito luxo. Através das fotografias dava para enxergar o interior das suas casas muito arrumadas. Era tudo muito para além do que estava à espera e do que, talvez, os cabo-verdianos imaginam. Pelo menos, à primeira vista, ostentam um bom nível de vida. (Diário de Campo, 25/03/2008, Vila Nova)

Entendo a tarefa da antropologia – olhar, ouvir, escrever – como tentativa de trazer novas realidades ou de contribuir para se pensar e perceber a partir de um prisma novo determinados fenómenos. No presente caso surge a realidade de africanos provenientes da costa ocidental da África a residirem na cidade da Praia e que comumente são denominados de *mandjakus* pelos cabo-verdianos. Pretendi, então, trazer as suas representações, as percepções desses imigrantes perante uma diferença que confirmam relativamente aos cabo-verdianos.

O que fará de uma etnografia realmente etnografia? O que trago aqui será realmente uma etnografia? Estas foram duas das questões que ao longo do trabalho de campo sempre pairaram na minha mente. Chegando ao final da pesquisa pus-me a reflectir sobre todo o percurso que fiz,

avaliando-o cuidadosamente. Nesse processo, foram surgindo as minhas várias experiências enquanto pesquisadora em campo.

Recortei o meu objecto empírico e dirigi o meu olhar para esses imigrantes. A observação centrou-se sobre eles nos seus contextos de interacção de que inúmeras vezes fiz parte, ou seja, onde participei. Igualmente, frequentei determinados bairros para ter acesso às suas casas e a partir daí partilharam comigo os seus problemas, as suas rotinas, as suas refeições, fizeram-me conhecer as suas famílias ainda que de forma indirecta. Também frequentei seus locais de trabalho, a maior parte deles na feira do Sucupira, no centro da Praia.

Neste instante posso dizer que não tive a intenção de ser uma antropóloga no início de uma investigação que vai fazer trabalho de campo junto a, por exemplo, determinado grupo muçulmano ou junto de um grupo de indivíduos da etnia wolof, isto é, elegendo um grupo homogéneo. Concebidos todos como *mandjakus*¹, desde o início, pelo contrário, estes imigrantes apresentaram-se para mim como um grupo imaginário. Têm proveniências distintas, são das mais variadas etnias, apresentam diferentes culturas e diferentes lugares, carregam consigo diversas visões do mundo. Existe uma grande multiplicidade, heterogeneidade no seio desta comunidade migrante.

Sendo assim, pretendi estar atenta a isso por meio da observação, do olhar e, também, à medida que os ouvia com toda a atenção para finalmente materializar situações, falas, comportamentos, etc; são informações que me aparecem e sobre as quais reflecto com o intuito de produzir conhecimento.

Logo, estabelece-se uma relação dialógica. Eu, pesquisadora e os pesquisados estamos situados num mesmo

¹ São reconhecidos por esse termo os imigrantes provenientes da costa ocidental de África. Tão somente devendo designar uma etnia africana, na Praia esses estrangeiros são vistos como um grupo homogéneo, identificando-se assim essa noção como uma categoria.

espaço e momento; ambos envolvemo-nos no processo do encontro etnográfico. E a partir desse encontro tento entender a perspectiva dos imigrantes, desse “Outro”, sem deixar de lado a minha perspectiva, os meus interesses, os meus objectivos, aquilo que sou. Por isso, a intenção não é realizar uma etnografia clássica.

[...] para a antropologia a relação dialógica conduz as partes envolvidas à compreensão dupla – o que significa que o Outro é igualmente estimulado a nos compreender... Isso se dá graças à ampliação do próprio horizonte da pesquisa, incorporando, em alguma escala, o horizonte do Outro. Trata-se da conhecida fusão de horizontes de que falam os hermeneutas... Portanto, nessa fusão de horizontes o pesquisador apenas abre espaço à perspectiva do Outro, sem abdicar da sua, uma vez que o seu esforço será sempre o de traduzir o discurso do Outro nos termos do próprio discurso de sua disciplina. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995, p.223)

Se recortei o meu objecto de estudo por aqueles que vêm e se dedicam na sua maioria ao comércio, à venda ambulante, passei a conhecer as suas histórias, as suas experiências, um pouco aonde param nesta cidade, o porquê de nesses arredores, a feira do Sucupira e o papel desta nas suas vidas.

Presentemente, então, a reconstituição das trajectórias é o propósito cujo grupo-alvo centraliza-se em cinco pessoas, quatro homens e uma mulher. As entrevistas com a finalidade de reconstituir trajectórias são consideradas uma das técnicas de pesquisa mais difíceis de transfigurar em conclusões palpáveis.

Contudo, igualmente, esta técnica espelha um universo de reflexão social imenso. Assim, posso fazer uso dela como instrumento de definição de uma dada situação, como seja o caso em pauta, isto é, tentando apreender como é que os imigrantes africanos denominados *mandjakus*, residentes na Praia, percebem que são racializados. Logo, procedi à recolha de informações biográficas por meio de entrevistas

semi-estruturadas e, ainda, através de conversas informais; as anotações etnográficas inclusive fizeram-se presentes.

Daí que se reconheça, por um lado, o benefício e, por outro, o risco desta técnica, uma vez que ela estabelece uma proximidade perigosa entre a prática sociológica em si e a demonstração da sociabilidade.

A partir das cinco trajectórias montadas tentei chegar à forma como esses imigrantes enxergam-se e constituem-se como diferentes dos cabo-verdianos sempre privilegiando as suas histórias, as suas vivências e as suas próprias falas. Mesmo pegando em vidas em separado, particulares, penso que essas experiências individuais serão pertinentes para criar uma ligação entre cada uma dessas histórias de vida; um conjunto lógico que denota um agrupado de objectivos, relações, desejos que partem de diferentes indivíduos, embora integrados num mesmo campo de possibilidades relacionado à imigração.

Tenho presente, pois, entrevistados, eles próprios enunciadores da sua oportuna experiência que me deram a conhecer fases das suas vidas; contam o seu passado, o seu presente e as intenções futuras, reflectem sobre as suas circunstâncias, as suas atitudes e as suas acções e a partir das quais passo a incidir.

Quero, assim, proceder a associações e contraposições, ou seja, identificar e comparar situações tomando como base as análises biográficas concluídas não perdendo de vista as condições que tornam viável a sua migração. Por isso, num primeiro momento, a intenção é dissertar sobre as reais causas que estão por detrás da decisão de emigrar por parte destas pessoas; porque escolhem como opção a imigração. De seguida, o objectivo é debruçar sobre uma análise desta decisão tendo em consideração o que esse processo poderá representar. Por último, observa-se se por detrás desse decurso há algum tipo de organização em rede que facilita ou induz a imigração.

Mas a descrição etnográfica (que significa a escrita das culturas) ...não consiste apenas em ver, mas fazer ver, ou seja, em escrever o que vemos...fazer ver com palavras...

É na descrição etnográfica que entram em jogo as qualidades de observação, de sensibilidade, de inteligência e de imaginação científica do pesquisador. (LAPLANTINE, 2004, p.10)

Imigrantes: necessidade ou cosmopolitismo?

Cabo Verde apresenta-se como um país com uma forte tradição em termos de emigração, mas, hoje, o mesmo acompanha todo um processo de recepção de imigrantes provindos do próprio continente africano.

Na década de 1990 conheceu-se tal fluxo migratório devido à entrada em vigor do Protocolo da Livre Circulação de Pessoas e o Direito de Residência e Estabelecimento no quadro da CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental), assinado em Dacar, em 1979, e ratificado por Cabo Verde pela lei nº 18/II/82.

Porém, são incipientes e dúbios os dados estatísticos em relação a esses imigrantes africanos. Recentemente, no âmbito da criação da PCA (Plataforma das Comunidades Africanas em Cabo Verde) a 25 de Maio, veiculou-se a informação de que o número desses imigrantes ronda os dez mil, segundo a Direcção de Emigração e Fronteiras², número este com que a plataforma discorda e afirma ser superior.

Em dados fornecidos ainda pela DEF, para os anos de 2007 e 2008, entraram em média cinco africanos por dia, 98% do sexo masculino e somente 2% do feminino. Estes

² Fazia parte da Polícia de Ordem Pública, actualmente, integrada na Polícia Nacional, e é encarregada da fiscalização dos movimentos transfronteiriços do país, notadamente a entrada e a saída de passageiros ao nível dos portos e aeroportos, e da permanência dos imigrantes/estrangeiros em território nacional.

se concentram maioritariamente na ilha de Santiago, seguida pelas ilhas do Sal, Boavista e São Vicente; quanto à idade, a baliza situa-se entre os 18 e os 40 anos.

No que diz respeito às autorizações de residência, o mesmo órgão mostra que, de 1976 a 2007, essas permissões aumentaram consideravelmente e que na sua maioria dirigem-se a imigrantes de nacionalidade africana, destacando-se países como: Guiné-Bissau, Nigéria e Senegal.

Apesar de, frequentemente, a literatura passar a ideia, grosso modo, de que as razões que levam as pessoas a migrar são variadas e complexas, porque reflectem meios geográficos diferentes e um grande desequilíbrio entre mercados de trabalho e, conseqüente, procura de melhores condições de vida, para além de privilegiar, identicamente, as razões políticas e ambientais, em lista temos percursos que nos destacam decisões individuais ou familiares, não obstante também estarem inseridos num processo social. Basicamente, escapar à pobreza é um dos móveis tradicionais para se compreender o porquê de indivíduos irem pela emigração.

Dentre aqueles que selecionei para reconstituir as trajectórias, o mais velho de todos, tanto em termos de idade como em relação ao número de anos que já está em Cabo Verde, mais concretamente a residir na Praia é o que explicitou de forma mais acabada que a pobreza não é a principal razão de imigração.

Próximo de completar cinco décadas de vida, disse-me com o orgulho estampado na cara que já é nacionalizado cabo-verdiano há dez anos; nacionalidade esta que não adquiriu por casar-se com uma cabo-verdiana, mas sim essa vitória ele conseguiu antes, até porque é da opinião que se fosse para obter essa nacionalidade pela união não a teria.

Douma recordou-me com muitas gargalhadas o seu tempo de infância, adolescência e juventude no Mali, em

concreto em Bamaco. Foi revelando, aos poucos, o motivo da sua vinda para Cabo Verde. Foram fases muito tensas no que diz respeito à sua relação com seu pai; foi uma tentativa de construir uma vida à distância, onde não teria que estar “sob a sua mira”.

A entrevista a Douma decorreu em duas sessões de mais ou menos hora e meia cada uma, tirando as ocasiões que passava pela sua rua, cumprimentava e tinha dedos de prosa bem curtinhos com ele. Sempre sorridente, simpático, vaidoso, perfumado, muito popular, bem combinado em termos de vestuário; às vezes em tom bege, outras em verde caqui.

Douma não frequentou o pré-escolar e passou nove anos na escola, que deixou de livre e espontânea vontade com o propósito de ingressar totalmente no comércio; algo já praticado pela avó paterna.

Acredita que se continuasse nos estudos, ser um funcionário do Estado não traria grandes resultados. Era muito gastador. Provavelmente, o salário não lhe chegaria, porque tinha muitos amigos e gostava de paródia, boîtes, cinema. Vinte, trinta mil escudos nos bolsos rapidamente desapareciam.

Diz que tinha uma vida boa, de muitos amigos que quando lhe elogiavam o vestuário, os acessórios, ele já oferecia ou repartia sem pestanejar, para depois comprar de novo. Nada lhe assentava nas mãos.

Ainda recorda com muitas saudades da sua moto que, por sinal, o fazia sentir-se mais emproado. Pegava nela e fugia das aulas de inglês, algo de que se arrepende vivamente e que faz falta na actualidade.

A vida de Douma em Bamaco certamente não era aquela das imagens comuns de africanos passando por severas necessidades básicas e buscando na imigração um meio de escapar ao afundamento em carências económicas. Viajar parece ser algo naturalizado na família de Douma,

uma disposição incorporada de várias gerações anteriores de comércio por países da África Ocidental.

À mesma conclusão podemos chegar no caso de Teomi, se pensarmos que, também, o seu percurso mostra-nos que vivia razoavelmente bem no seu país; o grande motor para a procura de novos caminhos não teve nada a ver com precisões de foro económico. Desde sempre não esteve em seus planos viajar, emigrar e fazer a sua vida noutra país. Completou o seu 12º ano e até chegou a fazer um teste de admissão para a universidade, na Nigéria. Queria cursar Engenharia Electrónica. Todavia, enquanto esperava o resultado foi trabalhar numa indústria petrolífera.

Quando começou a reflectir sobre a possibilidade de emigrar, nesse meio tempo, a princípio não tinha estabelecido que o seu destino seria Cabo Verde. Foi um tio já com a sua vida estabelecida nesse país há mais anos que o convidou para trabalhar com ele. Depois de um tempo de experiência resolveu ficar, porque achava difícil emigrar novamente para outro lugar.

Inicialmente, apresentou-se como nigeriano; depois, ao longo de nossos encontros, explicou-me que pertence à República de Biafra, da etnia igbo. Da última vez que entrevistei Teomi convidou-me para um jantar de comemoração do dia dos heróis desta sua terra, organizado pela Associação Igbo na Praia. Em cada 29 de Setembro há uma comemoração por aqueles que lutaram na guerra civil do Biafra (1967-1970) pela autonomia face à Nigéria. Ele frisou que este é um território rico, por isso o interesse da Nigéria em mantê-lo anexado. Embora derrotados nesta guerra, comemoram as lutas de resistência.

Nunca tinha ouvido falar de Cabo Verde antes das informações passadas por esse familiar que chama de irmão mais velho e que, só tardiamente, vim a descobrir que era seu tio.

Vindo de uma família de agricultores, proprietários de plantações de cacau e outros, viu a situação económica

dos seus desmoronar a partir do falecimento de seu pai. Este controlava tudo. As pragas atacaram, familiares que exigiram ter direitos sobre a propriedade e a mãe não quis entrar em conflito. Perderam tudo. Ela tornou-se simplesmente doméstica.

A mãe não quis disputar, porque em “Áfrika é prigu”³. Na explicação de Teomi, as pessoas eliminam-se assim de forma muito estranha, ou seja, coisas estranhas passam a ocorrer; por feitiçaria. Às vezes, podemos entrar em casa e apanhar um acidente que não é provável que aconteça ou podemos-nos deitar e não mais levantar.

Nesse caso, se razões económicas são importantes, elas estão mediadas por códigos culturais que dramatizam de tal forma conflitos e interesses familiares, que a imigração reveste-se de um significado simbólico intrinsecamente imbricado às buscas materiais. Imigrar é recomeçar longe dos perigos da feitiçaria, longe de uma disputa fraticida. Imigrar é, nessa circunstância, produzir uma ruptura numa trama de relações inter-familiares que implica numa bifurcação de trajetória.

A concepção de uma propensão cosmopolita é novamente atestada por Limak que, ao contrário de Teomi, sempre teve a intenção de emigrar, viajar e conhecer outros países, mas esse intuito não tinha nada a ver com ficar muito tempo num país, ou seja, permanecer anos a fio.

Desde 2005 na Praia, veio dedicar-se à mesma profissão/ocupação: a venda ambulante. Caminha por várias zonas da capital, a Achada Santo António, o Platéau, a Terra Branca, a vender vestidos, chinelos e outros artigos “africanos”, como salienta. De segunda a sábado quando desperta, em primeiro lugar, dedica-se à oração. Por volta das 9h sai para trabalhar e continua a sua caminhada até às 13h. Intervalo para o almoço e para rezar mais uma vez. Recomeça às 15h e segue até às 18h30 ou 19h.

3 A África é perigosa.

Desde que chegou foi para a sua terra natal uma vez, devido a problemas de saúde, e na saída teve que pagar uma multa de 10.000\$00. Ainda não tem autorização de residência, mas desde a sua chegada entregou todos os papéis necessários para o cartão. Logo, a sua crítica por causa dessa morosidade.

Dos imigrantes que conhecia e com quem eu vinha mantendo contacto, era o que se encontrava na Praia há menos tempo. De conversa gravada tive cerca de 1h30, dividida em três sessões de 30 minutos; depois fomos tendo conversas e encontros esporádicos que fui anotando. A língua foi, por vezes, um obstáculo. Na primeira sessão, tudo decorreu na mais perfeita calma; foi uma entrevista em frente à feira do Sucupira, do outro lado da estrada, no final da tarde. As sessões seguintes foram mais agitadas. Limak levou-me até à casa de um grande amigo, também senegalês, recém-chegado, residente em Achadinha e com um curso superior na área de línguas. Foi um constante entrar e sair de pessoas; ora familiares, ora clientes, porque enquanto seu amigo procura emprego vai gravando e vendendo cd's piratas como fonte de rendimento.

Não teve muitos anos de estudo; só frequentou até à 3^a classe. Optou pelo comércio e abandonou a escola, porque lá não encontrava dinheiro. Desde cedo deambulava pelas ruas de Dacar a vender para ajudar a mãe, visto que assim sentia-se melhor. Lá teve, identicamente, a experiência de trabalhar como mecânico.

Repetidamente surge a vocação cosmopolita aliada à existência do comércio presente em sua família como algo naturalizado. A dedicação ao comércio ambulante desde cedo por Limak persiste com a condição de imigrante, para além da presença notável da ideia do engrandecimento do indivíduo pelo facto de viajar e conhecer novas terras.

Contudo, Canota, outra das trajectórias reconstituídas, não deixou a Guiné-Bissau devido a um cosmopolitismo

incorporado na forma de disposição, pelo menos à primeira vista; veio para este país devido a uma decisão da juventude. Mas é nítida uma vida remediada e não uma opção pela emigração instigada por privações económicas.

Tinha um amigo muito querido e aquele lhe dava informações sobre Cabo Verde. Neto e filho de cabo-verdianos do lado materno, esse colega tinha vindo a Cabo Verde aos 8 anos de idade. E ficou-lhe na memória as muitas “pikenas bunitas”⁴. A única informação que passava constantemente a Canota. Ambos estudavam no período das 11h até às 15h, para além de haver mais três turnos. Juntos combinaram a partida e quando chegaram as férias de verão Canota pagou a viagem do seu “aliado”, visto que iria hospedar-se na casa de familiares dele. Passou-se um mês. Canota partiu e até hoje nunca voltou para a sua terra natal.

Apesar de querer voltar para a sua terra, ainda não pensa em regressar definitivamente para lá. Cogita poder ter de emigrar de novo, mas desde que não seja para outro qualquer país de África. Para ele todos os países africanos são iguais. Nada de novo. O destino poderia ser qualquer lugar do mundo menos o continente africano. Contudo, tem sofrido pressões por parte da sua namorada, uma guineense, rabidante que vive em viagens entre Cabo Verde e a Guiné-Bissau. Pressões estas no sentido de comprar um terreno no seu país e construir uma casa, voltando para lá.

Tentou chegar a Lisboa uma vez, há muitos anos atrás. Um irmão de seu pai, residente em Lisboa, conhecia um capitão de um barco que viria aportar no Porto Grande de São Vicente e Canota para lá partiu deixando a Praia. Permaneceu cerca de um mês e meio. Não conseguiu. O senhor deu-lhe a justificação de o itinerário daquela viagem ser longo até a chegada a Portugal; fundeariam em vários portos até ao destino final.

4 Moças bonitas.

Enquanto viveu na Guiné, a sua mãe impunha a ordem. Todos os finais de semana ele e os irmãos tinham que ir à missa. Porém, na Praia como não tinha mais esse alguém para impor nada, estava sozinho, e a falta de tempo fez-lhe desleixar-se relativamente à Igreja Católica. Teve menos tempo para se dedicar à religião e por influência de determinado grande amigo que fez nesta terra, mudou de religião. Optou pela Igreja dos Santos dos Últimos Dias, embora não veja assim grandes diferenças. Como diz, todos falam de Deus.

Essas mudanças na vida de Canota vêm mostrar um sentimento de autonomia relativamente à entidade família a partir da qual, com a emigração, inicia um processo de individualização que articula um projecto de vida à migração.

Canota tinha sido apresentado a mim pela Laupa, outra das minhas escolhidas; ambas moradoras do mesmo bairro, desde a minha entrada em campo esta interlocutora se disponibilizou a ajudar-me nesta pesquisa. Por isso, depois de uma primeira entrevista exploratória, procurei-a para continuar a aprofundar a mesma.

E a mesma conclusão anterior pode se encaixar para esta imigrante guineense. Emigrar, para Laupa, apareceu-lhe na ideia quando ainda criança a mãe partiu para os EUA acompanhada de três filhos, deixando-a para trás juntamente com o seu único irmão. Dizia sempre: “Um dia irei para os EUA”. Embora esta seja uma ideia que tenha pairado no seu pensamento desde a partida de sua mãe, todo o rumo que sua vida tomou foi delineado por aquela a partir dos EUA.

O desejo de ir para junto da família fez-lhe, na escola, escolher estudar a língua francesa, porque no seu pensamento teria a oportunidade de aprender inglês quando fosse ao encontro dos pais. A vontade da mãe é essa, ter os filhos bem perto, mas Laupa afirma, hoje, que não faz tan-

ta questão de ir viver para os EUA se conseguir dar continuidade aos estudos e um bom emprego; ter uma vida estável é a sua meta mais urgente. Poderá ir aos EUA para visitar a família, passear, conhecer. Não só esse país, visto que outros surgem no seu horizonte quando menciona que trabalhar no Corpo da Paz⁵ poderá proporcionar-lhe muitas viagens.

Neste contexto, até já tem em construção uma casinha no bairro da Bela Vista, que começou a erguer sem a mãe saber. Esta enviava-lhe dinheiro para outras finalidades e Laupa aproveitou para investir na compra do terreno e na sua edificação.

Disse-lhe que eu gosto daqui...mesmo que eu vá para a América, mas...pelo menos para ter uma casa por cá; vou para a América...porque não vou para a América...eu já estou crescida para ficar junto com ela para sempre... eu gosto de Cabo Verde, posso ir para lá, um dia posso trabalhar algum tempo, mas voltar para a Praia. Quero fazer a Praia tipo um lugar de descanso. Mas, outras pessoas dizem: "Não! Tu vais fazer uma casa em Cabo Verde? ...Como os cabo-verdianos são racistas, chamam-nos de mandjakus"...

(Imigrante da Guiné-Bissau, 22 anos)

Até há bem pouco tempo, a mãe é que apoiava, integralmente, a ela e ao irmão na Praia. Durante todos esses cinco anos, todos os meses, Laupa recebia dinheiro dos EUA para a sua sustentabilidade, isto é, para o aluguer da casa, para a alimentação, para a escola, para tudo. Foi esta mãe que, igualmente, tratou e lhe pagou a viagem para Cabo Verde a partir dos EUA. Só foi à agência de viagens para acertar o dia da partida.

No entanto, não foi essa a primordial razão que lhe fez emigrar para Cabo Verde, em 2003. A vontade e a necessidade de prosseguir os estudos falaram mais alto, visto que a Guiné-Bissau vivia uma instabilidade políti-

⁵ *Peace Corps* é um organismo internacional criado em 1961 pelo então Presidente dos EUA John F. Kennedy, com o objectivo de ajudar os países em desenvolvimento. (www.peacecorps.gov/)

ca. Lembra de tropas armadas nas estradas da cidade de Bissau a barrarem os caminhos e de inúmeras vezes dizerem-lhes para voltarem para casa, porque naquele dia não haveria escola.

Havia a possibilidade de a mãe pagar uma escola privada, mas crianças/adolescentes em casa não eram somente ela e o irmão; os primos contavam e não daria para fazer tal distinção. Sim, a casa era cheia e ficaria mal uns puderem e outros não. Vivia na casa dos avós maternos, onde coabitavam tias suas com seus maridos ou não e os respectivos filhos. Os pais de sua mãe tinham um “bocadinho”, isto para dizer que viviam razoavelmente bem; tinham tudo em casa. O avô tinha três carros que punha a fazer fretes; três casas, duas eram alugadas, a terceira era onde habitavam eles, seus filhos e netos.

Sendo assim, viabilizando a possibilidade dos estudos houve a necessidade de afastamento em relação ao núcleo familiar e a imposição de um projecto de vida individual construído para a distância.

Concentro-me aqui no sentido de cosmopolitismo defendido por Appiah (1998). Este teórico mostra que todos têm o seu lugar e seus traços culturais independentemente de existir um sentimento de pertencimento local. Nesse sentido se poderia chamar de disposição cosmopolita ao sentimento de prazer por se estar em lugares distintos em que se pode encontrar pessoas diferentes. O cosmopolita celebra quando flui por livre decisão. Por isso, Appiah admite que a circulação de pessoas entre locais diferentes envolve não só o turismo cultural, mas igualmente imigração, nomadismo e diáspora.

O pensamento fundamental do cosmopolitismo que eu defendo é que a liberdade de alguém criar-se a si mesmo — a liberdade que o liberalismo celebra — requer um leque de opções socialmente transmitidas das quais possamos inventar aquilo que viemos a chamar de nossas identidades.

(APPIAH, 1998, p.7)

Traçando aqui estas cinco histórias mostro razões diferentes para a visibilidade da emigração como caminho. São sujeitos que evidenciam a falta de segurança económica não como a primeira causa para a sua saída, para justificar o seu projecto migratório. Integram-se no seio de famílias que têm boas condições de vida económica que lhes permitiriam permanecer no país de origem em condições similares às que encontram em Cabo Verde.

Famílias e um sentimento de privilégio por emigrar

As palavras sentimento e privilégio não são meros acidentes, elas dizem muito, uma vez que pela análise das práticas de emigração apreendidas por estes trajectos explorados é perceptível a “emigração como valor”. O movimento é enxergado como algo valorizado nas sociedades a que estes imigrantes pertencem. Então, por via desta movimentação podemos apreciar a dimensão do significado de se ser um emigrante, uma pessoa viajada e que conhece muitas paragens, por um lado, e, de outra mão, igualmente os enredos no seio de uma família que influem sobre a procura do caminho da emigração.

Com efeito, temos indivíduos, como por exemplo Teomi, que afirmam que os cabo-verdianos têm um entendimento diferente em comparação com as pessoas de outras nacionalidades, embora exista, também, divergências entre os naturais desta terra, relativamente a “kusas di *mandjaku*”⁶. Tivemos o seguinte diálogo:

*Metade dos cabo-verdianos acredita nos mandjakus, metade não acredita nos mandjakus.
Acreditar como?*

6 Assuntos de *mandjakus*.

Outros chamam-nos mandjakus como um nome desprezado. Eles acham-nos...muitos acham-nos como...como...muitos não saíram de Cabo Verde, muitos não saíram da Praia...eles acham-nos alguns estrangeiros que estão aqui, eles acham-nos...como pessoas que vieram de fora assim...tu entendes? ...como eles não viajaram, eles não saíram para nenhum lugar...eles pensam o Mundo...Mundo é igual ao que está na Praia só...eles pensam que o Mundo é só isto...eles não sabem que o Mundo está diferente... Eles não conhecem o Mundo que está muito grande.

...outros, também, que viajaram, que conhecem como é o Mundo tratam-nos melhor...tu entendes? ...eles dizem-nos que sabem que nós que estamos aqui temos algum lugar de onde saímos que viemos para aqui. Eles sabem que temos pai, temos família...só estamos cá por causa das coisas da vida.

(Imigrante da Nigéria, 30 anos)

Provavelmente, quando Teomi pensa em pessoas de outras nacionalidades, no centro desse confronto coloca-se a si próprio; usa a sua pessoa como modelo, dado que tem experiência em viagens; conhece outros países para onde viaja com regularidade e tem a consciência, ao contrário dos cabo-verdianos, que existem outros mundos lá fora, para além da Praia e de Cabo Verde.

Mas, à mesma, existem aqueles cabo-verdianos esclarecidos, de olhos abertos, que conhecem a história; de outra mão, há os que são mais baixos e têm dúvidas sobre o que são, principalmente devido à sua cor da pele. Reconhece que essa mistura dos cabo-verdianos é boa, mas que eles a entendem de forma distorcida; associam-na ao facto de não serem de África, mas não cabem, identicamente, à Europa. Isto por vários motivos: a geografia física é óbvia, a inserção na CEDEAO e mesmo a cor da pele. Para arrematar rememora a música de Peter Tosh, *African*, onde o artista expressa que todos os pretos que estão no Mundo pertencem ao continente africano. Coisas que os cabo-verdianos saberiam de certeza se tivessem um espírito cosmopolita.

Ao mesmo tempo, destrinça os cabo-verdianos como não fazendo parte de África se diz que: “*mandjakus* é tudu afrikanu, tudu gentis pretu ki ben di África”.⁷

A constante presença da importância de se viajar, conhecer, é confirmada pelo trajecto de outro imigrante. Douma chegou a Cabo Verde em 1983. Essa viagem foi o próprio que financiou. Tinha já as suas economias. Tinha começado a fazer viagens Bamaco-Dacar, anteriormente. Comprava e vendia pelo caminho mesmo; a viagem, fazia-a de comboio, e ia vendendo artigos electrónicos, quinquinhas, sal, etc.

Quando o entrevistei perguntei como Cabo Verde surgiu no seu horizonte. Na altura, Douma só sabia que sua vida teria que construí-la fora do Mali. Provavelmente, conheci Douma no ano de 1990 e na feira do Sucupira. Mesmo hoje, nunca me chama pelo meu nome, mas sim permanentemente pelo nome do meu pai, Augusto.

Ao contrário do que se possa pensar, Douma revelou ser uma pessoa bastante ligada à sua família e viu a emigração como um subterfúgio. A ideia que tem, ainda, presente sobre a família, isto é, a importância que essa instituição tem na sua vida é clarificada melhor a partir do momento que me associa ou identifica, desde há muitos anos, através de meu pai.

Seu pai, natural do Burquina Faso e da etnia mossi, que constitui mais ou menos 50% dos burquinabés, emigrou para o Mali contribuindo assim para os cerca de 12% dos da sua etnia presentes, hoje, neste país. Muçulmano, adoptou como primeira esposa uma maliana do meio rural, cuja etnia chama-se bambara, também, a etnia com que Douma se identifica.

O grupo mande representa os 50% da população maliana. Esta por sua vez subdivide-se em bambara (só eles um terço do total), mandingas e soninqué. Todavia, dentre as diversas

⁷ *Mandjakus* são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África.

etnias e dialectos falados no Mali, Douma remarca a importância da língua bambara, dado que ao lado do francês, a língua oficial, ela é falada por outros que não pertencem à etnia do mesmo nome e é uma língua do centro, Bamaco.

Douma resolveu vir para Cabo Verde e nem informou ao seu pai. O tempo foi passando, mas não se esqueceu dele e começou a enviar-lhe dinheiro. Embora, o pai não mostrasse sentir firmeza ou fé nele, tornaram-se grandes amigos, porque amparou-lhe, segundo anteriores previsões de alguns familiares. Para além disso, pagou-lhe determinadas viagens por alguns países do continente como sejam: Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau e Cabo Verde. Aqui, o pai ficou um mês inteiro e foi com lágrimas nos olhos que partiu, reconhecendo o quanto Douma estava bem e rodeado de muitos amigos que lhe queriam bem. Nunca tinha havido tanta aproximação e amizade entre pai e filho, apesar da distância.

Passou por maus momentos na sua vida, à mesma não se esquece dos altos que a existência proporcionou-lhe. Muitas viagens, embora somente por países africanos: Libéria, Burquina Faso, Gâmbia, Guiné-Conakry, Senegal, Serra Leoa, Guiné-Bissau...; não por falta de oportunidade de ir para paragens americanas e europeias, não as aproveitou porque assim preferiu. Nas férias, anualmente seguia para o Mali.

Para alguns desses países Teomi, também, faz viagens com regularidade. Gâmbia, Senegal, Costa do Marfim e mais as Ilhas Canárias são os países onde já foi a negócios.

Mas, hoje, ele diz que não tirou de todo da cabeça o sonho de vir a formar-se algum dia, já que passaram-se anos e a “carga” diminuiu. A família não era pequena; haviam outros mais novos a estudar e Teomi é o primeiro rapaz da casa. Teria que dar a oportunidade aos mais novos, uma vez que não havia muito tempo que o pai tinha falecido.

Agora sob seu encargo tem apenas um irmão de 14 anos que resolveu trazer para Cabo Verde e estuda no secundário; este quer seguir a carreira futebolística. As outras três irmãs terminaram o 12º Ano, mas casaram-se todas e não prosseguiram para o ensino superior; como diz, agora os respectivos maridos é que se responsabilizam por elas. Somente um irmão um pouco mais novo do que ele concluiu a licenciatura; no ano passado concluiu um curso de Engenharia. Logo, um motivo de grande orgulho para ele e a família.

A comparência de seu irmão caçula aqui em Cabo Verde explica pelo facto de acreditar que longe dos mimos da mãe terá uma outra postura, mais responsabilidade e um futuro promissor.

A presença persistente da família e, principalmente, a figura da mãe que impõe determinadas atitudes e regras é bastante elucidativa e provocadora de um sentimento e aspiração de independência.

Posso exemplificar com Canota para desenvolver a mesma lógica de raciocínio. Chegou à cidade da Praia em 1994, vindo concretamente de Bissau, do Bairro Ajuda. Lá nasceu e cresceu, assim como seus pais; seus avós de ambos os lados vieram do interior. Nasceu depois da independência, em 1977. Assim remarca pelo facto de seu pai, no tempo da luta armada pela independência, ter-se integrado nas fileiras do PAIGC. Então, ele foi combatente e frequentou academias de preparação para a luta armada tanto na China como na ex-URSS. Igualmente, seu pai foi jornalista da Casa Presidencial, mas actualmente encontra-se reformado.

Na Guiné só estudava e, nos tempos livres, auxiliava a mãe nos negócios. Ela administrava um posto de abastecimento de combustível. Foi daqui que Canota tirou dinheiro, escondido da mãe, para o seu bilhete de passagem para a Praia, como também o de seu amigo.

Partindo de uma circunstância dissemelhante, ou seja, tomando como modelo relacionamentos amorosos, refiro Li-mak que mostra o quanto aprecia a sua família e, substancialmente, o parecer de sua mãe, fazendo-me admitir o peso dessa instituição. Depois de uma desilusão, para namorar e casar não escolheria uma cabo-verdiana. Do seu ponto de vista, nem todas as cabo-verdianas gostam dos *mandjakus*, porque estes são pretos, e preferem os cabo-verdianos, iguais a elas. É melhor um casamento com uma senegalesa, uma vez que elege a sua própria raça; “outras raças são racistas” e uma união entre raças diferentes não combina, até porque da sua parte os seus familiares não ficariam satisfeitos, principalmente a sua mãe que adora e nunca deseja contrariá-la. O aval desta é essencial, daí que se ela acordar segue em frente, se não ele desiste. Por outro lado, visto que é muçulmano e toda a sua família o é, um matrimónio com uma mulher que não da sua raça implicaria uma conversão à sua religião, mas uma conversão obrigatória. Embora no caso de ela ser cristã, a mudança não ser obrigatória, haveria mais harmonia até para os filhos, que não ficariam divididos quanto a que religião, ou igreja, frequentar.

São pessoas que compartilham um *ethos* migratório, como algo natural, isto é, que faz parte da vida, da sua história, algo intrínseco a eles e que é indispensável para se fazerem crescer, para estarem em contacto com o mundo e conhecê-lo. Isto vem distingui-los, por exemplo dos cabo-verdianos, que nunca saíram e que, por isso, são pessoas de pensamento restrito, de horizontes ou olhos fechados.

Podemos elucidar com mais uma fala de um imigrante senegalês que diz,

Nós os senegaleses, a nossa vida é para conhecermos muitos lugares. Gostamos de emigrar para conhecermos outras terras...para em outros dias, quando sentarmo-nos no Senegal, contarmos. Quando os rapazes disserem “Eu já fui...”

(Imigrante do Senegal, 31 anos)

Esta deslocação é vista como motivo de orgulho, de bafaria. Ou, ainda, é uma circulação que pode ser determinada tanto pelo privilégio de conhecer bem como pela família. Laz é outro imigrante do Senegal a quem entrevistei e que contou o seguinte,

Desde pequeno tenho uma teimosia pela emigração. Não é Cabo Verde o primeiro país que comecei a ir...desde 1993...Guiné-Conacri, Congo, Libéria, Costa do Marfim, Gana, Burquina Faso, Níger...dentro da África...

A minha família...em 1999 voltei para Dacar, eles mandaram buscar-me...cheguei e começaram com coisas, para arranjar-me uma esposa... senti-me como se tivesse um telecomando, sou um robot; cada qual senta-se e manda...

(Imigrante do Senegal, 36 anos)

Brevemente, nunca é demais frisar que, apesar das diferenças de trajectória, impressão comum na sua linguagem é a presença forte da família. Temos indivíduos que mostram solidez na relação familiar, mantêm-se ligados aos seus países de origem e àqueles que deixaram para trás: pais, filhos, irmãos, sobrinhos...

Estes casos mostram que a distância física não se revela como fundamental para quebrar laços de parentesco ou uma pertença às famílias de origem. Pelo contrário, sente-se que houve a necessidade de se romper com a família de origem por vias de possibilitar uma vida livre, por disposições individualistas, mas mantêm-se as relações de reciprocidade onde as remessas são de ordem tanto materiais como simbólicas, uma vez que, para além do envio regular de dinheiro, mantêm-se laços estreitos de amizade, de interações familiares, de preocupações, de cuidados, etc., por meio dos telefonemas, de prendas.

Quando sentimos a presença de sentimentos de revolta, de arrependimento ou ainda de conflito não quer dizer que

os laços sejam frágeis, mas sim esses aspectos denotam uma inserção bem completada.

Neste âmbito, posso evocar Gilberto Velho (1981), que aponta para o predomínio da noção de indivíduo em relação à família em sectores médios brasileiros, possibilitando assim a construção de projectos de vida individuais. Este cientista social apoia-se no argumento de Louis Dumont (2000) que propõe duas matrizes ideológicas: o holismo e o individualismo, para se reflectir sobre as sociedades. Por um lado, o holismo verificado na Índia tradicional cujo princípio elementar da organização da sociedade é a hierarquia e, por outro, o individualismo do Ocidente moderno em que reconhece como princípio essencial o igualitarismo. Enquanto o holismo abarca o indivíduo empírico, a pessoa como elemento totalizado no grupo social, o individualismo diz respeito ao indivíduo moral, ou seja, a maneira como o indivíduo tem consciência de si próprio como autónomo ou independente relativamente ao grupo social.

Daí que seja oportuno dizer que estes imigrantes se encaixam nessa visão individualista dumontiana, isto é, se vejam como sujeitos abertos, emancipados do social e, por conseguinte, livres de um arranjo colectivo que neste caso é a família.

As redes desta imigração

Apesar das especificidades de cada biografia, todos estão inseridos num mesmo processo. As suas experiências enquanto imigrantes possibilitam depreender sobre o funcionamento de disposições que têm a ver com as redes sociais presentes no decurso migratório.

Para tanto, revela-se fundamental perceber o significado de deixar o seu país de origem ou permanecer aí. Em-

bora a migração seja um processo que abranja determinadas estratégias que circundam a participação de um grupo de indivíduos, o que aqui pode ser compreensível é a não existência de uma rede de suporte antecedente à chegada, bem conformada, como condição necessária para a decisão de emigrar.

No entanto, convém não impor esta constatação como limite. Este é, identicamente, um processo que apresenta nuances. Para além de depararmos com redes informais, de apoio mútuo alcançado somente depois da chegada, temos ainda uma emigração sustentada em laços familiares e/ou de amizade.

Em conversa com Hanna, uma cabeleireira no mercado do Sucupira, fica clara não a preferência por Cabo Verde de livre e espontânea vontade, mas uma decisão que parte do cônjuge.

Eh... vim para o meu marido. O meu marido é que me trouxe para cá.

O teu marido já tinha vindo antes, não é?

Ele veio antes sim.

Há quanto tempo que ele já está cá?

[...] ele veio para cá [em] 2000. (Imigrante do Senegal, 25 anos)

O mesmo laço suportado por familiares é reconhecido no caso de Douma. Foi em Dacar que se encontrou com cabo-verdianos e estabeleceu contacto com um primo seu que já vivia em Cabo Verde desde os tempos portugueses. Esperou o bilhete de passagem que lhe foi enviado por esse familiar que o acolheu.

Durante os primeiros anos trabalhou com esse primo, que estava no ramo do comércio e que veio a falecer repentinamente em 1988 ou 1989. Mas na época do seu falecimento Douma já tinha a sua própria barraca e bem cheia; até já tinha quitado a dívida com seu *irmon grand*⁸.

⁸ Irmão grande.

Similarmente, Limak quando chegou tinha alguém à sua espera, não um parente de sangue, mas um amigo do mesmo bairro em Dacar, criados juntos, cujas mães são amigas, e que o hospedou na sua casa em Vila Nova, bairro onde até hoje vive. Diz adorar a Vila Nova por conhecer muitos imigrantes africanos que se tornaram seus amigos, também cabo-verdianos; aí sente-se à vontade para circular de noite. Portanto, conhece figuras novas, faz novas amizades na sua vizinhança e, também, por meio do seu trabalho.

Na mesma perspectiva, podemos recordar Canota cuja vinda foi influenciada por um amigo da adolescência descendente de cabo-verdianos que sempre lhe mencionava magnificências que a Praia exibia, concretamente a beleza da mulher cabo-verdiana.

Ou ainda Laupa, cuja adaptação, no começo, diz ter sido difícil. Não tinha ninguém, porque veio directamente para a Praia, não obstante ter uma tia em São Vicente com quem não mantém contacto regularmente. Escolheu a Praia devido às oportunidades para estudar. Neste caso, mais uma vez foi a mãe a tratar de tudo. Esta tinha conhecido cabo-verdianos a residir nos EUA que tinham pedido a uma conhecida na Praia para receber Laupa até ela organizar-se, arranjar um lugar próprio para ficar.

Poucas ou nenhuma informação mesmo sobre o país de destino não impedem a partida. São redes curtas, nada consistentes, ou seja, o lugar de acolhimento pode surgir no horizonte, mas a saída em si não é determinada por uma organização formal prévia.

Exemplar é o caso de um imigrante do Benim que chegando à Praia em meados de 2007, dormiu dois dias seguidos ao relento pelo facto de não conhecer ninguém; só depois desse tempo dirigiu-se para a feira do Sucupira e encontrou-se com outros imigrantes, muçulmanos como fez questão de frisar, que o acolheram e guiaram. Ou en-

tão o exemplo de um nigeriano que, quando decidiu que o seu destino seria a Praia, simplesmente deram-lhe como referência o bairro da Achadinha; no dia seguinte à sua chegada dirigiu-se, também, para a feira citada.

Aqui, revela-se como ponto importante as referências abraçadas por esses imigrantes, ou seja, os locais de orientação, os centros frequentados pela maior parte desses imigrantes africanos; a partir daí surgem sim o apoio mútuo e mais facilidade para um subsequente estabelecimento dos recém-chegados.

Todavia, mesmo tendo alguma rede de ajuda, nota-se a presença da fragilidade atestada por Limak, que afirma ser difícil a vida dos imigrantes em Cabo Verde. Normalmente, eles residem juntamente com mais pessoas; reúnem um grupo de rapazes e dividem as despesas mensais. Entretanto, os senhorios, aqueles que alugam suas casas, impõem determinados obstáculos. Fala da sua própria experiência e da situação em que está. Às tantas horas da noite vê a sua energia eléctrica e de seus patrícios desligada, porque já se faz tarde e é hora de todos estarem na cama ou para pouparem a luz; as contas têm aumentado, conforme desculpas do rendeiro. A mesma coisa se passa em relação à água. Existe uma medida certa. Num balde de 15 litros, cada um tem direito a apenas metade para satisfazer as suas necessidades diárias. Ou ainda, a casa de banho é mantida fechada à chave. E esta circunstância foi verificada por mim num jantar a que fui convidada na casa de Limak.

[...] Quando entrei a primeira coisa que vi foi uma travessa de alumínio com comida, toda enfeitada: arroz miudinho em tom de laranja, um peixe no meio, cenoura, batata e repolho à volta do peixe. Colheres cercando o manjar, uma garrafa de refrigerante Fanta de frutos tropicais de 1,5l e canecas.

Não me sentei logo e perguntei-lhe porque íamos comer ali: eu queria juntar-me aos outros. Madou disse-me que não, que devíamos comer

ali naquele quarto. Mais uma vez insisti e perguntei-lhe o porquê de comermos à parte...

Madou disse-me que eu era uma hóspede e que os hóspedes tinham que ser bem tratados; para eles receber alguém era uma grandeza e os convidados tinham de se sentir em casa...

Começámos a comer...Madou não pegou na colher, mas sim usou as mãos... Quería usar as mãos também.

Água; precisávamos de água para lavar as mãos, primeiramente. Mas, não havia água. O senhorio dava-lhes água por ração. A água demorava. E, portanto, ...disse-me que soprar as mãos servia perfeitamente...as impurezas desapareciam.

De repente... às escuras. "Já viste? ... O que eu te tinha falado?" todos os dias sucedia assim. O arrendatário impunha um limite de água e de luz. Era chegada a hora de desligar o contador.

No entanto, um dos que ali estavam foi falar com o dono da casa pedindo-lhe que concedesse mais um tempo, porque tinham visita em casa. Mais ou menos depois de 6mn a luz voltou [...] (Diário de Campo, 25/03/2008, Vila Nova)

Esta vulnerabilidade pode não só ser comprovada pelas relações entre senhorios e inquilinos, mas também pela situação de lentidão a que estes imigrantes estão sujeitos no que diz respeito aos processos de legalização, de que muitos se queixam.

Porém, é sentida uma vontade de inserção por parte dos mesmos através de seus discursos. Para esta questão relembro aqui a minha incursão em campo já referida inicialmente em que frequentemente eu era confundida com uma jornalista ou alguém do governo, da Direcção de Emigração e Fronteiras que se tinha dirigido até ali para ajudá-los, para apressar a permissão das residências. Isto vem reflectir uma ânsia que lhes acompanha em que percebem, primitivamente, que estar bem na sociedade cabo-verdiana passa por agir em conformidade com a burocracia e ter toda a documentação requerida em ordem. Podem revelar determinadas expectativas tendo em vista a visibilidade que os seus problemas po-

dem ganhar tanto pelos *media* bem como pelo Governo e, sequeentemente, a sua solução.

Douma atesta esse desejo ao proferir que fisicamente, passados tantos anos, não é visto mais como um estrangeiro, isto é, com parencas de um maliano, mas sim como cabo-verdiano. Depois de tantos anos afirma conhecer os cabo-verdianos como os riscos das suas mãos e que eles não sabem o significado de *mandjaku*. Aqueles que chegam aceitam essa expressão como um insulto, mas depois de tanto tempo deixa de o ser. O que ele tenta transmitir é que passado todo este tempo, conhece os naturais desta terra facilmente porque tornou-se um deles (ou como quer sentir-se ou ser reconhecido); logo, já essa questão de *mandjaku* não faz diferença para ele.

Até, Douma reconhece-se como traquinas, antigamente, e diz que veio tomar juízo só em Cabo Verde; a responsabilidade bateu-lhe à porta nesta terra crioula. Esta é uma fala encontrada noutros imigrantes como Laupa, Teomi ou Canota.

Mesmo numa conjuntura vulnerável, as associações de imigrantes aparecem nas suas conversas. Outras que já se extinguiram, outras que ainda existem, embora não oficializadas e com uma acção muito limitada. Segundo os próprios, estas não conseguem resolver os seus problemas, ou seja, não parte delas um auxílio mais ordenado devido a problemas de várias ordens. Daí o seu curto tempo de vida. Isto mostra que esses imigrantes esperam um apoio, um alicerce que viabilize a sua inserção na sociedade cabo-verdiana; e falar de inserção para estes é falar inclusive e mormente de legalização.

Nesse caso, convém mencionar que tem havido um esforço de constituição de organismos associativos tanto com uma simples motivação inaugural ligada a ocasiões para uma convivência de conterrâneos bem como outros tipos de dinamismo.

As associações são, por um lado, parte de uma diligência de dar clareza e, assim, trazer à “existência” social uma fracção que, primitivamente, está oculta e, por outra mão, esta identificação destes “outros” é central para o reconhecimento e a inclusão dos mesmos à sociedade cabo-verdiana.

Todavia, como contraste à presença incipiente de uma rede formal de apoio como é o caso destas associações, há a comparência de uma rede informal constituída por livre e espontâneo querer desses imigrantes visando intimidade somente entre os próprios. Esta ocorrência é compreensível quando Teomi diz que, em determinadas alturas participa em torneios de futebol organizados pelos próprios imigrantes; só estes participam. Equipas por nacionalidades.

Quando questionado sobre o porquê de não se incluir os cabo-verdianos nesses torneios, assegura que a relação com os imigrantes é diferente.

Eles são como família, porquanto são analogamente estrangeiros. Daí o normal de se relacionarem melhor, dado os seus sentimentos. Eles são mandjakus, enquanto os cabo-verdianos não o são.

[...] como estrangeiros como eu, trato-os como família!

Então, os cabo-verdianos são diferentes?

Um bocado.

Não sentes os cabo-verdianos ainda como família?

Eh...não é porque não os sinto como família, mas não é como eu trato os outros, porque...tu também tens que pensar. As pessoas estrangeiras têm que se relacionar melhor.

Porquê?

Porque os cabo-verdianos têm os seus sentimentos e nós temos os nossos.

Que sentimentos?

Ok! Por exemplo, quando nos chamam de mandjakus...eles nos chamam mesmo de mandjakus, então nós achamos que somos diferentes deles mesmo. Tu entendes? Como eles não são mandjakus, nós somos.

É isso que nos faz diferentes deles.

(Imigrante da Nigéria, 30 anos)

Referências Bibliográficas

- APPIAH, Kwame A. “Patriotas Cosmopolitas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, 13(36), 1998, pp. 1-23.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Antropologia e a crise dos modelos explicativos”. *Estudos Avançados*, São Paulo, 9 (25), 1995, pp. 213-228.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- VELHO, Gilberto. “Projecto, emoção e orientação em sociedades complexas”. In: _____: *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, pp. 13-37.



**FORNADJA, CAMPO E CASA:
ESPAÇOS EM TRANSFORMAÇÃO.
O CASO DA RIBEIRA DE PRINCIPAL**

Carla Carvalho

Introdução

Durante a pesquisa exploratória para a realização de um trabalho de terreno, em 2008, no âmbito da elaboração da dissertação de mestrado¹, na localidade de Ribeira de Principal, pude perceber dois factos interessantes pelos quais passa esta comunidade. O primeiro é o peso que a emigração possui na comunidade, pois, em vários grupos domésticos² os membros estão emigrados, principalmente na Europa. Esse processo migratório iniciou na década de 70 com a abertura, por parte das autoridades portuguesas, das fronteiras do país para os cidadãos das suas colónias. E ao longo dessas décadas a emigração continuou. O segundo é um número significativo de mulheres trabalhando nas *fornadjas*³ ao longo da Ribeira. Esta Ribeira é uma das 23 localidades do Concelho de São Miguel, situada no extremo oeste do Concelho de São Miguel, ilha de Santiago, em Cabo Verde. Conhecida como a ribeira das *fornadjas*, é um espaço rural predominantemente agrícola em que a produção do grogue deriva da produção abundante da cana sacarina.

As *fornadjas* constituíam um espaço de produção masculino e não feminino. As mulheres frequentavam este espaço não para trabalhar, mas sim para ajudar os homens em tarefas como o transporte da água e lenha, levar refeições aos maridos e transportar o grogue (aguardente) para casa. Paulatinamente, foi aumentando a presença da mulher na *fornadja*, na produção e comercialização do grogue. E, no sentido inverso, alguns homens foram sain-

1 A pesquisa de campo foi realizada entre Novembro de 2007 e Agosto de 2008. Agradeço ao CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África) pela concessão de uma bolsa no âmbito do Programa de Bolsa de Redacção de Teses e Monografias.

2 Utilizo o conceito de grupo doméstico para referir aos agregados de mais de uma geração de pessoas ligadas por laços de consanguinidade e de afinidade – mãe, pai, filhos, sobrinhos, tios, sogro(a) – podendo os seus membros não partilharem ou estarem ausentes fisicamente da unidade doméstica.

3 Espaço de produção do grogue constituído por alambiques (equipamentos para a destilação do aguardente) e “trapiches” (equipamentos para a moagem da cana sacarina).

do da *fornadja*, seguindo o processo migratório ou desempenhando outras actividades produtivas fora da comunidade, particularmente como pedreiro na construção civil, regressando no período das sementeiras (plantio do milho e feijões). Nota-se, por isso, que a comunidade vem passando por mudanças significativas. Em que a actividade económica principal – a agricultura – vem sendo, aos poucos, complementada e em alguns casos substituída por outras actividades, como a produção do grogue, ou estratégias, a emigração.

Em Cabo Verde, a problemática da emigração esteve por muito tempo associada a problemas sociais como as secas e as constantes escassezes alimentares devido à fraca produtividade agrícola. O arquipélago situa-se na zona saheliana que se caracteriza por um contexto climático pouco favorável à prática da agricultura e da pecuária, com um ecossistema extremamente frágil. Os recursos naturais são reduzidos e, segundo o Recenseamento Geral da Agricultura (2004), as terras cultiváveis são escassas, totalizando 10% da superfície do país. A população cabo-verdiana conheceu, em vários momentos da sua história, situações de pobreza extrema e, até finais da década de 50 do século XX, tiveram lugar períodos de fome, secas e mortandades (CARREIRA, 1972). Por isso tem se justificado o início do processo migratório impulsionado por este contexto (AHN, 1998; GRASSI e ÉVORA, 2007). Devido a esta situação, a emigração constituiu e, constitui ainda, um caminho para fazer face à seca e à fraca produtividade agrícola.

Porém, este contexto não é de todo o da Ribeira de Principal pois esta localidade fica situada numa zona húmida e, mesmo quando em outros locais a *azagua* (período das chuvas) é escassa, ali ela é menos escassa. Anualmente os períodos chuvosos, mesmo que reduzidos, contribuem para que os grupos domésticos produzam cereais e tu-

bérculos que servem essencialmente para o consumo do grupo. Porém, a vaga migratória por que passou/passa o país teve eco nesta localidade. Paulatinamente, a agricultura, como actividade produtiva principal, deixa de o ser pois os mais jovens escolhem outros espaços para trabalhar e/ou anseiam a emigração. E, assim, as mulheres apropriam-se, como figuras principais, de espaços como a *fornadja* e o campo para produção agrícola.

Por isso, levantei a possibilidade de a migração masculina afectar o espaço social público e familiar, particularmente, as relações de poder nesse espaço. Neste sentido, este fenómeno (migração masculina) redefine a posição da mulher em termos da definição e execução das estratégias de reprodução familiar. Daí proponho, provisoriamente, uma linha explicativa em que a migração tende a modificar e, no limite, desestruturar, os padrões tradicionais de estruturação do espaço social e familiar, fazendo com que os *habitus* dos agentes sociais sejam, pelo menos parcialmente, mudados ou fragilizados.

Assim, procuro compreender como as novas relações sociais que se estabelecem no espaço público confluem para a transformação e surgimento de outros quadros relacionais, contextuais e situacionais da organização social da Ribeira, assim como analisar as implicações dessas transformações no contexto doméstico, e saber como a mulher na comunidade tem se posicionado nas tomadas de decisões no espaço doméstico e se a sua condição social em relação ao poder se alterou com as modificações ocorridas.

Este trabalho caracteriza-se, basicamente, por uma pesquisa de cunho qualitativo, do tipo etnográfico. Durante o trabalho de campo procurei deixar o meu campo “falar” e revelar-se através da observação, das conversas e das entrevistas. Por isso, considero que a realização de pesquisas qualitativas, no meu caso o trabalho de terreno, é pertinente porque esta pesquisa não pretende ser repre-

sentativa, nem fazer generalizações ou quantificar os dados. Por outro lado, procuro imergir na esfera de subjectividade, daí que o trabalho de terreno facilitou a penetração nas intenções e motivos, a partir das quais as acções e as relações dos sujeitos sociais adquirem sentido.

Durante o trabalho de terreno fiz recurso às seguintes técnicas de pesquisa: observação participante, entrevista semi-estruturada e história de vida. A observação participante, como observam Ludke e André (1986), permite que o pesquisador se aproxime da “perspectiva dos sujeitos” e tente desta forma, apreender o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias acções. A observação participante me permitiu observar e anotar (no diário de campo) acontecimentos e detalhes que se revelaram indispensáveis na compreensão e interpretação das informações. Por outro, a entrevista semi-estruturada revelou-se um instrumento adequado para a pesquisa, pois conferiu uma flexibilidade importante para o processo ao permitir que as entrevistas não se limitassem a perguntas preestabelecidas. Desta forma, alguns pontos abordados pelos informantes foram aprofundados na medida em que se revelavam indispensáveis para os objectivos do trabalho. A história de vida, com as *fornadjeiras*⁴, foi um outro recurso de recolha de dados. Fiz recurso a esta técnica porque através da história de vida pode-se captar o que acontece na intersecção do individual com o social, assim como permite que elementos do presente se fundem em evocações passadas (BURGESS, 2001).

As entrevistas e as conversas com os meus entrevistados e informantes foram realizadas em língua cabo-verdiana. Coloquei no corpo do texto as falas em língua

4 *Fornadjeiras* ou mulheres que trabalham na *fornadja* produzindo grogue podem ser categorizadas em três tipologias. Uma primeira que trabalha na *fornadja* o ano inteiro com um pequeno interregno durante o tempo *d'azágua* retomando, geralmente, dois meses depois. Uma segunda que trabalha a meio tempo, ou seja, trabalha somente no tempo seco terminando a produção no início da *azágua* para se dedicar a outras actividades. Uma terceira que, também, trabalha a “semi meio tempo”, ou seja, produz o grogue até a primeira metade do tempo seco entre os meses de Janeiro a Março.

cabo-verdiana, seguindo as regras do ALUPEC (Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano), com tradução para a língua portuguesa em rodapé. Segui esta metodologia porque considerei que desta forma traduziria melhor a realidade da pesquisa, o próprio trabalho de terreno assim como as falas dos meus entrevistados.

A escolha pela delimitação do contexto de pesquisa deve-se, por um lado, pelo facto de esta Ribeira ser conhecida no concelho de São Miguel como a Ribeira das *fornadjas* e das *fornadjeras* e, por outro, porque durante a pesquisa exploratória, constatei que as mulheres têm alcançado, quotidianamente, uma posição importante tanto no contexto da casa – espaço privado – como no contexto dos espaços de produção/trabalho – espaço público. Estes factos aguçaram, com certeza, o meu interesse em compreender a presença feminina no espaço da *fornadja* tida, até há pouco tempo, como um espaço de trabalho masculino.

***Fornadja*: transformando hábitos**

A presença da mulher nas *fornadjas* não é recente, dizem os meus informantes que desde sempre, ou seja, desde que se começou a produzir grogue por estas ribeiras, a mulher tem presença frequente nas *fornadjas*. A diferença é que com o início da emigração masculina e a introdução do trapiche motorizado⁵ na produção do grogue a presença feminina nas *fornadjas* aumentou significativamente, pois começaram a ocupar o lugar dos maridos/companheiros nos espaços de produção, dando continuidade a estes trabalhos com o propósito de apoiar a provisão do grupo do-

5 O primeiro trapiche motorizado, em substituição dos bois, surgiu no início da década de 90 nas "fornadjas" de Boca Ribeira (localidade fronteiriça com outras localidades e com a estrada nacional) e, em poucos anos chega às restantes zonas de Principal. Esse processo de modernização se viabilizou por causa das remessas dos emigrantes que permitiu aos "fornadjeros" o contacto com essa inovação. Geralmente, solicitam o "trapiche" motorizado na ilha de São Vicente que por sua vez é importado do nordeste brasileiro.

méstico. Antes desses factos, a presença da mulher nas *fornadjas* limitava-se ao papel de ajudante dos maridos e dos progenitores na produção do grogue. Eram poucas as mulheres que produziam grogue antes desses acontecimentos. O trabalho das mulheres na *fornadja* constituía uma ajuda que centrava, essencialmente, em levar refeições aos pais ou maridos que trabalhavam nas *fornadjas*, na apanha da lenha para colocar nos fornos do alambique, no transporte da cana para a *fornadja* e das vasilhas de grogue para casa. Hoje, a mulher ocupa uma posição diferente no espaço da *fornadja*. A sua presença nesse espaço público torna-se uma presença política⁶ (ARENDDT, 1997). O seu trabalho não se limita ao de *ajudante* do membro masculino do grupo doméstico, é o de produtora de grogue. Ela dirige todo o processo produtivo, desde a plantação da cana, passando pela colheita e moagem da mesma, e depois pela destilação e venda do grogue.

Kantu mi era mininu so omis ki ta baba fornadja. So mudjeris di Matu y di Gongon ki ta baba fornadja má gosi mudjeris di tudu zona ta ben fornadja. Kantu mi era mininu ka tinha kel kuza lí.

(F., 54 anos, fornadjera)

A entrada da mulher na *fornadja* como produtora de grogue trouxe mudanças nas relações entre homens e mulheres. Estas mudanças incidem, principalmente, na maneira como é visto o papel de cada um desses sujeitos nas relações que se estabelecem dentro do grupo doméstico, no espaço da produção e na própria construção simbólica dos sujeitos sociais de Ribeira de Principal. Segundo os meus informantes, antes da mulher iniciar o trabalho nas

⁶ Membro activo e participante das relações sociais que se estabelecem na *fornadja*, não só entre mulheres, mas, principalmente entre homens e mulheres.

⁷ Quando eu era menina, só os homens é que iam a *fornadja*, algumas mulheres que moravam em Gongon e no Mato iam a *fornadja*, mas, hoje em dia encontramos mulheres de todas as zonas; quando eu era criança não havia.

fornadjas como produtora de grogue, a norma instituída centrava no cuidado das tarefas domésticas e trabalho no campo, com um papel subalterno em termos de decisões importantes no tocante à produção. O papel e a responsabilidade do homem era a manutenção do grupo doméstico, ou seja, era considerado o único provedor activo. Isso nos leva a lembrar que o trabalho da mulher realizado em casa e no campo é desconsiderado como trabalho no sentido em que não é valorizado, porque é considerado “leve”, não é remunerado e, principalmente, porque a mulher não decidia no espaço público, na comercialização dos produtos ou na transacção da renda.

Actualmente, as mulheres, juntamente com os homens, provêm também o grupo doméstico. Neste sentido, foi trabalhar nas *fornadjas* porquanto é um dos espaços mais significativos de produção, em Ribeira de Principal. Um espaço que ela conhece bem pois fez parte da sua socialização primária. Em, praticamente, todas as casas dessa Ribeira existe, pelo menos, um membro do grupo doméstico que trabalha ou já trabalhou na *fornadja*. Não há uma diferenciação significativa, em proporção, na variável “estado civil” das mulheres a trabalharem nas *fornadjas*.

*Un bez ta fladu ma era omi ki ta ba buska pa traze mudjer, ta daba kumida pa mudjer. Mudjer soltera na si kaza ki homi ka ta viveba la, era omi ki ta daba kumida pa mudjer, ta ba buskaba ta trazeba es. Má gosi mudjeris ka sta spera más pa omis, nen mudjer kazadu nen soltera ki ten omi. Mudjeris ka sa ta spera pa omis, es sa ta buska ses vida pe-s orienta*⁸.

(F., 54 anos, *fornadjera*)

Algumas mulheres disseram-me que trabalham na *fornadja*, no campo ou em outras actividades porque as contribuições de outros membros do grupo doméstico não são

⁸ Uma vez se dizia que era o homem que buscava e trazia para as mulheres, sustentavam as mulheres. Mesmo as mulheres solteiras, em suas casas e, que não tinham um homem dentro de casa, era o homem a buscar e trazer. Mas, agora as mulheres não estão a esperar pelos homens: nem as casadas, nem as solteiras que têm um homem. Acho que as mulheres não estão a esperar pelo homem e trabalham para se orientarem melhor.

suficientes para a provisão das necessidades do grupo. Nesse sentido, os grupos domésticos tornam-se *pluri-ativos*, o trabalho na *fornadja* lhes permite gerar meios de vida durante os meses de inactividade na agricultura e/ou em outras actividades (como o emprego público). Pode-se constatar que alguns valores culturais e práticas sociais se modificaram de forma expressiva, ocasionando o enfraquecimento dos laços e vínculos matrimoniais e familiares. Propiciando, conseqüentemente, o crescimento de grupos domésticos chefiados por mulheres e uma redução da renda trazida para o grupo. Assim, constata-se a existência de diferenças entre mulheres casadas ou vivendo em união de facto e mulheres mães solteiras que trabalham nas *fornadjas*. Para estas últimas a produção do grogue é um meio de vida, mas para as primeiras constitui um complemento da renda familiar. A produção do grogue constitui um processo de diversificação dos meios de vida no espaço rural em que as famílias rurais constroem, segundo Ellis (2000), estratégias para enfrentar “contextos de vulnerabilidade” a partir da realização de um conjunto de actividades.

Si era pa N kunpraba kana N ka ta fazeba grogu. Ma si N ka tinha un vida midjor y en vez di N fika xintadu ku fomi N ta kumpra kana y N ta faze grogu. Asi N ta ranja un tiston pa djuda. Ami N ta faze grogu N ta bende kel otu restu di kana. N ta faze grogu so na seku, má ten argen ki ta faze senpri⁹.

(L., 44 anos, *fornadjera*, casada, marido emigrado)

N kumesa ta trabadja na fornadja dipos ki N pari. N ba fornadja pamodi ka ten trabadju¹⁰.

(N., 33 anos, *fornadjera*, mãe solteira)

9 Se tivesse que comprar cana, talvez, não fazia grogue. Mas, também, isso depende, se não tiver nenhuma vida melhor e, em vez de ficar sentada com “fome”, compro a cana, produzo grogue e, vendo. Assim, arranjo um “tostão” que vai ajudar. Eu, particularmente, faço um pouco de grogue e vendo o resto da cana. Eu faço grogue só no “seco” mas tem pessoas que fazem todo o tempo.

10 Comecei a trabalhar na *fornadja* depois que as crianças nasceram. Fui para a *fornadja* porque não há trabalho.

Numa das minhas visitas à uma das *fornadja* da Ribeira de Principal, encontrei lá dois jovens, observando um *fornadjero* a produzir grogue. Da nossa conversa disseram-me que a maioria das mulheres que trabalham na *fornadja* são viúvas, solteiras, mulheres sem marido “fixo”. Disseram-me que, depois da emigração de muitos homens, um número significativo de mulheres casadas foi trabalhar na *fornadja*. Afirmam que se fosse as respectivas mulheres não deixariam, pois o trabalho na *fornadja* não é tarefa feminina. Pode-se constatar que o estatuto civil das mulheres influencia bastante a trajectória socio-económica das mulheres nas *fornadjas*. A trajectória da C. na *fornadja* ilustra essa situação.

C., uma mulher de 28 anos, tornou-se *fornadjera* depois da separação do companheiro. Conheci a história da C., certo dia, quando ela foi à *fornadja*, onde eu estava, para emprestar uma vasilha. Quando ela foi embora, as mulheres que estavam a trabalhar na *fornadja*, comentavam entre si que desde a sua separação e o início do trabalho na *fornadja* emagreceu bastante, e que antes disso era bonita e com ancas largas. A população local analisa o estatuto socioeconómico das mulheres pela fisionomia das mesmas. Aí interessei-me pela história da C. na *fornadja*, para compreender um pouco a situação das mulheres mães solteiras e suas trajectórias no trabalho da *fornadja*. Ela “saiu de casa” (foi viver com o namorado sem se casar, geralmente, na casa dos pais deste) aos 16 anos. Teve um filho. Depois, o companheiro emigrou para a Europa. Este passou mais de nove anos sem poder se legalizar e, por isso, não pôde vir. Mandava dinheiro para ela e o filho. Nesse período, depois de oito anos à espera, C. envolve-se com um outro homem. Por isso, saiu da casa onde vivia, com o filho, e voltou à casa dos pais. A partir deste facto teve de trabalhar a tempo inteiro. Até aqui trabalhava sazonalmente, vendendo roupas. Mas a venda de roupas

já não era suficiente para suprir as necessidades do novo grupo doméstico. Assim, teve que aprender o processo de produção do grogue. Foi à *fornadja* com esse objectivo. Após a produção, envia o grogue à irmã, que vive numa das ilhas do norte do país, para vender. Além da produção do grogue, continuou vendendo roupas. “Uma actividade complementa a outra” diz ela. Esta passagem demonstra como a *pluri-actividade* está bastante presente no quotidiano da comunidade. A trajectória de C. espelha como as escolhas dos actores sociais por vezes não são controladas mas eles se adaptam ao contexto recriando hábitos.

Muitos dos entrevistados, homens como mulheres, insistiram na questão de que não há trabalho, referindo-se ao emprego público. Por isso, segundo eles, têm que trabalhar nas *fornadjas*, pois se tivessem outras oportunidades trabalhavam em outras coisas ou emigravam. O emprego público, mais conhecido como *strada* (trabalho de estrada, ou seja, construção de estradas, diques, etc., os trabalhos ligados à infra-estruturação do país), destinado à população mais carente, iniciou-se na época colonial para fazer face às secas e consequentes crises de fome. Depois da independência, o emprego público foi reestruturado, mantendo as mesmas características, passando a ser denominado de AIMO e, muito posteriormente, de FAIMO (COUTO, 2001). Presentemente, quando a *azagua* é escassa, pelo menos um membro do grupo doméstico, com baixo recurso, tem acesso durante algum tempo (seis meses aproximadamente, até a época da próxima *azagua*) a um emprego, recebendo uma pequena renda com o objectivo de compensar a fraca produtividade agrícola.

Muitos *fornadjeros* assim como alguns maridos e companheiros – emigrados ou não – das *fornadjeras* dizem não querer que elas trabalhem nas *fornadjas*. Contudo, pode ver-se que a mulher continua a trabalhar na *fornadja*. Este facto constitui uma situação bastante peculiar, cuja iniciativa par-

tiu das próprias mulheres, que persistem em mantê-la por entenderem que é a única forma de participarem activamente no espaço público. Espaço esse que para elas, até aqui, era o espaço público que se transformou no espaço público político. Entretanto, essa persistência em manter-se a trabalhar nas *fornadjas*, por vezes, contrariando o modo de ver e de pensar do marido ou companheiro, é uma situação negociada interactivamente entre os sujeitos, e a mulher, neste contexto, está na posse da agência de resistência (ORTNER, 2006). As mulheres, em Ribeira de Principal, ao conquistarem essa posição no espaço público estão a constituir um sujeito feminino activo, participativo e político, revelando-se não como figurantes, mas como atrizes na transformação das suas comunidades. A existência da associação comunitária criada e sustentada por mulheres apoiando as mesmas com uma actividade remunerada (produção de doces) e formações profissionais de curta duração constitui um exemplo da mulher como um sujeito activo do espaço público.

Neste sentido, o trabalho na *fornadja* além de ser uma estratégia de produção para aprovisionamento, especialmente, para os grupos domésticos com menos condições socio-económicas, constitui, também, uma estratégia de afirmação da identidade da mulher no espaço público. De facto, a necessidade impulsionou a inserção das mulheres na *fornadja*, porém, nem todas elas trabalham nesse espaço por esta necessidade mas sim porque querem participar activamente desse espaço público construindo assim uma nova identidade. Muitas *fornadjeras* vão trabalhar na *fornadja* para participarem desse espaço, e, não porque precisam da renda da venda do grogue a curto prazo – têm outras fontes de renda, por exemplo, o marido ou filhos encontram-se emigrados, contribuindo regularmente para a provisão do grupo doméstico – por isso é que não têm clientes nem os procuram. Após a produção, algumas *fornadjeras* – aquelas que não possuem clientes nem os pro-

curam – possuem mais recursos e, conservam o grogue produzido por longos períodos (três a quatro meses). Depois vendem esse grogue para os *fornadjeros* ou as *fornadjeras* que possuem clientes fixos.

Nha maridu ta fla-m pa N ka ba fornadja, pa N bende kana, má N ta purgunta-l' ami N ta fika xintadu? Óras ki txiga mês di Dizenbru ki trabadju di lugar sta na fin, kana ta kumesa fluri y tudu argén ta ba fornadja. En bez di N fika xintadu, N ta bai fornadja, argén xintadu é ka sabi¹¹.

(L., 44 anos, fornadjera)

As *fornadjeras*, os *fornadjeros* assim como a população local afirmam que trabalhar na *fornadja* é prejudicial à saúde sobretudo das mulheres. Esse argumento assenta, basicamente, na quentura da *fornadja* que prejudica a saúde da mulher, tanto do ponto de vista físico como da sua capacidade de reprodução. Essa argumentação enquadra-se numa tentativa de naturalizar a diferenciação biológica entre os indivíduos. Ou seja, segundo Bourdieu (1999), a diferença biológica entre os sexos, quer dizer, entre os corpos masculino e feminino e, muito em particular, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais, pode assim surgir como justificação natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, em particular, da divisão sexual do trabalho. Pois,

quando os dominados aplicam aos que os dominam esquemas que são o produto da dominação, ou noutros termos, quando os seus pensamentos e as suas percepções se estruturam em conformidade com as próprias estruturas da relação de dominação que lhes é imposta, os seus actos de conhecimento são, inevitavelmente, actos de reconhecimento, de submissão. (BOURDIEU, 1999:12)

11 O meu marido quando está cá, me diz para não ir a *fornadja*, para vender toda a cana e, eu pergunto-lhe: "eu fico sentada"? Quando chega o mês de Dezembro, que praticamente todo o trabalho do campo está concluído, a cana começa a florir e, você vê todo o mundo a trabalhar na *fornadja*. E, ao invés de ficar sentada, eu também vou, alguém "sentado" não é agradável.

Assim, a definição social dos órgãos sexuais, longe de ser um simples registo de propriedades naturais, directamente dadas à percepção, constitui produto de uma construção operada ao preço de uma série de escolhas orientadas ou, melhor, através da acentuação de certas diferenças ou escotomização de certas semelhanças (BOURDIEU, 1999).

*Si N tinha otu kuza pa fazeba era más midjor pamodi fornadja é kenti, otus ta sta grávida y ta fika ta mexi na lumi, má ka ten otu trabadju, es ta ba fornadja*¹².

(G., 29 anos, comerciante)

*Mudjeris sta li na fornadja ta trabadja ma é ka bon pamodi kentura di fornadja é ka bon pa omi ki fari gó pa mudjer. Má é midjor pa omi ki mudjer*¹³.

(G., 41 anos, fornadjero)

*Óras ki distapadu lanbiki tudu kel fumu ki ta sai é friésa pa mudjer, ma ka ten otu kuza pa faze, nu ten ki trabadja nell*¹⁴.

(L., 31 anos, fornadjera)

Vários autores (HEREDIA et al, 1987), ao analisarem o lugar das mulheres em grupos domésticos camponeses, observam que a organização social camponesa obedece a um padrão de divisão sexual do trabalho bastante rígida e bipolarizada, entre o campo – espaço da produção, público e, por isso, predominantemente masculino, e a casa – espaço privado, do consumo, de domínio feminino. Na Ribeira de Principal, porém, essa classificação não pareceu tão rígida, já que a dinâmica social e as necessidades

12 O trabalho da *fornadja* não é bom trabalho, é muito quente, algumas mulheres estão grávidas e, vão ficar mexendo no lume. Mas não há outro remédio porque não há trabalho e, e, aí você tem de ir para a *fornadja*.

13 As mulheres estão aqui a trabalhar na *fornadja* mas não é bom para as mulheres porque a quentura da *fornadja* não é bom nem para os homens quanto mais para as mulheres, mas, é melhor para os homens do que para as mulheres.

14 Quando se destaca o alambique, todo aquele fumo e quentura que sai da *fornadja* é frieza para a mulher, mas, como não tem outra coisa para fazer, tem de se trabalhar aí.

vivenciadas pelos grupos domésticos permitem que a mulher ocupe espaços considerados como masculinos. A emigração, na Ribeira de Principal, impõe, na prática, constantes redefinições e reconfigurações do lugar ocupado por cada um nos espaços de produção. A classificação desses espaços, porém, permanece em suas representações como masculino e feminino.

A entrada da mulher na *fornadja* permitiu re-arranjos nas relações de género, através da redistribuição de tarefas e de espaços de trabalho, sem romper definitivamente com as representações de género que marcam as posições hierarquizadas dos sexos. As mulheres e os homens vêm desempenhando tarefas consideradas masculinas e femininas. O trabalho das mulheres na manutenção do grupo doméstico vem possibilitando seu acesso aos espaços públicos, anteriormente exclusivos aos homens. Aí ao articularem as experiências da vida privada com as do espaço público, nas lides quotidianas, as mulheres questionam a hierarquia de género, não só no grupo doméstico, mas, também, no espaço de produção. Portanto, o trabalho das “fornadjeiras” permite a articulação do mundo privado com o mundo público, rompendo com os modelos de fixação das mulheres nos espaços privados e, assim construindo uma nova identidade feminina participante do espaço público político da comunidade de Ribeira de Principal.

Emigração e recomposição social

O fenómeno migratório faz parte da vida socio-económica e cultural de Cabo Verde há mais de um século. Daí os estudos sobre o fenómeno serem, geralmente, explicados por factores climáticos e socio-económicos, entre os quais aparecem sempre referidos a seca, a pobreza e o desemprego (AHN, 1998; FURTADO, 1997; COUTO, 2001; GRASSI, 2007). Esta visão

explicativa do processo migratório, em Cabo Verde, pode ser enquadrada nos modelos de atracção-repulsão, iniciado por Ravestein no final do século XIX e retomado por vários autores (ROCHA-TRINDADE, 1995). Esta abordagem pressupõe que, em ordem a maximizar as vantagens e a reduzir o desconforto, os indivíduos são conduzidos a efectuarem escolhas racionais em função de determinadas *pressões*. Estas pressões, os factores de repulsão e atracção, *empurram* os indivíduos do seu local de origem, *atraindo-os* para outros locais. Os factores de repulsão considerados são, fundamentalmente, de ordem económica e incluem: escassez de terras, desemprego, baixos salários, seca, fome, explosão demográfica. Os factores de atracção constituem alternativas aliciantes aos de repulsão, acrescentando-lhes as vantagens, por exemplo, da vida urbana em contraposição à suposta estagnação vivida nas zonas rurais (ROCHA-TRINDADE, 1995).

A emigração, frequentemente articulada às redes sociais em Cabo Verde, constitui uma estratégia de grupos domésticos, de amizade ou de vizinhança no processo de *reprodução social*. Mas, também, a emigração constitui, a meu ver, uma estratégia individual, pois os factores psicológicos e individuais são importantes para determinar as motivações no processo migratório. As condições estruturais são elementos importantes que influenciam e condicionam a motivação para emigrar, porém, é relevante considerar que a motivação para emigrar é gerada pela liberdade individual dos sujeitos (*agency*). Tilly (1990), defende igualmente que a migração não pode ser explicada apenas pelos factores de atracção e repulsão que fazem as pessoas migrarem devido aos diferenciais de oferta de trabalho.

O processo migratório em Ribeira de Principal iniciou pouco antes da independência do país. Emigrou para Portugal, um grande número de homens da comunidade. Ficaram mulheres, crianças, idosos e alguns homens. A

emigração do homem originou uma escassez da força de trabalho no processo produtivo, o que levou as mulheres a ocupar esse lugar deixado vago e, a substituir a força de trabalho masculina na agricultura, na horta e na *fornadja*. Com a saída masculina, a entrada da mulher em substituição do homem nos trabalhos agrícolas foi um processo de continuidade, visto que a mulher já trabalhava, também, nesse espaço. Entretanto, a sua substituição deu-se a nível político. A mulher negocia e decide o processo produtivo – o que não acontecia quando o marido estava presente.

As representações sociais projectadas sobre o emigrante, as próprias condições do modo de existência e de viver do emigrante criam marcas psicológicas que definem as estratégias individuais dos candidatos a emigrantes. Assim, a emigração poderá, também, ser uma decisão individual baseada não em condições socio-económicas desfavoráveis, mas numa construção social de um imaginário *emigrante* cheio de oportunidades e menos penoso em termos do uso da força de trabalho. Essa representação, porém, constitui, na maioria das situações, um facto falacioso visto que o trabalho no país de acolhimento é tão ou mais penoso que no país de origem. Muito embora a remuneração seja bem melhor podendo aceder a outras condições de vida, não encontradas no país de origem. Constata-se, por isso, em Ribeira de Principal, uma vontade enorme de emigrar. Mas na prática, e principalmente nos primeiros dez anos, a situação do emigrante não é favorável económica ou socialmente. Devido a essa situação, os membros do grupo doméstico afirmam que têm de trabalhar, pois nem sempre os familiares emigrados possuem condições para contribuir plenamente com as despesas quotidianas. Os meus informantes confirmam que, muitas vezes, a emigração não traz tantos benefícios como se imagina e se verbaliza.

As vez ten muita pesoa ki ta sta inbarkadu y as vez kel argen ki sta li sta ku fomi. Ami dja N stevi inbarkadu y N puxa korenta y sinku dia dizinpregadu (...) Inton ten txeu argen ki ta bai y ta sta dizinpregadu y ku nesetidadi. Pur isu es ta trabadja¹⁵.

(P., 78 anos, fornadjero)

Ami N ten fidjus inbarkadu, má N ta luta, ka ta da pa spera só pa es sinon nu ta pasa fomi, N ta faze tudu kuza¹⁶.

(R., 65 anos, fornadjera)

Com a emigração masculina, algumas mulheres foram trabalhar nas *fornadjas* por terem sentido a necessidade de contribuir para a provisão do grupo doméstico e, nesse espaço público o trabalho é remunerado. Obviamente, esta situação aconteceu porque o homem – considerado o provedor do lar – nem sempre, possuía/possui, no estrangeiro, condições para contribuir regularmente para a manutenção socio-económica do grupo doméstico – muitas vezes a sua condição de ilegal contribuía/contribui para o desemprego. Esta situação espelha a condição de vulnerabilidade a que os maridos/companheiros estão expostos assim como o seu próprio grupo doméstico, tanto um como outro passa por condições de precariedade. Esta condição originou a construção de novas estratégias, principalmente pelas mulheres no meio rural, ou seja, o surgimento das *fornadjeras* constitui um processo social influenciado pelas condições locais e externas (a emigração e as dificuldades e a precariedade socioeconómica).

Assim, a mulher começou a trabalhar na *fornadja* porque é um espaço que ela conhece bem, pois cresceu a frequentar a *fornadja* com o pai e, posteriormente com o marido. Porém, a mulher tinha um papel secundário no espaço da produção da *fornadja*. Assim, gradualmente, algumas mulheres – viú-

15 As pessoas que estão aqui têm familiares emigrados mas têm que trabalhar porque às vezes aqueles estão sem trabalho e não têm como enviar nada e, os que aqui estão com necessidades têm que trabalhar.

16 Tenho familiares emigrados (filhos) mas tenho que lutar porque esperar por eles não dá, senão vamos passar necessidades, eu trabalho em tudo.

vas e mães solteiras – que desempenhavam outras tarefas no campo e na horta foram aumentando no espaço de produção da *fornadja* para continuar mantendo o grupo doméstico. O aumento da presença feminina nas *fornadjas* deve-se, também, ao processo de socialização da mulher nesse espaço. As mulheres, mesmo com a melhoria das condições socio-económico, continuaram a trabalhar na *fornadja*.

Observei que na Ribeira de Principal, embora a maioria dos homens casados ou vivendo em união de facto estejam ausentes, as mulheres conseguem transmitir ao grupo doméstico um *quantum* de capital socio-económico através das relações que estabelecem com parentes, vizinhança, amigos e instituições da comunidade. Porquanto, o desenvolvimento, o fortalecimento e a reprodução de redes sociais baseiam-se, em muitos casos, em recursos provenientes do trabalho do grupo doméstico e comunitário das mulheres. Trata-se de uma economia “do cuidado” que é produzida no interior do grupo e, substitui a acção do Estado (MONTANO, 2002). A acção do Estado em Cabo Verde é limitada pela escassez dos recursos destinados às políticas sociais.

*Dinheru ki omi ta manda di stranjeru e pa sirbi ku el na kasa ma N ka ta fika ta spera so pa keli, N ta ba fornadja y ku dinheru di fornadja N ta transa-l dentu kasa, pa po minis na skola y otus kuzas*¹⁷.

(L., 44 anos, fornadjera)

A necessidade em contribuir para a manutenção do grupo doméstico levou a mulher a inserir-se no espaço de produção que ela frequentava com os progenitores ou cônjuges e procurou aprender o processo de produção do grogue na *fornadja*. Por isso passa a ter um papel importante no espaço público e, dentro do próprio grupo doméstico. A necessidade e, posteriormente, a decisão de traba-

¹⁷ Eu uso o dinheiro que o homem envia do estrangeiro para servir em casa mas não fico só à espera disso vou à *fornadja* e com o dinheiro da *fornadja*, utilizo-a dentro de casa, para escola dos meninos e coisas para a casa.

lhar na *fornadja* como uma figura activa e *política* foram construídos socialmente a partir da saída do homem desse espaço. A mulher inseriu-se na *fornadja* um espaço produtivo e político considerado masculino. A presença activa da mulher está rodeada de conflitos latentes e não declarados. Os homens não querem ter a presença da mulher na *fornadja*, mas tiveram que aceitá-la porque perderam a capacidade de prover, sozinhos, as necessidades do grupo doméstico devido às condições encontradas (nos primeiros tempos) no estrangeiro, designadamente a condição de ilegalidade, o baixo salário e o desemprego. Contudo, há que lembrar, o homem, antes da emigração, não era o único provedor do grupo doméstico. A mulher trabalha(va) no campo, na agricultura e em casa. Porém, como estas actividades não são remuneradas, considera-se que o provedor do grupo doméstico é o homem que, por sua vez, é socialmente considerado a pessoa de referência no grupo, porque realiza tarefas remuneradas e administra a renda.

Com a emigração masculina, cai por terra toda a ideia do homem provedor do grupo doméstico – pois principalmente nos primeiros anos da emigração fica patente a situação de precariedade dos emigrantes. Assim, coube à mulher apoiar e prover o grupo – sobressaindo-se e revelando assim o trabalho *oculto* das mulheres, pois com a ausência masculina passa a ser a pessoa de referência no grupo (isto não quer dizer que a mulher ocupou inteiramente o lugar do homem e que este perdeu a sua posição na família somente houve uma *equidade* das posições). A falta da força de trabalho em razão da emigração obriga os grupos domésticos rurais a se inserirem num processo de reconfiguração das relações sociais de trabalho e produção, fazendo com que crescentemente as mulheres deixem o espaço doméstico e privado da casa e passem a ocupar o espaço público e colectivo do trabalho nas *fornadjas*.

*Mudjeris kumesa na fornadja dipos di inbarkasan. Omis bira ta bai ka ta manda nada. Es bira ta bai es ta skesi di mudjer ku fidju*¹⁸.

(D., 65 anos, fornadjera)

A emigração masculina, em Ribeira de Principal, reforça o papel das mulheres na manutenção da identidade camponesa. As mulheres se tornam o principal elo de ligação entre o grupo doméstico e o campo ou *fornadja*, enquanto patrimônios e espaços de produção. São as mulheres que, na ausência dos maridos, passam a realizar as tarefas no espaço de produção e do consumo, auxiliadas pelos filhos menores e outros membros do grupo doméstico. Essa dinâmica só é possível porque há uma renegociação, ainda que provisória, de papéis e, uma redefinição de espaços de trabalho. Isso não significa, porém, um rompimento total com a estrutura de poder predominante no grupo doméstico em que a última palavra cabe ao homem.

Todavia, a emigração permitiu, de certa forma, uma fluidez nas relações de poder no grupo doméstico, uma vez que as mulheres passam a ter maiores iniciativas e tomadas de decisões, mesmo que, por vezes, sejam predominantemente relacionadas ao seu espaço de pertença e influência. Da mesma forma, não se redefine totalmente a figura do pai provedor, pois os homens nunca estão completamente ausentes. A autoridade, o poder e a honra paterna continuam sempre representados por meio de símbolos e da construção da ideia de pai.

O horário do jantar é, geralmente, o tempo de compartilhar os acontecimentos quotidianos, as informações recebidas dos familiares emigrados, as conversas tidas com a vizinhança. A emigração favoreceu transformações a nível da solidariedade entre os membros do grupo doméstico, ou seja, há um distanciamento entre os deveres e obrigações dos membros emigrados para com o grupo. Aliás, conside-

¹⁸ As mulheres começaram a ir à *fornadja* depois desta questão da emigração. Os homens foram e, ainda vão, não mandam nada. Alguns homens vão e esquecem da mulher e dos filhos.

ram alguns como “íngrats”, pois raras vezes telefonam e muito menos apoiam, com regularidade, financeiramente o grupo doméstico. Apenas os membros com o grau de parentesco mais próximo telefonam ou apoiam com frequência. Porém, esta situação não é recorrente de todo. Pois, a existência e continuidade de uma relação muito próxima entre os emigrantes e os familiares que ficaram é uma realidade. Aliás, os recursos que aqueles enviam para a terra é uma prova dessa relação assim como toda a tentativa e empenho em ajudar os familiares a emigrarem (enviando documentação, dinheiro e criando uma rede social que apoie este processo). Os emigrantes, chegados ao país de acolhimento, principalmente, nos primeiros anos, trabalham com o objectivo de prover e/ou ajudar a prover o grupo doméstico ao qual pertencem. Os recursos enviados são utilizados no processo do aumento do capital social e económico dos grupos domésticos através da aquisição de propriedades, meios de transportes, abertura de pequenas mercearias e iniciar e/ou reforçar a produção na *foradja*.

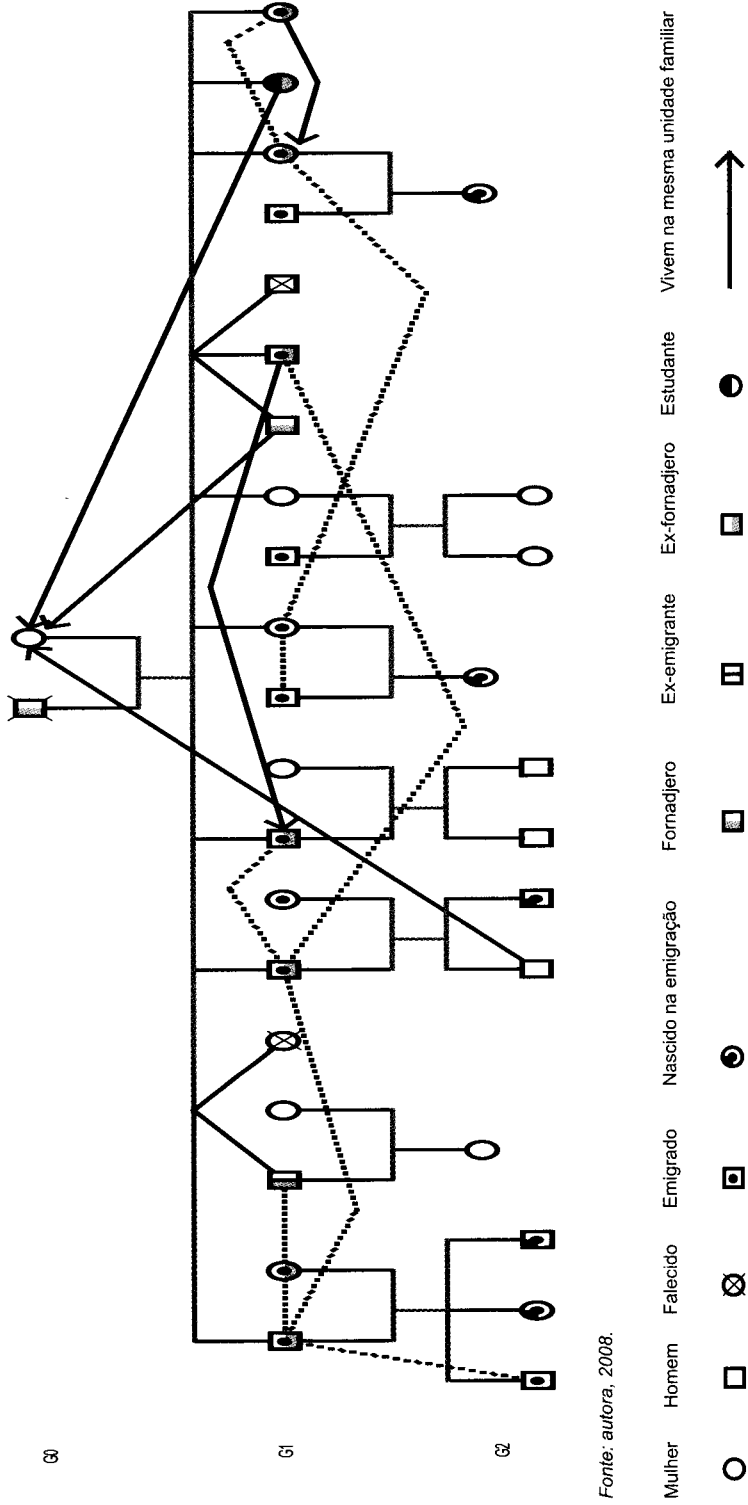
A emigração feminina é um fenómeno que tem aumentado, na última década na comunidade, principalmente entre as mulheres solteiras. Estas investem um esforço pessoal na emigração. Elas trabalham, em diversas actividades e, estabelecem suas próprias redes sociais com o objectivo de conseguir um visto de entrada na Europa. Esse fenómeno justifica-se, também, pelo próprio aumento da participação das mulheres nos fluxos migratórios internacionais (ASSIS, 2007). Geralmente, as mulheres emigrantes inserem-se no sector dos serviços domésticos e utilizam as redes sociais informais – os chamados enclaves étnicos de imigrantes (ASSIS, 2007) – para obterem um trabalho, geralmente, como empregadas domésticas ou empregadas de limpeza.

A emigração feminina constitui uma grande novidade para a sociedade cabo-verdiana nas últimas duas déca-

das, com a única exceção da emigração para São Tomé e Príncipe (GIUFFRÈ, 2007). A emigração em Cabo Verde foi por muito tempo dominada pelos homens. Em Ribeira de Principal, os homens iniciaram o processo migratório e as mulheres seguiram-no, posteriormente, no decurso da reunificação familiar. Os homens levam uma média de três a cinco anos para concluírem a legalização, dependendo do país. Posto isto, procuram mecanismos e estabelecem as redes sociais para a emigração das esposas e dos filhos. Actualmente, para as mulheres casadas esse processo continua. Para as solteiras, porém, esse processo é efectuado por seus próprios meios, ou seja, trabalham fazendo poupanças, e com o apoio de familiares ou pessoas próximas conseguem um visto de entrada para a Europa. Outras que não conseguem um visto de entrada, fazem poupanças para obter vistos – que por vezes ascende a um montante de 400.000\$00 (quatrocentos mil escudos).

A maioria dos membros do grupo doméstico, com excepção dos mais velhos, almeja o caminho da emigração. Em todas as casas da Ribeira de Principal, encontra-se pelo menos um membro do grupo doméstico emigrado. O caminho da emigração é muito desejado. A população local, particularmente as *fornadjeras* e os *fornadjeros*, diz que se tivesse outras alternativas, não trabalhava nas *fornadjas* mas emigrava. A figura 1 ilustra a trajetória e a influência dos grupos domésticos no espaço da *fornadja* e no processo migratório para o estrangeiro. Pode-se observar que os grupos domésticos não se confinam às unidades domésticas pois verifica-se a existência de uma elasticidade entre os grupos domésticos que perpassam as unidades domésticas, ou seja, as relações de parentesco, advindas de várias gerações, são importantes no apoio à emigração. Neste sentido, a reprodução das unidades domésticas depende, bastante, da dinâmica existente nos grupos domésticos.

Figura 1: Trajetória dos grupos domésticos no espaço da "formadja" e no processo migratório



Fonte: autora, 2008.

G0, 1, 2 – Geração 0, 1 e 2 Influência no processo migratório -----

Transformações no espaço doméstico

Atenta para a emigração significativa dos homens, a mulher permanece na Ribeira de Principal a desempenhar múltiplos papéis em relação à casa e ao grupo doméstico. As mulheres assumiram trabalhos tradicionalmente reservados aos homens, designadamente o trabalho na *fornadja*, no campo, o cuidado com o gado, a responsabilização pelo grupo doméstico, além das costumeiras actividades domésticas.

As constantes saídas dos homens – quer como emigrante no estrangeiro quer como trabalhador sazonal fora da comunidade – contribuíram, também, para a ampliação da esfera de decisões das mulheres, que passaram a tomar mais iniciativas no espaço público, tradicionalmente considerada masculina. Pode-se constatar que essa maior flexibilidade nas relações de poder no grupo doméstico não ameaça, porém, a hierarquia masculina no grupo doméstico e no espaço público. Pois, a ausência dos homens não se dá de forma absoluta e, quando eles retornam, o modelo anterior, quase sempre, é reconstituído. O caso da L. assim como as mulheres casadas ou vivendo em união de facto espelham essa nova configuração social. L. trabalha na *fornadja* na ausência do marido, mas quando este regressa de férias, de Portugal, deixa de trabalhar na *fornadja*, justificando-se que o marido não quer. Porém, assim que ele retorna ao estrangeiro, ela regressa à *fornadja* para trabalhar. Há, nos casos estudados, mulheres casadas ou vivendo em união de facto cujos maridos estão emigrados, uma constante recomposição de poder dentro do grupo doméstico em que o regresso do homem para a Ribeira significa o retorno à antiga estrutura de poder no grupo doméstico. Pode-se destacar que existem, nestes grupos domésticos, esferas e níveis diferenciados de poder. Em alguns momentos – na ausência do marido

no grupo doméstico – afirmam-se as vontades femininas e, em outros momentos – a presença masculina no grupo – as vontades masculinas.

Nha maridu ta fla-m pa N ka bai fornadja pa N bende kana, pa N fika ku dinheru y pa N ka rapara se poku o txeu. Kantu e staba li e fla-m pa N ka ta bai fornadja, pa N ba striba ku kel trabadju y N ka bai, má kantu e bai N ba fornadja, ka ta da pa fika xintadu¹⁹.

(L., casada, 44 anos)

A hierarquia familiar – onde o homem é o “decisor” – ainda não foi ameaçada de ruptura com a saída do considerado provedor principal e com a inserção no espaço de domínio masculino pela esposa ou companheira. Além disso, a ausência do homem provedor, poucas vezes se apresenta de forma absoluta pois mantém contacto com o grupo doméstico contribuindo para a manutenção do mesmo. Assim, a autoridade, a hierarquia e o governo do homem continuam ali representados e, por meio dessas representações se dá a sua presença.

Mesmo à distância, o poder de decisões, quase sempre atribuído ao homem, continua sendo dele, com a emigração. As decisões que envolvem “assuntos essenciais” como a união do grupo doméstico, o casamento dos descendentes, a propriedade, o investimento avultado em dinheiro, permanecem como atributos de decisão do marido. Se elas têm que ser tomadas no momento em que os maridos estão fora, as mulheres esperam pela comunicação entre ambos para decidirem, com a aprovação deles.

As decisões tomadas dependem da importância ou da suposta complexidade dos assuntos. Assim serão tomadas em conjunto se se enquadram no campo dos assuntos considerados “essenciais”, ou somente pela mulher quan-

¹⁹ O meu marido diz-me para não ir à *fornadja*, para vender a cana, ficar com o dinheiro e, para eu não reparar se é muito ou pouco. Quando ele estava aqui não fui à *fornadja* porque ele me disse: ‘não vai à *fornadja* para “esforçar” com aquele trabalho’ e, não fui, mas quando ele foi embora, fui à *fornadja*, não dá para ficar sentada.

do são assuntos quotidianos. Os dois participam das decisões relativas ao grupo doméstico, não obstante os homens proclamem as decisões.

A ausência de qualquer tipo de poder coercivo, sem dúvida, contribui para um ambiente mais democrático no grupo doméstico, em que as mulheres não têm qualquer acanhamento em enunciar suas ideias, tampouco os homens de acatá-las, se, entretanto, se lhes afigurar razoável. Por exemplo, na Ribeira de Principal, o processo migratório é fruto de uma negociação no grupo doméstico que possibilita a mulher opinar, porém, a última palavra cabe ao homem. Aliás, este é um assunto que nunca a mulher contradiz o marido ou companheiro. Segundo as minhas entrevistadas, sempre concordam, pois a emigração é uma estratégia que permite garantir a reprodução social do grupo doméstico.

Nos tudu nu ta manda li na kasa, óra ki N sta mi so N ta manda ma óra ke sta li nu ta manda nos dos. Si nha maridu ka sta y si asuntu é inportanti N ta fala ku el ma si é kuzinha N ta disidi²⁰.

(F., casada, 54 anos)

Disizon li na kasa é di nos tudu. Si un kuza é bon inton é di kumun akordu y si é bon nu ka mesti diskuti-l. Si é kazu di imigrason nen ka meste diskuti, mudjer ka pode fika kontra pamodi é otu xansi y asi N ta bai y si ki N orienta N ta manda buska el ku mininu²¹.

(C., união de facto, 41 anos)

A mulher perante a discussão e decisão de alguns assuntos, elas opinam e, muitas vezes decidem mas a última *palavra* cabe ao homem. Todavia, quando a mulher trabalha, por exemplo, no que toca ao dinheiro, há uma divisão

20 Todos mandámos em casa, quando estou sozinha eu mando mas agora que ele está aqui, nós mandamos os dois. Quando o marido não está e for assunto importante falo com ele mas se for coisinhas eu decido.

21 As decisões aqui em casa são nossas. Podemos ver se uma coisa é boa então é de comum acordo se não é bom nem é preciso discutir. Por exemplo, se for o caso de emigração nem é preciso discutir e a mulher não fica contra porque é outra oportunidade e, assim que eu conseguir legalizar, levo ambas (ela e a criança).

do que cada um faz com ele. Entretanto, se forem quantias elevadas há uma negociação entre as partes – marido e mulher – para se decidir o seu destino. As transformações, ocorridas em Ribeira de Principal, provocadas pela emigração, pela entrada e permanência das mulheres como figuras activas no espaço público de produção não provocaram, necessariamente, a descaracterização do sistema social e cultural da comunidade. As mulheres conquistaram mais autonomia nas decisões familiares mas, em última instância, o decisor é o homem. Independentemente das diversas conquistas femininas, a estrutura de poder nos grupos domésticos das mulheres casadas ou vivendo em união de facto mantém-se. Numa conversa com J., de 26 anos, cujo marido está emigrado há sete anos, ela disse-me:

N ta disidi mi so, si e nha dinheru ki N ganha, má si é di sel ki e manda y si e fla pa spera y si e tene otu planu ku el N ta spera mesmu si N tene otu kuza faze ku dinheru²².

A reciprocidade no grupo doméstico possibilita accionar estratégias de reprodução social, baseadas num jogo de obrigações mútuas de seus membros no sentido de assegurar a reprodução do e como grupo. As relações internas do grupo doméstico são ainda orientadas por princípios de hierarquia e de género. É neste espaço que se define o processo de trabalho na unidade de produção e consumo e a acção de cada um de seus membros. Apesar da divisão sexual do trabalho no campo, a maior parte das actividades agrícolas são realizadas pelos homens como pelas mulheres. Neste sentido, a perspectiva de que a divisão do trabalho se situa mais no plano cultural das mentalidades (D'INCAO E JÚNIOR, 2001) do que no campo da força física é confirmada.

²² Eu decido sozinha quanto ao meu dinheiro mas se ele disser para esperar e, se ele tiver outros planos com o dinheiro dele aí mesmo se eu tiver planos, fico à espera.

N ta trabadja li na kasa, na lugar. Nha maridu é o mesma. Na lugar as vez kuzas é diferente, na simentera é ta koba txon N ta poi simenti y N ta intupi. Ma na monda nu ta faze mesmu trabadju²³.

(F., casada, 54 anos)

O grupo doméstico organiza o seu tempo tendo em conta o trabalho produtivo. As mulheres que trabalham na *fornadja*, no campo e na horta adaptam a sua vida quotidiana e as tarefas domésticas a este tempo. Pois, cabe a elas compatibilizar as actividades direccionadas para o espaço de produção e as para o espaço doméstico. Enquanto os homens ocupam somente das actividades do espaço de produção. Na Ribeira de Principal, contudo, verificam-se mudanças nessa estrutura de divisão do trabalho. Aqui, as mudanças na divisão de tarefas ocorrem tanto no espaço da produção como no espaço doméstico com a participação masculina nos dois espaços. Os homens também passaram a realizar tarefas no âmbito do espaço doméstico, tradicionalmente femininas.

N ta faze trabadju na kaza, N ta kuzinha pamodi si mudjer sta na monda y dja noti é ka ben N ta faze janta. Si bu sabe bu ta faze. Tudu omi ki inbarka sabe faze trabadju na kasa y txeu ta faze²⁴.

(C., 41 anos, união de facto, ex-emigrante – repatriado porque estava ilegal)

Como ponto de viragem pode-se apontar o momento da adopção da emigração dos homens como estratégia de reprodução social. A partir daqui as mulheres passaram a trabalhar na *fornadja* na produção do grogue, a realizar todas as actividades do ciclo agrícola, além das já tradicionais do espaço doméstico. Em relação aos homens, aqueles que viveram experiências no processo migratório, tam-

23 Trabalho em casa, no campo. O meu marido faz a mesma coisa. No campo é a mesma coisa, às vezes fazemos coisas diferentes – na sementeira ele cava a terra e eu coloco as sementes e entulho, mas na *monda* fazemos o mesmo trabalho.

24 Eu faço trabalhos domésticos, cozinho, porque se a mulher não está, for para *monda*, e está a anoitecer eu faço o jantar. Se souber fazer, você faz. Todos os homens que passaram pela emigração sabem fazer e muitos fazem tarefas domésticas.

bém, passaram a realizar algumas actividades no espaço doméstico, consideradas tradicionalmente como femininas. Isso não significou, contudo, um rompimento total com o sistema de representações, de espaços, de trabalho, de autoridade e de género, dominante na comunidade de Ribeira de Principal.

A potencialização da posição social das mulheres

Na Ribeira de Principal pode observar que as mulheres têm acesso ao espaço público, trabalhando nos espaços de produção, e tomando decisões em conjunto com os homens em relação às suas necessidades e objectivos. Também participam activamente nas decisões do grupo doméstico e, muitas vezes, constituem a principal provedora do grupo. Trabalham no campo e em outros espaços enquanto uma estratégia de reprodução social do seu grupo doméstico. São actrizes participativas no espaço de produção das *fornadjas*. A única associação local – uma pequena agro-indústria de transformação de frutas e legumes em doces para venda fora da comunidade – é dirigida pelas mulheres assim como a maioria dos funcionários são mulheres. As mesmas procuram financiamento para formações de curta duração em diversas áreas como actividades geradoras de rendimento, micro-crédito, tanto para as mulheres como para os homens.

Esses aspectos são sinalizadores da *potencialização*²⁵ das mulheres, embora a diferença entre os homens e mulheres ainda seja visível tanto no espaço de produção como no do-

25 No sentido em que a mulher vai adquirindo e consolidando os direitos conseguidos e optimizando e potencializando o seu espaço de decisão e poder. Na literatura utiliza-se o conceito de *empoderamento* (*empowerment*). Entendendo *empoderamento* na óptica de Friedman (1996) como um reforço de capacidades, competências ou poder, sendo, simultaneamente, uma pré-condição para a participação e o exercício da cidadania e um processo de formação e de aquisição de poder, que deles resulta em permanência.

méstico. Por exemplo, os homens acham que as mulheres não deveriam trabalhar nas *fornadjas*, no grupo doméstico a *última palavra* é do homem. Essas situações, apesar de serem aspectos culturais marcantes vêm sofrendo, ao longo dos anos, uma série de abalos, decorrentes principalmente dos avanços e das conquistas das mulheres relativas à sua inserção em espaços considerados *masculinos*. Essas conquistas permitem à mulher adquirir ferramentas para se *potencializarem/empoderarem* e, conseguirem lutar por maior autonomia. Ressalta-se que o conceito de empoderamento feminino implica, como bem descreve León (2001), no reconhecimento das restrições sociais a que a categoria está submetida e da necessidade de reversão dessa situação, por meio de mudanças em contextos públicos mas, também, em contextos mais privados.

Compreende-se, então, que a *insubordinação* da acção da mulher em *desobedecer* o marido quando este diz para ela não ir à *fornadja*, como mais um passo no processo de *potencialização* dessas mulheres, uma vez que se mostram-se determinadas a cumprir suas vontades e, enfrentar de alguma maneira a situação de *subordinação* que seus maridos impõem. Por essa razão, pode-se compreender que as atitudes reactivas das mulheres são expressões de um processo de *potencialização* da posição social das mulheres. É um processo, por ser uma situação inacabada, que reflecte a busca para serem reconhecidas como mulheres trabalhadoras que procuram prover o seu grupo doméstico.

Como observou León (2001), o *empoderamento* relacionado ao aumento da autonomia deve ser integrado num processo comunitário de cooperação e solidariedade ou poderá não passar de uma situação ilusória. Nesse sentido, por isso, considero que as mulheres *fornadjeras* estão num processo de *potencialização/empoderamento* porque através do processo cooperativo e recíproco entre ambas na *fornadja*, adquirem conhecimentos e interiorizam prá-

ticas que lhes permitem transformar-se em produtoras de grogue e provedoras dos respectivos grupos domésticos. Também considero que essas reacções pessoais devem ser compreendidas dentro de um contexto social de mudança na Ribeira de Principal, que possibilitou e possibilita à mulher o acesso ao espaço de produção.

O facto das mulheres passarem a trabalhar nas *fornadjas* contribuiu para a *potencialização* da posição social das mesmas, tornando-se agentes da sua própria transformação. A *potencialização* representa a expansão da liberdade de escolha e de actuação assim como o aumento da capacidade de agir dos sujeitos sobre os recursos e decisões que afectam suas vidas. Assim, as actividades que as mulheres forjam e edificam no seu quotidiano significam, na realidade, estratégias de *potencialização* que por sua vez permitiu a transformação do contexto social e levou à construção de novos imaginários sociais. As *fornadjeras* de Ribeira de Principal possuem no grupo doméstico, assim como na própria comunidade, um poder de decisão e de transpor barreiras vedadas às outras mulheres que não exercem nenhuma actividade. Isto porque a venda do grogue gera um aumento e diversificação da fonte de renda para as mulheres o que implica poder para as mesmas. Assim, recusaram *obedecer* ao marido e inseriram-se no espaço público de produção. Portanto, ao analisar o caso de estudo, pode-se deduzir aqui uma agência de projectos, na óptica de Ortner (2006), isto é, há uma percepção das mulheres promovendo suas próprias intenções, culturalmente constituídas. Assim, a resistência feminina em continuar a trabalhar na *fornadja*, em Ribeira de Principal, constitui, também, uma forma de *agência de poder*.

*Maridu staba la Lisboa, e ka ta kreba ma sa ta daba djuda*²⁶.

(D., viúva, 65 anos)

26 O meu marido estava em Lisboa, não queria que eu fosse trabalhar na *fornadja* mas estava a ajudar.

As mulheres, muitas vezes, procuram desconstruir estereótipos sociais e culturais construídos, para que as conquistas adquiridas por elas sejam uma base para um processo de construção de uma nova identidade. O surgimento de uma nova identidade feminina torna possível a transposição de barreiras, principalmente de natureza cultural, que ainda permanecem, e que se mostram como as mais difíceis de serem superadas.

Un bez óras ki mudjeris baba fornadja omis ta siumaba ma gosi nau. Si un rapariginha sta na fornadja ka ta inpidi-l di atxa kazamentu. Un bez omis inbarkadu ka ta kreba ki ses mudjer baba fornadja mas N ka sabe pamodi ki gosi bira ka nada²⁷.

(F., casada, 54 anos)

As mulheres re-elaboram suas estratégias dentro das relações familiares, criam e recriam quotidianamente suas acções a partir das necessidades objectivas e imediatas. Neste sentido, as necessidades para prover o grupo doméstico orientaram as novas estratégias de reprodução social, o que significou uma re-articulação das relações de género e, conseqüentemente, mudanças nas relações de poder no grupo doméstico, tornando-se mais democrática, sem, contudo, romper com as representações ideológicas de género.

Com o regresso para o grupo doméstico do homem, de férias ou definitivamente, há uma suspensão temporária na realização das tarefas *masculinas*. Se o regresso do marido ou companheiro prolongar por mais de dois meses, as mulheres retomam paulatinamente a produção do gogue. Essa retoma, por vezes, é feita de forma definitiva. As mulheres, mesmo não precisando, continuam a realizar as tarefas tradicionalmente do marido, mesmo na presença

²⁷ Antigamente, quando as mulheres iam a *fornadja* havia homens que enciumavam mas agora não, só porque uma rapariginha está na *fornadja* não a impede de se casar. Antes, se o homem estivesse emigrado não gostava nem queria que a sua mulher frequentasse a *fornadja* mas não sei porque é que agora virou normal.

deste mas com menos intensidade. Há diversos casos, *na fornadja*, em que as mulheres passaram a assumir definitivamente actividades antes exclusivamente masculinas, tanto na ausência quanto na presença do marido.

Nesta linha, as mulheres potencializaram ou optimizaram a sua posição social no contexto socio-económico e cultural da Ribeira de Principal, conseguindo ultrapassar as barreiras das desigualdades de género no espaço de produção, assim como dentro do próprio grupo doméstico, participando activamente e decidindo das actividades no espaço público e privado. A emigração favoreceu essa configuração. A partir deste fenómeno as mulheres alcançaram uma posição diferente, e os homens tiveram acesso a outros espaços de sociabilidade, permitindo-lhes transformar a representação dos papéis sociais de cada um e, assim, aceitaram a mulher participando dos espaços antes considerados *masculinos*.

O poder adquirido pelas mulheres *fornadjeras* transparece no papel exercido pelas mesmas nas mudanças substanciais ocorridas no espaço público com a sua inserção no mundo da produção com um estatuto de participante nesse espaço e na comunidade de um modo geral, nas relações entre os sexos, nas modificações no grupo doméstico, na transformação dos costumes ligados ao trabalho no espaço privado e público. Por isso, é legítimo afirmar que os papéis de género estão a mudar na Ribeira de Principal.

Conclusão

Este trabalho analisa o processo de reconfiguração do espaço público e privado da comunidade rural de Ribeira de Principal com a saída masculina do espaço público de produção da *fornadja* e da entrada da mulher nesse

espaço. Através da realização de um trabalho de terreno procurei investigar e mostrar como é que nesta localidade a significativa saída masculina do espaço da *fornadja* para trabalhar em outros espaços pode ter contribuído para a entrada feminina na *fornadja*.

Assim, observou-se que a incorporação expressiva das mulheres no espaço público de produção remunerado fez com que o processo produtivo, os grupos domésticos e a comunidade passassem por profundas transformações nestas últimas três décadas. A entrada das mulheres como produtoras no espaço de produção deve-se, por um lado, à emigração masculina para a Europa e, por outro lado, ao desempenho de outras actividades fora do espaço agrícola e fora da comunidade.

As mulheres inseriram-se no espaço de produção da *fornadja*, num primeiro momento para apoiar a provisão do grupo doméstico mas, num segundo momento como uma forma de afirmação da sua identidade nesse espaço como sujeito político no espaço público. Presentemente, a presença da mulher nesse espaço público é uma presença política pois o seu trabalho não se limita ao de *ajudante* do membro masculino do grupo doméstico mas de produtora de grogue e participante activo nas relações sociais e comerciais que se estabelecem nas *fornadjas*.

A entrada da mulher na *fornadja* como produtora de grogue trouxe mudanças nas relações entre homens e mulheres. Essas transformações incidem ou se vêem, principalmente, no papel de cada um desses sujeitos nas relações que se estabelecem dentro do grupo doméstico, no espaço da produção e, na própria construção simbólica dos sujeitos sociais. Assim, ao articularem as experiências da vida privada com as do espaço público, as mulheres questionam a hierarquia de género, não só no grupo doméstico mas, também, no espaço de produção, pois o trabalho das *fornadjas* permite a articulação do mundo privado com

o mundo público, rompendo com os protótipos de fixação das mulheres nos espaços privados.

A produção do *grogue*, além de uma forma de provisão dos grupos domésticos, como alternativa à situação de precariedade material e económica, passou a ser uma forma de resistência das mulheres às concepções sociais e culturais que as confinavam ao espaço privado e a sua não participação activa no espaço público. A sua inserção activa e participativa na *fomadja* constitui um processo de construção de uma identidade feminina enquanto mulher trabalhadora e provedora do grupo doméstico. Neste sentido, a sua participação no espaço público deixa de ser uma ajuda ao trabalho masculino. Assim, esse processo de transformação social contribuiu para o *empoderamento* da mulher em que a mesma conquistou uma maior autonomia sobre si, sobre a renda conseguida e sobre o próprio trabalho doméstico que em alguns casos passa a ser partilhado com os respectivos maridos/companheiros.

Com emigração masculina, as mulheres começam a ocupar espaços antes reconhecidos como masculinos, permitindo a fluência nas relações de poder no grupo doméstico, uma vez que as mulheres passam a ter maiores iniciativas e tomadas de decisões, mesmo que, por vezes, sejam predominantemente relacionadas ao seu espaço de pertença e intervenção. Com a emigração dos homens, a mulher permanece na Ribeira de Principal a desempenhar múltiplos papéis em relação à casa e ao grupo doméstico. Elas assumiram trabalhos tradicionalmente reservados aos homens. Assim como alguns homens – principalmente os que passaram pelo processo migratório – realizam tarefas no âmbito do espaço doméstico.

A entrada da mulher no espaço de produção desempenhando um papel político activo e participativo favoreceu mudanças importantes no espaço público de Ribeira de Principal. A incorporação das mulheres no espaço de

produção remunerado origina implicações e consequências importantes para o e no grupo doméstico. A primeira é a contribuição financeira das mulheres que se torna, por vezes, decisiva para o orçamento doméstico e, a segunda é a força decisória que a mesma conquista no grupo doméstico.

A saída dos homens contribui, também, para a ampliação da esfera de decisões das mulheres, que passaram a tomar mais iniciativas no espaço público. Pode-se constatar que essa maior flexibilidade nas relações de poder no grupo doméstico não ameaça, porém, a hierarquia masculina no grupo doméstico e no espaço público que mesmo fora da comunidade, o poder decisório permanece dele.

Para muitos autores (SEN, 2000; LEÓN, 2001; PENA et al, 2003) a condição fundamental para a emancipação feminina é o trabalho. Obter um rendimento regular, em resultado da realização de uma tarefa profissional, é o instrumento necessário para a emancipação. Este apenas teria de ser complementado pelas leis visando a igualdade de oportunidades e medidas de discriminação positiva. Porém, na comunidade estudada pode-se verificar uma relação dialéctica no espaço da *fornadja* em que a presença feminina nesse espaço permite simultaneamente a emancipação da mulher – com um trabalho remunerado, decidindo o destino da renda conseguida – e, ainda que precariza, de modo acentuado, as condições da participação da mulher no espaço público, quando junta o trabalho da *fornadja* com o trabalho agrícola, com as lides domésticas e com o cuidado dos filhos. A condição da mulher no espaço público de produção vai oscilando, portanto, entre a emancipação e a precarização. Ou como disse Alberoni (2000) a entrada da mulher no espaço do trabalho conquistou igualdade de direitos que comporta ao mesmo tempo uma igualdade na injustiça.

Referências bibliográficas

- ALBERONI, Francesco. *Público e privado*. Venda Nova: Editora Bertrand, 2000.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- ARQUIVO Histórico Nacional (AHN). *Descoberta das ilhas de Cabo Verde*. Praia: AHN, 1998.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. “Mulheres migrantes no passado e no presente : gênero, redes sociais e migração internacional”. *Revista de Estudos Feministas*. 15 (3), 2007, pp. 745-772.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- BURGESS, Robert G. *A pesquisa de terreno. Uma introdução*. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- CARREIRA, António. *Cabo Verde. Classes sociais, estrutura familiar, migrações*. Lisboa: Ulmeiro, 1972.
- COUTO, Carlos Ferreira. *Estratégias familiares de subsistências rurais em Santiago de Cabo Verde*. Praia: ICP, 2001.
- D’INCAO, Maria Ângela, JÚNIOR, Humberto Cotta. “Transformações e permanências no espaço feminino na agricultura familiar”. In.: D’INCAO, Maria Ângela, ÁLVARES, Maria Luiza Miranda, DOS SANTOS, Eunice Ferreira (orgs.). *Mulher e modernidade na Amazônia*. Belém: GEP-EM/CFCH/UFGPA, 2001, pp. 429-465.
- ELLIS, Frank. *Rural livelihoods and diversity in developing countries*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FRIEDMANN, John. *Empowerment – uma política de desenvolvimento alternativo*. Oeiras: Celta Editora, 1996.
- FURTADO, Cláudio. *A Transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança – Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco, 1993.
- GIUFFRÈ, Martina. “Mulheres que ficam e mulheres que

migram: dinâmicas duma relação complexa na ilha de Santo Antão (Cabo Verde)”. In.: GRASSI, Marzia & ÉVORA Iolanda, (orgs.). *Género e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, pp. 193-215.

GRASSI, Marzia. “Cabo Verde pelo mundo: o género na diáspora cabo-verdiana”. In.: GRASSI, Marzia & ÉVORA Iolanda, (orgs.). *Género e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, pp. 23-61.

GRASSI, Marzia & ÉVORA Iolanda, (orgs.). *Género e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

HEREDIA, M., et al. “O lugar da mulher em unidades domésticas camponesas”. In.: AGUIAR, N. *Mulheres na força de trabalho na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1987, pp. 28-56.

LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LEÓN, Magdalena. “El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos em los estudios de género”. *La Ventana* 13, 2001, pp. 94-106.

LIMA, Augusto Mesquita, et al. *Introdução à Antropologia cultural*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

LUDKE, Menga, ANDRÉ, Marli. *Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MINISTÉRIO do Ambiente e Agricultura. *Recenseamento geral da agricultura – dados gerais*. Direcção Geral de Planeamento, Orçamento e Gestão, Direcção de Estatística e Gestão de Informação: Praia, 2004.

MONTANO, Carlos. *Terceiro setor e questão social; crítica ao padrão emergente de intervenção social*. São Paulo: Editora Cortez, 2002.

ORTNER, Sherry. “Poder e projetos: reflexões sobre a agência”. In.: GROSSI, Miriam Pillar, et al (org). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (ABA)*. Goiânia: Nova Letra, 2007, pp. 45-80.

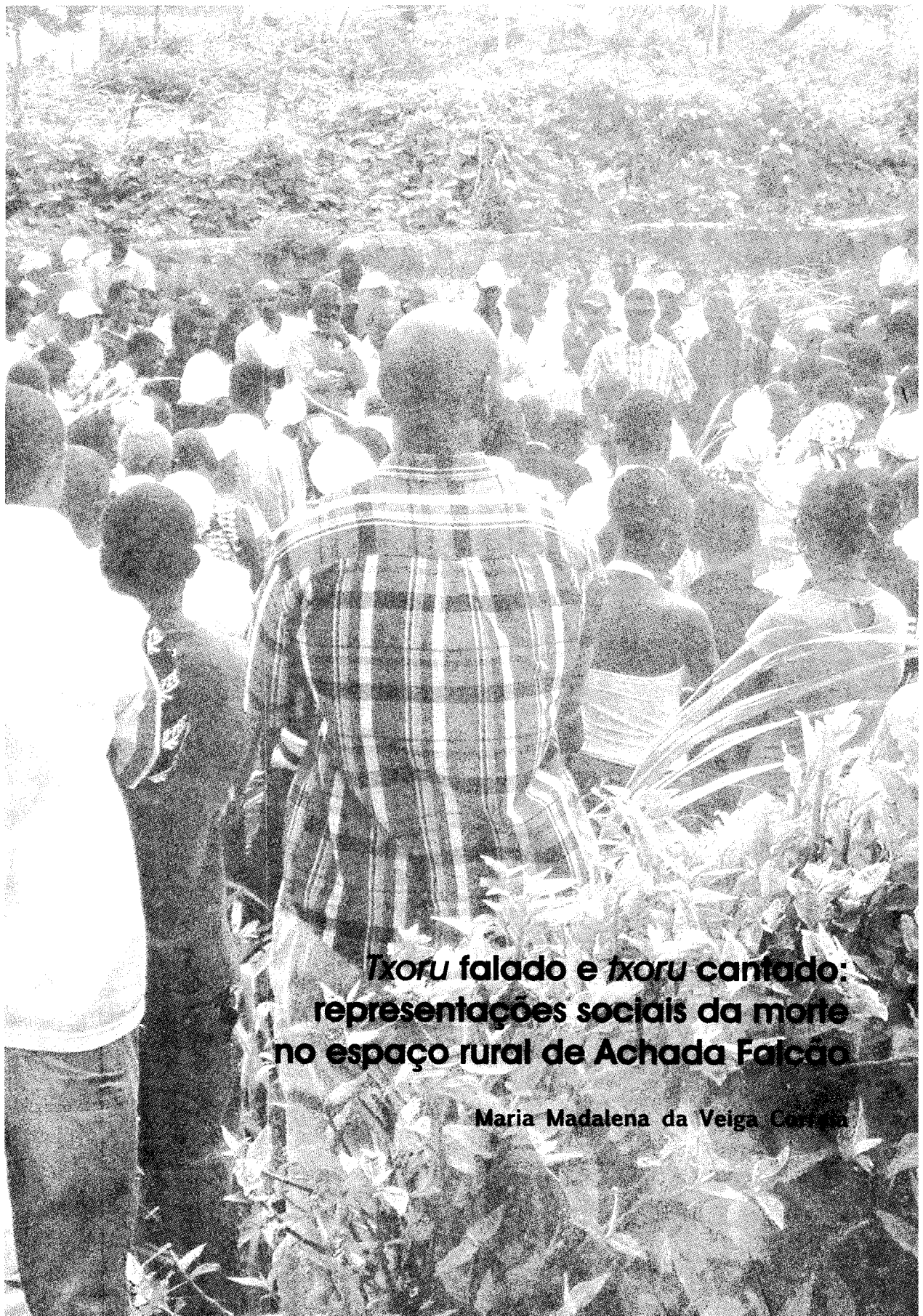
PENA, Maria Valéria Junho & CORREIA, Maria C. *A questão de gênero no Brasil. Rio de Janeiro: Cepia, Banco Mundial, 2003.*

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. *Sociologia das migrações*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SILVA, Pedro. *Etnografia e educação. Reflexões a propósito de uma pesquisa sociológica*. Leiria: Profedições, 2003.

TILLY, Charles. "Transplanted networks". In.: YANS-McLAUGHLIN, Virginia. *Immigration reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 79-95.



***Txoru* falado e *txoru* cantado:
representações sociais da morte
no espaço rural de Achada Falcão**

Maria Madalena da Veiga Correia

Em Santiago de Cabo Verde, particularmente no concelho de Santa Catarina, o choro constitui um dos rituais presentes em todas as mortes, principalmente no espaço rural, como símbolo de manifestação de sentimento e de dor, marcado pela separação e perda da pessoa amada. Durante o choro, as pessoas têm a oportunidade não só de aliviarem as suas dores, como também de construírem um discurso que recai sobre o ambiente circundante, bem assim, sobre o morto. No entorno rural de Santa Catarina, mais especificamente na comunidade rural de Achada Falcão, se alguém morrer e não houver muito choro, considera-se que não era muito amado pela família, ou seja, quando vivo não conseguiu a afectividade da família.

O termo choro é uma expressão ambígua, que pode tanto representar a ideia da forma musical como da manifestação do pranto em situação de stress emocional como a morte. Em Cabo Verde, de um modo geral, o choro ritual é apresentado na literatura pertinente como característico, principalmente, nas ilhas do Fogo, Santo Antão e Santiago, por altura do falecimento (TAVARES, 2006:48). Esse choro se traduz numa *guisa* que, segundo Francisco Hopper, constitui uma “vozeiria atroadora, o pranto em altas vozes que fazem os familiares do defunto e as mulheres da vizinhança, que acodem à casa do finado logo depois do passamento” (Apud TAVARES, 2006:183).

Para o estudo que se pretende, recorre-se ao trabalho de terreno inspirado na proposta de etnografia densa de Clifford Geertz e na concepção do ritual enquanto evento peculiar na perspectiva de Gilmara Sarmiento (2006), que, à semelhança de Peirano (2001), considera a morte como um evento marcante que consegue mobilizar todas as pessoas da comunidade para o ritual fúnebre, o que não acontece em outros casos, como o baptizado.

Assim sendo, este trabalho caracteriza-se, basicamente, por uma pesquisa de cunho qualitativo, do tipo etno-

gráfico (GEERTZ, 1978; LAPLANTINE, 2004). As observações e registos dos dados começaram em Julho de 2007, com a morte da Elsilini, uma criança de quatro anos que morava em Cabeça Carreira. A partir de então os registos e observações foram uma constante, pois as mortes foram sucessivas, ou seja, em menos de três meses do ano 2007, pude participar em mais de 20 rituais funerários, a partir dos quais fiz o registo sobre a morte de Elsilini, de José, de Dunda, do Dotor e de Juvenal, que fazem parte de exemplos no trabalho. Durante as visitas, no decorrer das conversas, aproveitava sempre para pedir explicações a determinadas práticas rituais solicitando colaborações para o aprofundar de um trabalho de escola e que o estudo constituía uma forma de dar a conhecer a nossa tradição cultural. Além de conversas informais pude fazer algumas entrevistas semi-abertas com um *reseiro* de Mancholy chamado Totó¹; uma senhora viúva, de Mato Baixo, chamada Rosangela²; um senhor, comerciante e uma senhora viúva de Cabeça Carreira de nomes Jota e Naná³; e uma senhora, mãe solteira de Japluma, de nome Isilinda⁴. Assim sendo, as referidas zonas constituem o meu universo do estudo. As entrevistas foram realizadas entre os meses de Maio e Dezembro de 2008.

Querendo analisar o choro na morte, pretendo compreender os motivos que estão por detrás desse choro, bem como o significado que ele adquire no espaço rural da Ilha de Santiago. Aqui tomei como objecto de estudo a manifestação dos choros e a construção dos discursos do choro, tendo em conta o contexto da morte, enquanto marco de uma expressão sentimental de carácter cultural.

1 A entrevista foi feita em Agosto de 2008, em casa do mesmo.

2 A entrevista foi feita em Maio de 2008, em casa da mesma na sequência da conversa sobre o Botu.

3 A entrevista foi feita em Agosto de 2008, em casa dos meus pais.

4 A entrevista foi feita em dezembro de 2008, numa morte em Mancholy, para saber o significado do seu choro que tinha registado anteriormente.

O presente artigo procura trazer ao de cima as diferentes formas de chorar, como *txoru fedi* e *txoru sabi*, categorias definidas pelos próprios moradores do entorno rural de Santa Catarina, mais concretamente de Achada Falcão. Realça o choro cantado/falado transcrevendo trechos ilustrativos da construção da fala bem como os discursos produzidos pelos mesmos, dando a conhecer não só as formas de chorar neste meio rural, como também as suas repercussões sociais. Aqui, também, discute a presença do choro ritual acentuado nas mulheres, enquanto uma categoria social considerada como “mais frágil”, sublinhando a questão da diferenciação social de papéis atribuídos a cada género, neste contexto sociocultural local e cabo-verdiano de um modo geral.

1. As formas de manifestação do choro e sua tipificação: *txoru fedi*, *txoru sabi*, *txoru falado*, *txoru cantado*

O choro enquanto prática sociocultural no ritual fúnebre constitui uma constante logo após a morte de alguém (MENDES, 2003; LOPES FILHO, 1995). Como observou a antropóloga Clara Saraiva (1999), no contexto cabo-verdiano, os choros acompanham o morto desde o momento da sua morte até ao descer à cova, prolongando ao longo do período da esteira, tomando formas poéticas e melódicas complexas.

Normalmente esse choro é entoado pelos familiares, amigos e vizinhos do morto tendo destinatários diferenciados: o recém morto, os antepassados mortos, bem como os demais vivos que fizeram e fazem parte da vivência do falecido. (Idem:125).

Das observações feitas em terreno constata-se que, normalmente, os familiares mais próximos do falecido choram,

e é esperado que assim seja, mais do que as outras pessoas. Neste particular, posso dizer que a quantidade e qualidade de choro variam consoante o grau de parentesco ou de amizade, com relação ao defunto. Porém é de destacar que o pranto é predominantemente de carácter feminino.

De igual modo, como observou João Lopes filho, no contexto da ilha de S. Nicolau:

“A missão do choro pertence, primordialmente, às mulheres, mas não existe um verdadeiro ‘corpo de carpideiras’ no género como era empregado, nalguns países orientais e mesmo no Norte de Portugal, onde tais mulheres eram quase que profissionais. Para estas não importa que as lágrimas choradas sejam sinceras; o que interessa sim é homenagear os mortos” (

LOPES FILHO, 1995:68).

A partir do momento em que uma pessoa morre, apesar do carácter duradouro do choro, verificam-se momentos de pausa marcados pelas conversas e comentários acerca do falecido e das circunstâncias que envolveram a sua morte, podendo o conteúdo da conversa conter outros assuntos banais no seio dos visitantes que não fazem parte da família (LOPES FILHO, *op cit.*). No entanto, para além das pausas, verifica-se que há momentos que são marcados pelo choro intenso.

Arlindo Mendes, ao comentar os momentos de maior intensidade do choro, não deixa de referir as interpretações sociais que atribuem às mulheres, em conformidade com os padrões locais, o ataque das mulheres como o histerismo.

“... a intensidade do choro regista-se na hora da morte, no momento da partida para o cemitério, da chegada de um parente próximo ou amigo íntimo, na altura em que se desce o cadáver à cova ou na hora do regresso do cemitério e no momento de abraçar as pessoas amigas. Nesses momentos repetem-se cenas lancinantes, com gritos e alaridos infernais como sinal de dor, de estima, de desespero, de separação e de saudades. É nesta hora que se registam ataques de histeria e de desmaios, em que as mulheres atacam de mágoa e dado ao estado do sufoco e aflição acabam

sempre terminando numa cama ou em braços de pessoas alheias.”

(MENDES, 2001:28,29)

À volta deste choro ritual, existe uma concepção específica que recai sobre as formas de chorar. O que quer dizer que, nos lamentos funerários do morto recente, a pessoa ao chorar a sua mágoa ou dor, o seu choro ou forma de chorar será avaliado por terceiros que a escutam no momento de descanso. Há quem mesmo não chore, mas apenas observe o pranto dos outros para depois tecer comentários de carácter avaliativo, comentando como a pessoa esteve chorando.

Na perspectiva das famílias de Achada Falcão, o choro pode ser classificado como: *txoru fedi*, *txoru sabi*, *txoru papiadu* ou *txoru cantadu*. Esta classificação apresenta uma certa aproximação às músicas no quotidiano destes moradores, música *sabi* (boa) ou música *fedi/ka sabi* (má). À semelhança da música, a tonalidade da voz serve de base para tipificar o choro das pessoas. Uma mulher que tem uma boa tonalidade de voz é tida como uma boa choradeira, que chora *sabi*. Além de uma boa voz ela sabe parafrasear ao longo do mesmo. A pessoa pode não ter muita mágoa, mas sabe prantear de um modo comovente, com uma melodia que toca o coração dos outros, podendo fazê-los chorar também. Neste caso, recorrendo ao interaccionismo simbólico de Goffman, diríamos que a casa e o cemitério são transformados em autênticos palcos, em que os que choram são actores e os outros a plateia. No entanto, acontece por vezes que parte da plateia se torna actor (GOFFMAN, 1993).

Por vezes, o *txoru sabi* está associado à mágoa, ou seja, a pessoa diz que fulana *ta txora sabi*, um *txoru magoado*, do mesmo modo se diz fulana *ta txora fedi sem zon*, *nem se teni mágoa ka ta parsi* (fulana não chora num bom tom e isso não deixa transparecer a sua verdadeira mágoa).

Há mulheres que dizem ainda que têm mágoa, mas não sabem chorar, por questão de treino, pois nunca choraram e não sabem abrir a boca no meio de tanta gente para tal. Por outro lado, há outras que dizem que a pessoa só tem vergonha de fazê-lo de boca aberta quando não tem muita mágoa, mas que se um dia perderem alguém que amam de verdade, não se vão lembrar de que não sabem chorar. Na hora da dor sincera, esquecemos se sabemos ou não chorar. Quando damos por nós estamos carpindo independentemente de nos preocuparmos se estamos chorando *sabi* ou *fedi*.

Nesse momento, a dimensão ontológica, a contemplação da morte enquanto um fim parece falar mais alto do que a vergonha.

É de realçar que a tipificação do choro nunca se faz na presença da pessoa, mas sim sempre na sua ausência, quer pela positiva (*sabi*) quer pela negativa (*fedi*). Até porque isto poderá trazer um certo desconforto para quem está sendo avaliado. Assim sendo, faz-se sempre de modo discreto no caso da exemplificação concreta. Porém, das mulheres com quem tive a oportunidade de falar, nenhuma delas me deu exemplo da sua própria pessoa, falaram sempre de terceiras. Isso talvez porque fica mais fácil falar dos outros do que de nós mesmos nestes casos.

Segundo uma das minhas entrevistadas, Naná de Cabeça Carreira, uma senhora doméstica, a pessoa que chora *fedi* perde o controle da tonalidade da voz, ou seja, é como se tivesse saído do ritmo, do compasso e do tom no decorrer do choro. Começa num tom e de repente altera-o sem que isso fique de modo suave e por vezes essas pessoas podem até descompassar os outros, isto é, desafinar os outros. Segundo a mesma, ao longo da construção da fala por exemplo ao dizer *oi flana bu ta flan flana ma* (oi fulana vais me dizer à fulana que) ... *e ta poi un zon ki ka ta konbina* (põe um tom de voz descompassado).

Se a classificação de *txoru fedí* ou *txoru sabi* passa pela tonalidade da voz ou mágoa, com realce para o tom da mesma, a denominação de *txoru falado* ou *txoru cantado*, está directamente relacionado com a forma como a fala do choro é produzida. Se a fala produzida se assemelha a uma conversa com alguém vivo, as pessoas dizem “ela chora como se estivesse falando/conversando” e do outro modo, cantado, as pessoas dizem “aquilo ali não é choro é cantiga” ou então “fulana chora como se estivesse cantando”. Clara Saraiva, numa das suas observações em Santa Cruz (Pedra Badejo), constatou que “a viúva iniciava os lamentos que tomavam não raro a forma de uma espécie de diálogo...” (SARAIVA, 1999:126).

Isto demonstra o que Mauss (1974) designa por técnicas corporais adquiridas, ou seja, expressões no modo de carpir. São técnicas aprendidas no contexto da realidade cultural local e não uma simples demonstração espontânea da dor pela perda do extinto.

Dada a existência de homens com mais do que uma família, é comum nesses lamentos, no momento do funeral, as suas mulheres⁵ chorarem tipo concorrência/competição, ou seja, os lamentos ultrapassam a dimensão do sentimento para ganhar um outro contorno, o da exibição. A figuração é de que quem chorar mais nutria mais afecto/amizade pelo defunto, pois o pranto é visto como símbolo de sentimento e amizade que unia o morto ao enlutado/a. Assim sendo, uma procura conquistar esta fama em detrimento da outra. Através destes comportamentos elas lutam por um reconhecimento social local notório, que pontua a avaliação dos relacionamentos familiares com a morte de um dos seus entes.

Nesta comunidade, à semelhança do que Gilmar Sarmiento (2006), constatou num estudo sobre a morte no meio rural brasileiro, em torno das circunstâncias da mor-

5 Esposa e mãe de filhos do falecido.

te as pessoas avaliam tanto a família do morto – o seu grau de união, a solidariedade existente entre os membros familiares, as formas de relacionamento – quanto “mensuram” a intensidade da relação entre a família e o falecido – a consideração.

Se no período de cinco a duas décadas atrás o homem ganhava a fama em função de tocar *ferro e gaita*⁶, trabalho e número de mulheres e filhos, as mulheres ganham-na em nome da execução das suas tarefas domésticas, das cantigas⁷ e do choro. A fama de choradeira e sentimental garante-lhe o reconhecimento de um estatuto diferenciado de outras mulheres das famílias de Achada Falcão. Muitas vezes, o choro é utilizado como uma estratégia feminina para atingir determinados fins. Isto faz reportar a Hezerfeld (1993), aquando do seu estudo em Creta, em que descobriu que uma jovem estava chorando muito como forma de chamar atenção dos homens, uma vez que ainda não se tinha casado.

1.1. *Txoru cantado e finason*: similitudes

De um modo particular o choro falado/cantado se assemelha às entoações do *finaçon* tal como na voz das santiaguenses Nha Nácia Gomi e Nha Bibinha Cabral, ambas reconhecidas cantadeiras deste género de música tradicional cabo-verdiana.

O *finaçon* é um género musical que consiste num encaideamento de provérbios ou assuntos do quotidiano, declamados com entoações vocais no ritmo do *batuku*⁸, quase

6 Instrumentos musicais tradicionais (gaita e ferro) que actualmente deram nome a um grupo musical do funaná tradicional.

7 Ser mulher cantadeira dá azo a conquista de noivos e fama na aldeia, de igual modo homens e mulheres têm conquistado amores por causa da dança, segundo o relato em campo que ouvi de Raul de Mato Baixo (tocador de gaita e funaná).

8 Estilo musical constituído por um canto simples, até um tanto quanto estereotipado, acompanhado de um batimento das mãos sobre um pano em forma de chumaço colocado entre as pernas das

sempre improvisos; podem arrastar por horas. Introduz, do princípio ao fim, uma recitação assente em piadas ou *conbersu sabi*, consubstanciada em dizeres que conduzem a reflexões de ordem filosófica (TAVARES, 2005:42).

A título de exemplo, apresento pequenos trechos da *finaçõn* de Nha Nácia Gomi, extraídos do livro de TV da Silva (1985):

Sima buska bida e na mosindade⁹
Keloki já beju ka mesti mas!
Na maré ki nu buska bida y já nu açá'l
Nu konserba família
Nu rakada algen bejo!
Porkazu es mundu é lolo, lokotanu,
*Surú, jéjé, gingilani!**
Dibra e seladura probi:
Ramoki e kama mal konsedu:
Ter e mutu, mas e ka nada:
E ti la na porta simiteri:
É ta daji kraki, ragaça la
So boas obra ki subi séu!
Ka ten ningen ki fla'm m'e ka si!

Estes trechos de *finaçõn* constituem uma chamada de atenção que ao mesmo tempo se trata de conselho e alerta para uma vivência com espírito de humildade no relacionamento quotidiano.

À semelhança do *finaçõn*, as pessoas tecem, ao longo do carpido, comentários e informações do seu relacionamento quotidiano, de modo improvisado, tentando passar aos demais informações que considerarem interessantes frisar

batucadeiras, a chabeta, ora num ritmo cadenciado, ora num ritmo repicado, acompanhado da sua dança, o tomo (TAVARES, 2005:44).

9 Tradução dos trechos: "Assim como a procura de melhorias das condições de vida devem ser feitas na juventude/ quando envelhecemos já não é mais preciso/ quando procuramos e conseguimos melhorar a nossa vida/devemos conservar a família/ conservar os mais velhos/porque este mundo é lolo, lokotanu, surú, gegé, gingilani"/divida é selo de pobre/descompostura é cama de mal reconhecido/ter é muito mas não é nada/acaba sempre à porta do cemitério/ Depois de fechado fica lá para sempre/somente boas obras podem subir ao céu/ninguém vai me dizer que não é assim (tradução minha).

* Nomes de plantas.

ao longo do mesmo. Como diz uma moradora local, Adelsa, uma jovem estudante, este tipo de lamento muitas vezes é uma forma de chamar atenção, ou seja, impressionar os terceiros sobre o tipo de pessoa que era o morto bem como o tipo de relacionamento interpessoal que quem o lamenta mantinha com o falecido.

Este tipo de pranto, constitui um diálogo com o morto (actual ou anterior) em que quem o faz põe a nu o tipo de relacionamento e afectividade que os unia, a falta que a sua ausência irá provocar, o tipo de pessoa que era o defunto bem como as críticas sociais.

Num funeral, através do choro, o visitante saberá o grau de parentesco ou de compadrio que unia a pessoa que está chorando e o defunto. Reproduzo um exemplo dessa forma de chorar, recolhida em campo:

*“Oi nha padrinho oi ... Oi nha madrinha oi... Oi nha armum oi...
Oi nha cumadre oi ... Oi nha cumpadre oi... Oi nha mãe oi...
Oi nhapai oi.... Oi flanu/a nha amigu/a oi...”*

No decorrer destas referências iniciais, exemplificadas, tecem mais informações improvisadas ao longo da choradeira.

De acordo com a observação feita, no choro não se destacam as qualidades negativas do falecido. Caso isso for feito, será de forma suavizada ou discreta, como por exemplo dizer que “fulano era uma boa pessoa apesar das coisas ruins que falava”. Este tipo de frase, no pranto, talvez explique a razão de ser de uma frase crítica, comum entre os moradores: “finado é sempre gabado”. A pessoa pode ser muito menosprezada quando viva, mas ao morrer muda de figura, passa a ser uma pessoa digna de respeito e gabada. Este comportamento realça a grandeza da dor da separação que supera, em todas as dimensões, as atitudes e comportamentos das pessoas enquanto vivas.

Aqui a dimensão ontológica supera a dimensão metafísica, pois os lamentos deixam transparecer que a dimensão

metafísica, na hora da dor, fica relegada para o segundo plano. Não se chora porque o falecido passa a viver num outro mundo, mas sim, porque deixará, de uma vez por todas, de fazer parte do convívio familiar sem qualquer esperança de volta. E isso é expressado numa forma comum de chorar *Oi flano/a pa nunca mas oi...* (fulano que desapareceu para sempre). Há momentos em que as pessoas parecem cientes das duas dimensões, quando choram *Oi fulano/o ti ki tempu oi? ...* (Oi fulano/a até quando?).

Convém realçar que, como alguns moradores têm reparado, a diferença nesta comunidade não se restringe a formas de chorar, como dizem, a diferenciação social acompanha o indivíduo desde o nascimento até à morte. A diferença é exteriorizada não só na compra de tipos de caixão, mais caro ou mais barato, mas também nas formas de tratamento, nos momentos de referência durante a conversa. Dizem que quando uma pessoa respeitada (com *status* social reconhecido) morre, diz-se “falecido/a fulano/a”; pelo contrário, diz-se “defunto/a fulano/a”. Na verdade, quando uma família apresenta uma certa estabilidade económica o tipo de caixão para o enterro e as bebidas que são oferecidas nas horas das refeições reflectem claramente a posição económica da mesma.

As famílias mais pobres, caso fizerem isso, dizem que se está gastando mais do que se pode. É tido que o gasto deve ser proporcional às realidades económicas das mesmas. Com frequência pude ouvir comentários do tipo “não dão de comer à pessoa enquanto viva e depois da morte compram caixão caro para exibirem”. Além disso, existe uma frase popular que revela isso – *Nu debi intera nôs morto sima nu podi* (Devemos enterrar os nossos mortos consoante a nossa possibilidade ou posse económica).

Durante o choro, como pude observar, por mais dor que a pessoa tenha não faz referência dos comportamentos negativos do morto. Isto realça um aspecto importante a se

considerar, que na sua maioria os choros não são inconscientes a não ser em casos de traumas de mortes violentos, por exemplo morte por assassinato ou acidente de viação, em que a pessoa perde o controlo das suas emoções.

Por exemplo, aquando da morte de Kaká, um jovem de 12º ano de escolaridade que se enforcou, ouvi as pessoas contarem que na hora em que estavam a tirar o cadáver da corda com que se matou, a mãe replicou: *Djô modi ke s'ta! Odjona, oredjona!* (veja como ele está! olho grande, orelhudo!), manifestando deste modo a sua fúria de desconcerto perante o acto praticado pelo filho.

Quando a pessoa está com mágoa e não traumatizada, por vezes, no decorrer do choro, dá ordens e esclarecimentos às pessoas que assim o exigirem, sem parar de chorar. Por exemplo, dizer onde está a chave para abrir uma mala ou se fulana ou fulano já foi chamado entre outras coisas.

Arménia de Mato Baixo, uma moradora local, diz que isto não é choro, pois que carpir e dar ordens ao mesmo tempo não é coisa de sentimento. Para ela, quando uma pessoa está com muito sentimento e magoada, não consegue falar com terceiros no decorrer do lamento. Deu exemplo de uma senhora que morava em Achada Lém que, chorando o seu neto, que se chamava Bem Ku Tudo, dava ordens no decorrer do choro:

“Oi Ben Ku tudo, oi Ben Ku tudo oi...Nhôs djoben kel xikra lá!... oi BenKu Tudo da gentis tudo mantenha... fuhn... nhôs djoben kes pratu pa modi gentis Txada Lém ka brincadera...es ta panha...oi Bem Ku Tudo da gentis da Silva tudo mantenha.... oi Bem Ku Tudo di bida kurtu oi... oi nha menino nosenti oi...oi nhôs toma konta di nosenti.”

“Oi Bem Ku tudo, ohi Bem Ku tudo oi...governem me aquelas xícaras! oi Bem Ku Tudo da cumprimento aos demais... unh.. Conservem-me aqueles pratos porque as pessoas de Achada Lém não brincam...elas roubam...oi Bem Ku Tudo dá cumprimentos a todas as famílias da Silva ... oi Bem Ku Tudo de vida curta ohi... ohi meu menino inocente ohi...ohi tomem conta do meu inocente...”

E depois de repetir o choro para mim, retorquiu: que é isso?! Isto é coisa de chacota!

Este comentário da senhora leva-me ao campo da avaliação da dimensão dor/exibição no choro. Há lamentos que são vistos como uma forma de aparecer, ou seja, de chamar atenção de terceiros (HERZFELD, 1993), e há os considerados espontâneos, que exprimem a verdadeira dor da perda e separação.

As pessoas costumam dizer que fulana não chorou com mágoa ou com dor, mas sim, para cumprir a obrigação de uma visita. Chorar com a família enlutada constitui uma das manifestações de solidariedade existente nesta comunidade rural, como o cumprimento de uma obrigação. Assim, esta não é uma manifestação espontânea de sentimento, mas sim, uma “obrigação social e individual” (METCALF & HUNTINGTON, 1995:44). A partir do momento em que uma família chora com a outra, esta estará em dívida para com aquela, quando acontecer o falecimento de um dos seus entes queridos. Esta obrigação se estende a outras dimensões, como a visita e lides domésticas, o que reforça as relações de proximidade existentes entre os residentes da Achada Falcão.

A forma como uma pessoa chora, com sentimento ou não, com uma cara entristecida ou não, leva os demais a avaliarem a dimensão da sua dor. Se o fizer com uma cara pouco entristecida, os moradores dizem que não tinha muita dor, chorou de um modo relaxado ou, na expressão crioula, *É ka tinha dor/mágoa é txora ku rostu krankran*. Essas técnicas de choros não são espontâneas mas sim “uma das técnicas corporais” (MAUSS, 1974), adquiridas na interação social do quotidiano da morte neste meio rural.

Constato que o lamento durante a morte, nesta comunidade agrária tradicional, onde esta manifestação é muito valorizada pela vizinhança e familiares, se uma pessoa não o fizer é considerada pessoa sem “sentimento”. Contudo,

uma pessoa que chora muito, mesmo sem “mágoa”, é considerada pessoa com bastante sentimento.

Apesar do ambiente triste que reina em casa do morto, há tipos de prantos que fazem com que as pessoas riam ou então mandem calar a boca de quem o faz. Isto, normalmente, ocorre quando quem chora está bêbado ou então chora de um modo que normalmente as pessoas não estão habituadas a escutar. Estou recordando um bêbado chorando em Mancholy: *Póra, merda, nka sabi paké ki bu mori? Oi pupu, pupu* e o meu colega ao lado, também de Mancholy, me beliscou dizendo “este tipo de pessoa não deveria comparecer em casa do morto, seu comportamento não combina com o ambiente da morte”.

No entanto, há pessoas que, no dizer dos moradores, ainda que não estejam bêbadas choram de um modo fora do comum que provoca risadas até do “dono da esteira” (a pessoa que está recebendo a visita do seu ente morto).

Segundo o relato de uma moradora local, Raimunda, estava em casa dum morto quando um senhor chegou para visita e, no meio da rua, antes de entrar para rezar pela alma do defunto, um rapaz ainda muito jovem que teve uma morte súbita, começou a chorar por causa do comportamento reprovável que atribui à sua própria mulher que ainda está viva.

“Ele chorava dizendo que se sentia mal porque a mulher está doente de um lado (só porque perdeu uma vista) e que anda a beber grogue. Que nesses dias ele está preocupado porque a mulher quando bebe grogue e se embriaga não sabe se sentar direito, abrindo as pernas de qualquer maneira, e a perna da mulher aberta é uma tentação. Que a mulher tinha ido a uma zona piscatória onde tinha um namorado antes de se casarem, pois a mulher era peixeira, e estava desconfiando que esta o traiu, mas que por ser má não quer contar-lhe de jeito nenhum o que acontecera entre ela e o ex-namorado. E que por isso não sabia o que fazer.”

Segundo a mesma, enquanto o senhor chorava com lá-

grimas escorrendo pela face, ela e demais visitantes saíram para a rua porque não conseguiam conter de riso e não queriam rir à frente do altar em casa do morto. É escusado rir para não quebrar o ambiente de tristeza e dar azos a interpretações indesejadas, o pouco sentimento pela perda, dum ente-querido. Acrescentou ainda que já tinha ouvido falar que esse senhor sempre foi assim, de chorar coisas que provoca risadas, mas que numa morte tão triste como daquele jovem, não imaginava que ele fosse capaz de fazer aquilo.

1.2. A construção social da fala no choro: temáticas recorrentes e discursos produzidos

Morto o ente, enquanto os vizinhos e familiares mais distantes arrumam a casa e preparam o altar e os ingredientes para fazer a comida, os familiares mais próximos ou entes do morto dedicam-se ao choro. Pranteiam os seus mortos com desafios, sentimentos de culpa, elogios, mandado de recados aos familiares mortos anteriormente, entre outras (SARAIVA, 1999; MENDES, 2003). Choro esse que muitas vezes assume a forma de uma espécie de diálogo, com aspecto de cantiga ou conversa, muitas vezes num tom melancólico acompanhado de uma sonoridade comovente e contagiante.

Por terem a obrigação de chorar com todos os visitantes, fazendo honras da casa, aos familiares mais próximos, durante o período da esteira é lhes reservado apenas o dever de receber pêsames, cabendo todos os lides domésticos às famílias vizinhas. No decorrer do choro, como pude observar, de vez enquanto se prepara água de açúcar, *caldon de farinha* ou sopa para oferecer a quem está recebendo a visita. Quando a pessoa tenta recusar, é forçada a tomar, com o pretexto de que deve tomar para poder ganhar mais força para chorar, porque

com fome ninguém consegue ter força suficiente para chorar o seu morto (MENDES, 2008).

Normalmente, quando as mulheres choram numa visita, elas procuram um canto de casa ou uma cadeira para se sentarem e com o lenço ou ponta do pano¹⁰ (que trazem amarrado na cintura), tapam a cara para começarem a “guisa de boca aberta” soltando frases acompanhadas de soluços fundos. Se for no quarto da viúva, sentam-se numa cadeira ou numa das pontas da cama para tal acto. Por vezes, quem carpe fica abraçado à família enlutada com o rosto encostado contra o peito de quem está apertada, soluçando fortemente até conseguir abrir a boca para parafrasear.

No caso do dia da morte, dada a grande quantidade de pessoas ali presentes, não havendo cadeiras suficientes para fazer assentos, as pessoas choram de pé. Normalmente a pessoa tende a homogeneizar o movimento corporal com a atitude de chorar. Nesse momento as pessoas carpem de pé parado ou passeando em caso de demonstração de muita dor. “Através dos diversos testemunhos corporais, pode-se compreender um manancial inesgotável das formas de comunicação e de transmissão dos sentimentos de tristeza” (MENDES 2003:80). Pelo que pude reparar, não existe tanta preocupação em tapar a cara com o lenço durante tal acto. Os familiares bem como os demais visitantes choram de boca aberta, sem qualquer receio ou vergonha, até porque o ambiente convida para tal cenário. Aliás, se no dia da morte as pessoas não fizerem isso, sem tapar a cara, principalmente os entes familiares, é tido que o ente morto não está sendo motivo de grande sentimento, o que significa que não conseguiu grande afecto dos familiares, quando vivo, pois o choro, como a maioria das famílias dizem, é uma das formas de manifestação da amizade que se nutria por quem desapareceu.

10 Também dito *sulada* em crioulo.

Usualmente, tapar a boca para chorar constitui como que uma etiqueta¹¹ do carpido, que no dizer de Mauss (1974) seria “cuidados da boca”, pois assim como existem regras para o tossir e cuspir assim também existem regras que norteiam o carpido. Porém, no dia do cortejo fúnebre, existe uma certa flexibilidade perante tal acto, há mesmo quem não tem tempo para comprar lenço ou então no momento do espanto não se lembra disso. A dificuldade de comprá-lo justifica em parte porque se recorre à ponta do pano que se acta à cintura para tapar a cara enquanto se pranteia.

O tremor do corpo e o não conseguir parar num só lugar para chorar normalmente são tidos como sinal de muita dor. Assim sendo, a pessoa não consegue conter os movimentos do corpo, não sabe ao certo onde pôr as mãos, colocando-as ora na cintura ora na cabeça ora abanando-as para baixo num movimento descontrolado, ao mesmo tempo que chora com uma cara que transmite grande tristeza. Estas formas de se comportar podem ser vistas como “uma técnica do movimento do corpo” (MAUSS, 1974:226), adquirida ao longo dos convívios culturais com a morte, que expressa a grandeza da dor que se experimenta.

Dado que neste meio rural o choro simboliza sentimento para com o morto, caso o visitante não chorar dizem que não está com sentimento. Por isso, o tapar do lenço na cara muitas vezes é para evitar que as pessoas verifiquem que as lágrimas não lhe vieram pela face, pois esse é simplesmente o cumprimento de um ritual e não uma manifestação pura da dor que a pessoa nutre pelo desaparecido. Tanto é assim que as mulheres me disseram que choram nas visitas independentemente de conhecerem

11 Entende-se aqui por etiquetas um conjunto de regras repassadas a um indivíduo ou grupo de indivíduos, por meio do aprendizado sobre como comportar-se e sobre qual o verdadeiro lugar de cada pessoa no intercurso social diário. Este conjunto de regras culturais define em última instância as necessidades sociais aceites e as inaceitáveis e, de algum modo, o que o indivíduo pode ou deve fazer a cada momento ou em cada relação dada (KOURY, 2001:59).

ou não o morto. Umás porque sentiram pena dos familiares que estão muito tristes, outras porque lembraram dos seus mortos e outras porque apareceu uma oportunidade de chorar os problemas pessoais que as afligiam nesse momento, que temiam fazer em casa para não serem interpelados pelos vizinhos.

Segundo o relato de Cisaltina, uma jovem estudante, na sequência de conversas sobre o choro, confessou que um dia desses, no cemitério, quando todos estavam chorando na missa do sétimo dia, resolveu chorar também para que as pessoas não dissessem que não estava sentida. Ficou mais envergonhada ainda, porque as lágrimas não saíram e deu para ver que chorou mas não tinha mágoa. Aí viu que quando muitas vezes ouvia umas pessoas a dizerem que colocavam o cuspito nos olhos para fingirem serem lágrimas tinham a razão de o fazer. Que é vergonha você chorar sem saírem lágrimas. Isto porque “os lamentos e a exteriorização de tristeza aparecem quase sempre acompanhados de derramamento de muitas lágrimas, gotas que, simbolicamente, dão testemunho de sinal de dor” (MENDES, 2003:89).

O relato aqui deixa transparecer que o choro muitas vezes não é uma manifestação verdadeira da dor mas sim o cumprimento de uma obrigação social e individual, que faz parte da performance do ritual vivenciado no quotidiano local, em que as lágrimas são vistas como um meio de averiguação da sinceridade do pranto.

A manifestação do choro é feita de modo diferenciado: choro soluçado, recorrendo às expressões facial e gutural, normalmente manifestado pelos homens ou pessoas de *status* social elevado ou com uma boa posição económica, e/ou “choro verbalizado” o que aqui denomino de choro falado ou cantado, em que as pessoas verbalizam para prantear o morto.

Normalmente, dados os papéis sociais diferenciados en-

tre gêneros¹², no espaço rural de Achada Falcão, o choro do homem é mais comum no primeiro dia da morte, no momento da morte, à saída para o funeral e na hora do enterro, que constituem etapas marcantes do ritual fúnebre, pois são momentos que enfatizam a consciencialização da perda e separação definitiva do falecido. De um modo geral, o choro deles é um pouco desajeitado, quase sempre acompanhado de uma forte convulsão. E pelo que verifiquei, só abrem a boca quando realmente não conseguem conter a mágoa, caso contrário, a tristeza é manifestada pela cara e postura inquieta como fechar de punho e passeio constante de um lado para o outro.

Nos restantes dias da visita, os homens geralmente não choram. Quando pergunto para os homens de Achada Falcão, na sequência de conversa informais, porque eles não choram, várias são as justificações que eles apresentam, ainda que as ideias sejam convergentes. Dão respostas como “porque somos mais fortes do que as mulheres” ou “porque não somos tão cínicos como as mulheres que conseguem chorar ainda que não tenham tanta dor” ou “choramos por dentro o que não significa que não choramos” ou “porque os homens são mais corajosos” ou “porque os homens têm mais capacidade de suportar a dor do que as mulheres”. Deixam transparecer sempre que o facto de não chorarem não significa que não sentiram a perda do extinto, conseguem manter e vivenciar as suas angústias internamente sem ter que recorrer às manifestações externas.

Importa salientar que, culturalmente, não é esperado de um homem que ele chore, fortalecendo assim a imagem de que o ser mais forte é o masculino. O contexto cultural de Achada Falcão, em particular, e santiaguense, no geral, proíbe ao sexo masculino essa “demon-

¹²Na teoria social contemporânea, o conceito de género surge para responder à necessidade de diferenciar o sexo biológico de sua tradução social em papéis sociais e expectativas de comportamentos femininos e masculinos (AMÂNCIO, 1998:27). Traz à luz os conflitos entre homens e mulheres e define formas de representar a realidade social e de intervir nela.

tração de pieguice, melhor aceite numa mulher” (BRACONNIER, 1996:74). Como dizem as famílias de Achada Falcão, “quando o homem chora quem vai consolar a mulher? Ou seja, se este chorar, a mulher então é para ‘dar ataque’, ponto máximo de manifestação da dor”. A postura de firmeza, por parte dos homens, simboliza confiança para os momentos de fracasso das mulheres. Dada a representação do choro enquanto manifestação de angústia e símbolo de fraqueza, são as mulheres quem mais chora nas mortes. Por esse motivo, as diferenças sexuais devem ser compreendidas no espaço de Achada Falcão estando interligadas à produção de identidades de homens e mulheres, bem como à organização das instituições sociais.

Tomando a cultura como elemento de socialização, pode-se dizer que a sociedade é responsável pela educação do “homem duro e maduro” (aquele que é firme em todas as circunstâncias, ainda que angustiantes), e a mulher é vista como sendo frágil perante circunstâncias dolorosas, por conseguinte, ela é educada de modo a comportar-se como tal. As “pranteadeiras” criam situações características e ilustrativas das suas imagens, com objectivo de, durante a interacção, fazerem com que todo o público presente acredite na impressão que lhe é transmitida. Neste sentido, “a cultura pode ser tomada como um dos principais factores que influenciam o comportamento sexuado das emoções, tendo em conta a influência dos pais e familiares, processos culturais, sociais...” (BRACONNIER, 1996:11).

No lamento, as mulheres assumem um papel importante e intermediário, entre o mundo real e o sobrenatural, através da linguagem oral, choro cantado/falado. “São elas que se sentam, assumindo um lugar de destaque, no espaço que delimita o eixo de ligação do mundo terrestre com a esfera do além simbolizada na “esteira” (SARAIVA, 1999:127).

Geralmente estas, quando choram, fazem o uso da fala no tom de conversa ou cantiga para mandar cumprimentos aos seus antepassados mortos ou culpabilizá-los por não terem impedido a morte do ente ou ainda expressar as suas próprias culpas ou manifestar a dor que estão experimentando.

Passo a apresentar o exemplo de alguns choros cantados/falados, das mulheres, que tive a oportunidade de registar.

Quando uma criança adoptada por minha vizinha morreu, pude ouvir o seguinte choro de uma menina jovem que de boca aberta e num tom alto, estava chorando bastante, abanando o braço, contorcendo e tremendo o corpo, como se estivesse dançando o *kuduro* (um tipo de dança angolana):

<i>“Elsiline undi bu sa ta bai?...</i>	“Elsiline a onde vais?
<i>Elsiline dja bu larga Armanda...</i>	Elsiline já deixaste Armanda...
<i>Elsiline ke li ka ta fasedu!...</i>	Elsiline isto não se faz!...
<i>Elsiline ke li e</i>	Elsiline esta não é
<i>ka bu kasa nau...”</i>	a tua casa não...”

Este trecho espelha uma forma de chorar em que a culpabilidade, neste caso, recai sobre o próprio morto e não sobre o antepassado morto. A construção da culpabilidade no choro falado/cantado não ocorre apenas quando a pessoa comete o suicídio, mas sim sempre que uma morte ocorre de repente sem que a família tenha tempo para aceitá-la ou preparar o espírito para enfrentar tal ocorrência. No caso concreto de Elsiline, ela adoeceu de manhã e morreu à noite do mesmo dia.

Além desse tipo da culpabilidade, durante o choro as pessoas fazem referências aos momentos marcantes vividos pelo morto, suas virtudes, as dores que estão experimentando, as saudades, e pedem que este rogue por eles ou interceda pelos familiares junto de Deus. O que pode realçar o porquê do choro e da não-aceitação pas-

siva da morte de uma pessoa que tenha vivido uma vida terrena preenchida por momentos marcantes pela positiva e como dizem os familiares “justo seria as pessoas boas não morrerem”.

A fala do choro é um discurso construído tendo em conta as circunstâncias da morte, virtudes e qualidades pessoais do defunto, bem como o tipo de relacionamento que pautava a sua vivência quotidiana. Como ilustrou Germano Almeida no seu livro *A ilha fantástica*, recorrendo à personagem Ti Compa, através do pranto as choradeiras conseguem desencovar toda a vida do defunto, por vezes desde a meninice, tornando-a comum a todos, ou seja, trazendo-a ao de cima (ALMEIDA, 1994:71).

Aquando da morte de Juvenal, que morreu de repente, aos 13 anos, pude registar o seguinte choro falado da mãe dele:

“Oi Juvenal oi nha fidju...

N gosta di Juvenal

*Si N sabia ma Juvenal ta
moreba N ka ta goztaba del si...*

Nhos txoman nha mai...

*Dor kin teni so nha mai ki ta
djudan kol...*

Nha genti mi sem nha mai

*Sem nha pai y sen nha primeru
fidju!*

Oi nha mai forti dor...

*Juvenal nha fidjo ki ta dan
konsedju...*

“Oi Juvenal, oi meu filho...

Eu gosto do Juvenal,

Se eu soubesse que o Juvenal ia
morrer eu não o amava assim...

Chamem a minha mãe...

A dor que eu tenho somente a minha
é capaz de me ajudar a suportá-la...

Minha gente eu sem a minha mãe,

Sem o meu pai, sem o meu primeiro
filho!

Oi minha mãe quanta dor....

Juvenal o meu filho que me dá
conselhos...

Ofereceram-lhe um pouco de caldo como pretexto para poder aguentar a dor e ter mais forças para chorar. Perante tal oferta ela começou a chorar novamente, conversando como se o filho ainda tivesse vivo:

*“Mi nka kré, nhos leba Juvenal
ki sta ku fomi...
Juvenal dezdi onti e ka kumi
nada... Juvenal ta kumi poku
mas tud’ora...
Oi Juvenal ki ta labanta tudu
dia 6 ora, Juvenal presiadu...
oi nha fidju trabadjador
ki sempri kré djuda tudu
mundu...
Juvenal fla me ta bai djuda se
dona munda...
Juvenal kré djuda na tudu
kuza...
Kusé kin ta fazi ku nha fidja ki
ta medu?...
El e ka ta konsigui fika el só
na kuartu sen Juvenal ...
Juvenal ki ta toman konta di
nha fidja oras kin sai di kaza,
ki ta dexan sen prekupason
oras kin sai di kaza...”*

“Eu não quero, levem ao Juvenal que
está com fome...
Juvenal desde ontem não comeu
nada...
Juvenal come pouco mas a toda
hora...
Oi Juvenal que sempre levanta
todos os dias às 6 horas, Juvenal
apressado...
Oi meu filho trabalhador que sempre
quer ajudar a todo mundo...
Juvenal disse que vai ajudar a sua
avó a fazer monda...
Juvenal quer ajudar em tudo...
O quê que eu faço com a minha filha
que é medrosa?...
Ela não consegue ficar sozinha no
quarto sem o Juvenal ...
Juvenal é quem cuida da minha filha
quando saio de casa,
O que me deixa despreocupada
quando saio de casa

Este choro constitui como que exemplo de quanto a pessoa está sentida com a perda do seu ente morto. Por vezes, quem chora pode também declarar algo discutido nalgumas conversas tidas antes da morte, caso de tipo de caixão, tipo de roupa que lhe deve ser posto, entre outros pedidos feitos.

Exemplo disso é uma observação aquando da morte de uma senhora bastante idosa. A sua filha, uma senhora de meia-idade e escolarizada, chorando em tom de conversa dizia para as pessoas que procuravam a roupa para vestir a defunta, que a sua mãe tinha dito que queria ir só de branco e que procurassem com atenção, pois as roupas brancas para tal estão na mala onde estão procurando.

Normalmente, o discurso produzido no choro retrata a vivência familiar, as formas de tratamento bem como o tipo de comportamento que pautava a vida do morto, sendo realçados sempre os aspectos considerados mais positivos, uma vez que se procura passar uma imagem positiva daquilo que era essa pessoa, de modo a servir como um exemplo de o quanto deixará falta à família. O que justifica em parte o motivo do choro. O falecido que era bom mobiliza muito choro, dadas as lembranças variadas da sua bondade ou a popularidade que marcava o seu relacionamento quotidiano com as pessoas.

Exemplifico aqui com o registo do choro de uma prima de Juvenal, que estava chorando desconsoladamente de boca aberta, com um certo ar de desânimo e falta de conforto:

<i>Oi nha primu Armando</i>	Oi meu primo Armando
<i>Nu ta fika ku sodadi di bô</i>	Vamos ficar com saudades de ti.
<i>Nos turma ta perdi fama</i>	A nossa turma vai perder a fama
<i>Nu ka teni algen mas pa bai</i>	Não temos mais alguém que vá
<i>kuadru di onra tudu trimestri</i>	Ao quadro de honra em todos os trimestres
<i>kuze kin ta fla padrinhu oras</i>	O que é que eu vou dizer ao padrinho
<i>kin txiga kasa?</i>	quando chegar em casa
<i>Modi ki nu ta fla Anastácia</i>	Como é que vamos dizer para Anastácia
<i>Oras ki purguntanu pa si fidju?</i>	Quando ela nos perguntar pelo seu filho?
<i>Oi nha primu bu ta fika bo so...</i>	Oi meu primo vais ficar só...

No enterro de Juvenal havia uma outra menina, sua colega de turma, que estava chorando bastante. Na hora em que o caixão foi posto na cova o volume do choro foi intenso e não pude reconhecer a sua voz mas com minimização do choro pude ouvi-la e observá-la. Ela estava de pé sem poder ficar parada contorcendo de dor, chorando de boca aberta convulsivamente sem parar:

<i>Oi Armando nha amigu</i>	Oi Armando meu amigo,
<i>N kré odjau</i>	eu quero ver-te.
<i>Aula sa ta ben komesa y mi</i>	As aulas vão começar e
<i>N ka ta odjau más</i>	eu não te vejo mais.
<i>Oi nha mai Armando e nha amigu</i>	Oi minha mãe Armando é o meu
<i>... oi Armando ...</i>	amigo...oi Armando

No decorrer do choro, como que de modo espontâneo, viu a professora de português, que estava no enterro. Ela corre para os seus braços, abraçou-a com força ficando com a cara encostada ao ombro esquerdo da mesma que a amparou, chorando convulsivamente de boca aberta e em voz alta:

<i>Prufesora gosi ken ki ta</i>	Professora agora quem é que vai
<i>skrevi na kuadro?</i>	escrever no quadro?
<i>Gosi ken ki ta skrevi</i>	Agora quem é que vai escrever os
<i>nunbrus na kuadro?</i>	números no quadro?
<i>Gosi kenha ki bu ta manda?</i>	Agora quem vais mandar?
<i>Armando e bon!...</i>	Armando é bom!...
<i>Nunka e ka ta fazi ningen mal!</i>	Nunca fez mal a ninguém!
<i>Ami nunka e ka fazen nada</i>	A mim nunca me fez nada
<i>di eradu...</i>	de errado

A professora ficou tão emocionada que não conseguia dizer nada apenas soluçava convulsivamente abraçada a sua aluna contra o seu peito e correndo-lhe a mão na cabeça tentando dar-lhe um certo aconchego.

Dado que estas meninas, entre outras primas de Juvenal, estavam a chorar muito, o que dificultava a concentração das pessoas para a possível reza após o enterro, foram levadas para casa antes da finalização do ritual do enterro.

As falas do choro acima transcritas realçam um aspecto interessante da nossa cultura, as pessoas serem porta-

doras de um nome vulgar¹³, pelo qual é chamado entre os familiares, vizinhos e amigos, e um oficial¹⁴, pelo qual se identificam nas instituições públicas como Igreja, Escola, entre outras.

O dito *txoru falado/cantado*, como já referi, a partir dos trechos acima apresentados, é uma forma não só de aliviar a sua própria dor, mas também uma forma de enaltecer os aspectos marcantes da vida do morto. Assim também, a amizade que a família nutria por ele e as circunstâncias que provocou a sua morte. Também constitui uma forma de fazer compreender as relações de amizade, consanguinidade e compadrio que existem entre o defunto e as pessoas que o choram e demais pessoas que possam estar ali presentes na visita.

A propósito de passar uma imagem positiva do morto, como uma das formas do lamento, apresento um pequeno relato do meu pai, quando vivo, acerca de um senhor que chorou o pai dele, que toda vizinhança sabia que não gostava muito de trabalhar. Segundo o mesmo, cerca de 20 anos atrás quando o senhor morreu, um filho que estava ausente no momento da morte, ao chegar em casa, começou a chorar de boca aberta e em voz alta:

Oi nha pai trabadjador,

Nta odjau la ta bai

ku inxada riba donbru

Oi nha pai tamanhu,

Oi nha pai mosona

Nha pai pesona

Nha pai bokona

Oi nha pai di tudu kau tamanhu...

Oi meu pai trabalhador

Vejo-te ao longe indo

com a enxada ao ombro

Oi meu pai grande

Oi meu pai de mãos grandes

Oi meu pai de pés grandes

Oi meu pai de boca grande

Oi meu pai de tudo grande.

E disseram-lhe, tu não estás a chorar correctamente, deste modo não estas a gabar o teu pai mas sim estás a

¹³ *Nominho*, como se diz em crioulo.

¹⁴ "Nome de igreja" ou "de registo", como se diz em crioulo.

menosprezá-lo. Então o filho que chorava perguntou às pessoas: “Então não estou a chorar *sabi*?” Ao responderem-lhe que não, ele exclamou: “Então eu vou calar a boca!” E assim o fez.

Além do destaque das virtudes pessoais, os lamentos constituem uma das formas de intermediação com o mundo dos mortos através do mandar recados aos antepassados falecidos que o povoam. Segundo Clara Saraiiva (1999:125), no seu estudo sobre rituais funerários em Cabo Verde, o choro constitui um dos primeiros actos explícitos de estabelecimento directo de comunicação entre os dois mundos através das formas codificadas, normativas e de crítica social que são mensagens dirigidas aos antepassados mortos através do morto velado.

Exemplo disso, é o relato de uma senhora já de idade avançada que, numa morte, teve o prazer de escutar o choro de uma viúva que, além de ser numa voz atordoada, *fedi*, constituía um desabafo crítico ao marido, sobre a vida terrena que levava:

<i>Aaa Purfilio ami alén li</i>	Aaa Purfilio eu estou aqui
<i>Deski bu bai</i>	Desde que partiste
<i>N ka kumi bom pexi</i>	Não comi bom peixe
<i>N sata kumi só txitxaru kabesa</i>	Estou comendo somente chicharro
<i>de petroli</i>	cabeça de petróleo
<i>Aah... Purfilio ami gosi djan per-</i>	Aah... Purfilio agora já não sou
<i>di valor</i>	mais respeitada
<i>Nen poras di mininus ka sata</i>	Nem “porras” dos meninos me
<i>kunpran sukri ku kafé...</i>	compram açúcar e café...

A transmissão de recados a outros entes já falecidos também constitui uma tônica dominante nos choros neste espaço rural. A quando da morte do meu pai uma senhora *rabidante* de meia-idade, vinda da ilha da Boavista, estava chorando com uma melodia comovente, *sabi*, da seguinte forma:

*“Oi nhu Dota n da nho
rekadu pa nhu da
Nhu ta flan nha fidja
ma n’mandal mantenha
Ma sodadi ta due!
Nhu ta flan nha pai
ma mi di meu e so si...
ma kré e pan ka bai más...”*

Oi Senhor Dota dou-lhe
recado para dar
Senhor diz à minha filha
que eu a mandei cumprimento
Que a saudade dói!
Diz ao meu pai
que para mim é sempre assim
Que se calhar não devo ir mais

De igual modo pude ouvir uma outra senhora chorando, cantando, enviando o seu recado:

*“Oi Dotor nhu dan Mimosa
mantenha
Nhu flal ma mi alen li
mi só riba de kutelu!
Ma mi gosi nka teni tenpu
di sai de kasa txeu mas
Pa modi nka teni ken
ki ta toman kontal kasa
Ma mi man ka sabi nada
Man ka sabi kria fidju
Oi Mimosa vontadi ka di nha
Oi Dotor nhu das tudu
mantenha”*

“Oi Dotor o senhor da Mimosa
cumprimentos
Diz-lhe que eu estou aqui
sozinha em cima do “cutelo”!
Que agora já não tenho muito
tempo para sair de casa
Porque não tenho quem
cuidar da casa
Que eu não sei nada
Eu não sei educar filho
Oi M não é vontade sua
Oi Dotor dê a todos
cumprimentos

O mandar de cumprimentos aos antepassados mortos constitui uma das formas de manifestação da representação social na existência da vida além da morte, mais precisamente na representação da existência da alma (o finado), dotado de poderes sobrenaturais, que pode comunicar tanto com os vivos, quando entra nas pessoas para falar, como com as outras almas desencardas anteriormente, no mundo dos mortos e ainda com Deus para fazer rogos em favor dos vivos.

Este tipo de choro ressalta um facto de carácter interessante a ter em conta, o morto torna-se ao mesmo tempo frá-

gil e poderoso; frágil porque precisa das orações constantes para que possa ser perdoado pelo senhor Deus e poderoso na medida em que intercede por alguém protegendo-o e ou perseguindo-o, podendo afogá-lo ou entrar nele.

Na sequência de uma conversa informal, aquando da morte de um jovem que foi pouco lamentado pela mãe, perguntei à Manita, uma senhora de idade avançada, com quem mantenho uma relação de brincadeira, porque mandam cumprimentos na hora do lamento e se ela acreditava no encontro das almas após a morte? Ela me confessou que a sua maior esperança é de que quando morrer possa ter a oportunidade de andar de mãos dadas com o seu marido. Ela agarrou os meus braços, com as lágrimas nos olhos de emoção, me mostrando como seria o seu passeio ao lado do marido, e acrescentou que se eu disser que isso não vai acontecer, nem no pensamento ela aceitaria essa possibilidade do não encontro com o marido após a sua morte.

Aqui queria lembrar que o mandar de recados não se limita apenas aos mortos, também se estende aos vivos ausentes no momento da visita. Isto ocorre quando, na presença de uma pessoa familiar próxima de quem está ausente, quem recebe a visita manda dizer para a ausente se ainda não ouviu como é que ela tem passado.

Quando o jovem Cacá se suicidou, a sua mãe, Eufélia, que estava com os olhos arregalados de espanto e de dor, ao receber os pêsames dos amigos/conhecidos, apertava-os contra si batendo com as mãos nas costas de uma forma dura e mandava recados para alguns ao se tratar de pessoas da sua relação. No meu caso me disse, num tom de conversa como se isso fosse algo desconhecido para mim: “Magui, como eu passei mal! Vai e diz à Txuca como eu tenho passado”.

De seguida, ao abraçar uma outra senhora, cujo sobrinho tinha se suicidado havia poucos meses, aproveitou

para mandar recado à irmã desta, dizendo-lhe: “Vá e diga à Dinda que eu estou aqui. Diz à Dinda que eu tive azar igual a ela.”

No pranto, a própria forma de lamentar o morto levamos a saber se se trata de um jovem, adulto ou idoso.

No caso dos jovens o choro típico pode ser resumido neste pequeno trecho que registei na missa de Tote, um jovem de 35 anos:

<i>“Oi nharmum nobu</i>	“Oi meu irmão novo
<i>Oi Tote di nobu perduidu</i>	Oi Tote de juventude perdido
<i>Oi nobu ta due oiii...</i>	Oi novo dói oiii...”

Caso dos mais velhos, tenho o seguinte trecho, registado na morte da Dunda, uma senhora de 80 anos:

<i>Oi mamai ti ki tempo?</i>	Oi mamãe até quando?
<i>Oi mamai pa undi bu sa ta ba?</i>	Oi mamãe para onde vais?
<i>Oi forti kaminhu lonji oi mamai</i>	Oi que caminho longe!
<i>dja bu larga bu kaza...</i>	Oi mamãe já deixaste a tua casa...

E no caso de criança, de 9 anos, registei o seguinte choro de uma avó:

<i>“Oi nha meninu spertu, oi nha meninu mansu..., oi nhos poi N na rumu pa modi a el e nosenti... oi nha mai ku nha pai nhos toman Konta di nha meninu...”</i>	“Oi meu menino esperto. Oi meu menino manso...oi coloquem o N no grupo porque ele é inocente...oi meu pai e minha mãe tomem conta do meu menino...”
--	---

Caso o morto, que é jovem ou como se diz em Achada falcão *nobu*, for pai ou mãe, a lamentação é mais densa pelo facto de as pessoas verem no filho órfão a imagem de um crescimento comprometido, com a perda do ente que constitui um dos fundamentos do lamento. Exemplo disso é o choro que escutei na missa do 7º dia a quando da

morte de Tote, que foi atropelado. Chorava uma prima sua de boca aberta, debruçada sobre a cova e com o lenço na mão, muito magoada:

*“Oi Tote ku ken ki
bu dexe bus fidjus?
Oi Tote ku ken ki
bu dexe bus nosentis...
oi dja bu skesi di bu fidjus...
Oi forti mundu é duedu...”*

“ Oi Tote com quem
deixaste os teus filhos?
Oi Tote com quem
deixastes os teus meninos...
oi já esqueceste dos teus filhos...
Oi como o mundo é triste...”

Como se diz “mãe é sempre mãe” ou “pai é sempre pai”, o que ressalta o carácter insubstituível dos pais na vida dos filhos.

Algumas pessoas manifestam que choram tendo em conta os seus temores perante uma tal morte para si ou para um dos seus entes. Algumas chegam a manifestar isso no choro, exemplo disso é o caso desta mesma prima do Tote:

*“Oi Tote pidi pa mi oi...
Oi di meu nka sabi e modi!
Oi n`ta txora nha kabesa...”*

“Oi Tote peça por mim oi...
Oi o meu não sei como vai ser!
Oi eu choro a minha pessoa...”

Aqui as pessoas manifestam as suas capacidades de empatia, imaginando a realidade desta morte no seio da sua família ou nelas mesmas. Deixam transparecer um choro centralizado nas sensações de suas finitudes, que estão analisando, ou seja, nos pensamentos e nas emoções que estão experimentando no decorrer do próprio choro.

Um dos momentos marcantes do choro é o da chegada de um ente próximo que se encontrava ausente, no momento da morte, ou da chegada de um amigo da família. Isto porque faz lembrar as amizades que tinha com o falecido e, por outro lado, a lembrança através da pessoa achegada provoca mais dor.

Na morte da Elsiline, quando as suas tias maternas chegaram, logo ao descerem do carro desataram a chorar de boca aberta *Elsiline forti duedu...Elseline de poku sorti...* ao serem vistas a chorar de modo muito comovido e entre comentários *si gentis dja txiga* (seus familiares já chegaram) as pessoas ali presentes, mais precisamente as mulheres, começaram a chorar.

Como me explicou um senhor reformado, de Mato-Baixo, na sequência de uma conversa sobre o lamento: “Choro não tem significado para quem morre! Choro é uma lembrança. Você lembra das amizades que tinha pelo morto...As coisas todas que acontecia durante a vida; Por isso você chora a mágoa das lembranças e saudades.”

A partir do momento em que a pessoa morre o choro está sempre presente nas primeiras 24 horas que, normalmente, coincide com o seu enterro. No entanto, é de realçar que este choro não constitui uma constante, verificam-se espaços de intervalo de descanso em que as pessoas conversam sobre o morto, seus familiares ou outro assunto em voga. (LOPES FILHO, 1995).

1.3. Interditos rituais: momentos de proibição do choro

Assim como o choro cantado/falado é povoado de discursos variados que vão desde elogios a críticas, assim também existem discursos que intermedeiam o choro, ou seja, a sua manifestação ou proibição em espaços alternados com base nas representações sociais que se tem acerca do choro na morte.

Um dos primeiros momentos de proibição do choro é o da reza antes da saída do caixão para o enterro. O instante da oração é considerado uma circunstância em que todos devem parar de lamentar para rezar para a alma do

defunto, rogando a Deus para que este parta em paz para o mundo dos mortos também dito “mundo da verdade”. A oração neste meio rural simboliza, além de alimento, como que um companheiro de viagem para o bem da alma do morto; afinal de contas, a oração constitui um intermeio de negociação a favor do morto, que já não pode mais pedir perdão a Deus, entre os vivos e Deus todo-poderoso que escuta as preces das suas criaturas.

Porém, finda a oração, levantado o caixão para a sua saída para o cemitério, as pessoas começam a clamar em alto brado. Nesta altura, tanto os que ficam em casa como os que acompanham o cortejo fúnebre, em tom alto, lamentam o falecido com intenso choro, pois este constitui um dos momentos marcantes da separação: a saída definitiva da pessoa morta da casa por ela habitada durante a sua vivência terrena.

Chegadas à igreja, para a encomendação do corpo com oração e água benta, todas as pessoas ficam em silêncio para fazer as orações e ouvir as súplicas que se faz a favor do morto. É um momento sagrado e único, que não se pode misturar com demais manifestações que poderão perturbar o seu normal andamento, caso do choro. Por isso, o choro, nesta altura, não é considerado bom e, além do mais, assim como muitos dizem, “a pessoa tem todo o tempo para além dos momentos da oração chorar o seu morto”.

Terminada a encomendação e saindo da porta para fora da igreja, as pessoas podem chorar como quiserem.

Chegado o cortejo ao cemitério, logo à porta de entrada as pessoas, especialmente os familiares mais próximos do morto, começam a chorar. Já à volta da sepultura, no momento da deposição do caixão na cova, todos começam a chorar em altos brados e há uma confusão de vozes, dificultando a captação dos discursos produzidos por muitos.

Verifica-se em alguns casos, quando o caixão fica sem ser enterrado por muito tempo, porque não coube na cova

aberta ou porque a cova não foi aberta antes da chegada ao cemitério, as pessoas chorarem menos do que na hora da sua colocação definitiva na cova. Dado que o período da espera constitui um período de relaxamento das pessoas, que conversam sobre assuntos variados e descentralizam um pouco as suas atenções, acabam diminuindo assim as suas mágoas.

Pude observar isto no enterro de Elsiline; quando chegamos, a sepultura não estava aberta, não sei se por falta de informação ou descuido os coveiros não tinham aberto a cova. Não só a cova de Elsiline como também a cova de uma senhora de Boentradinha não estava aberta. Por isso, enquanto os coveiros abriam a cova da referida senhora, os homens que acompanharam o enterro de Elsiline aproveitaram para abrir a cova, alegando que a cova de “anjo” é pequena, abre-se facilmente.

Enquanto esperávamos que a cova estivesse pronta, ficamos todos em silêncio com exceção da tia materna da Elsiline que ficou chorando o tempo todo. Sentada sobre a campa, com um ar descontraído, como se estivesse com pouca mágoa e com a cara descoberta, ou seja, sem ser tapada com o lençinho como muitos fazem ao chorar, chorava de mansinho:

*“Elsiline, Elsiline,
Elsiline, nhaamiigaa....
Elsiline, Elsiline,
Elsiline di meu...
Elsiline, Elsiline,
Elsiline oi nha mãe
ku nha pai oi...
Elsiline, Elsiline, Elsiline oi nha
Lopi ooi...
Elsiline, Elsiline, Elsiline oi ku
kenki bu dexe bu mãe oi...”*

*“Elsiline, Elsiline,
Elsiline minha amiigaa ...
Elsiline, Elsiline,
Elsiline minha...
Elsiline, Elsiline,
Elsiline oi meus pais oi...
Elsiline, Elsiline,
Elsiline oi minha Lopes oi...
Elsiline, Elsiline,
Elsiline oi com quem deixaste a
tua mãe oi...”*

Este choro tinha uma melodia que se assemelhava bastante à música cantada na igreja católica e isso fez-me pensar sobre o empréstimo de melodia de um contexto sagrado adaptado ao ritual de morte.

Depois da cova aberta, fez-se o baloiço do caixão por três vezes antes de ser colocado definitivamente na cova, e como tive a oportunidade de observar os presentes, na sua maioria, não choraram o que me pareceu ser o facto de termos ficado muito tempo à espera, o que fez com que se relaxasse um pouco, pelo menos no meu caso foi o que aconteceu, ainda mais depois de me ter concentrado naquele choro da tia, que me parecia engraçado.

Normalmente, no final do enterro, depois das longas chorradeiras, faz-se silêncio novamente; caso houver alguém chorando, é convidado a ficar calado ou é levado para um lugar distante da cova para que se prosiga com a oração pela alma do defunto, sem qualquer perturbação com o choro.

Como pude registar na missa do sétimo dia de Tote, um senhor chegou a mandar uma prima do falecido parar de chorar para que se prossiga com a reza do terço, argumentando que:

“Depois de morto, a única coisa que serve é a oração que constitui alimento da alma do morto, o choro não tem grande valor para a alma do morto. Este só precisa de oração e nada mais. Depois da morte do meu amigo já rezei mais de cento e cinquenta Pai-Nosso e Ave-Maria, porque sempre que lembro dele aproveito para oferecer-lhe um Pai-Nosso e Ave-Maria pela sua alma.”

Normalmente, após o enterro, faz-se reza pela alma do morto. A oração no cemitério se traduz na reza do terço, que pode ser intercalada com cânticos da igreja, no final de cada mistério rezado. A reza do terço é composta por cinco mistérios em que para cada mistério é rezado um *Pai-Nosso*, dez *Ave-Maria* e um *Glória ao Pai*. No intervalo das orações dos mistérios é rezado o seguinte:

“Oh meu bom Jesus, perdoai-nos e livrai-nos do fogo do inferno”
“Levai as almas todas para o céu, principalmente as que mais precisarem”
“Virgem Maria santíssima, não permitais que vivo nem morro em pecado mortal”
“Em pecado mortal não hei de morrer porque Virgem Maria santíssima há de me valer”
“Dai-lhe senhor o eterno descanso”
“Que entre os esplendores da luz perpétua descanse em paz. Amém!”
(parte integrante do livro O Dia Santificado da Igreja Católica, que ensina rezar terço e outras orações).

Por vezes, estas orações são intercaladas por momentos de cânticos da igreja relacionados com a morte e ressurreição de Cristo e não só. Exemplo disso é o hino, *Felizes os que morrem no senhor, Aleluia!*.

A prece é importante uma vez que ela é considerada por muitos como “alimento” da alma do morto, como ficou ilustrado no trecho acima transcrito.

Terminada a oração, as pessoas apresentam condolências à família enlutada para depois saírem do cemitério com destino à casa do morto. Porém, alguns regressam directamente para as suas casas, em casos de enterros realizados muito tarde.

À saída do cemitério, nenhuma pessoa deve sair chorando, pois a representação que se tem sobre este choro, é de que ele provocará mais mortes na família, e de que o finado virá atrás de quem chora por não suportar a dor daquela separação. Assim sendo os familiares do morto caso estejam chorando serão advertidos a secarem as lágrimas antes de saírem do cemitério. Esses modos de agir não passam de “técnicas” (MAUSS, 1974), de aprendizado social que se exterioriza na vivência quotidiana local.

Pude observar isso na morte de Julinha, em que as suas duas irmãs estavam chorando, após as condolências, e uma senhora dirigiu-se a elas dizendo que devem parar de chorar para saírem do cemitério, argumentando que não

é bom e que acredita que elas já sabem disso, e o mesmo aconteceu comigo aquando da morte do meu pai. Quando as pessoas terminaram de apresentar as condolências, começaram a sair e eu vendo que ia sair dali sem nenhuma esperança de voltar a vê-lo em breve, não pude resistir e comecei a chorar novamente e, no momento, a minha prima chegou por perto e me sussurrou em voz baixa e num tom calmo: “Pára de chorar porque temos que sair do cemitério e dizem que não se deve sair chorando”, Eu compreendi o que ela queria e saí soluçando sem perguntar porquê, pois já tinha ouvido a explicação antes.

Um outro momento da proibição do choro é o de apanha do espírito. Normalmente, quando alguém morre de tombo, acidentado ou afogado num tanque, lago ou poço, no sétimo ou oitavo dia a contar da data da sua morte, procede-se ao ritual de “apanha do espírito”. Neste dia, principalmente no momento em que as pessoas que foram apanhar o espírito chegam em casa, não se deve chorar.

Quando Josefino morreu, vítima de acidente de viação, ao entrar no quarto da mãe dele para me despedir dela, dei-me com uma senhora cuja filha tinha morrido afogada e que estava explicando à mãe que deveriam ir apanhar o espírito de Josefino para que o espírito não fique ali.

De acordo com o registo da explicação dada por esta senhora, no dia em que se procede à apanha do espírito, não se deve chorar para que a alma do defunto não sofra por causa deste choro que a inquieta. Segundo a mesma:

“Naquele dia alguém deve ficar incumbido de avisar a todos os visitantes para que estes não chorem. Não se deve chorar para que o espírito fique calmo e volte para casa sem espanto. Caso alguém chore o espírito fica perturbado e volta novamente para o local onde foi apanhado. Por isso, principalmente no momento em que as pessoas chegam do apanhar do espírito, não se deve chorar para que este chegue em casa normal num ambiente tranquilizador, para não voltar atrás. A partir deste momento de chegada e durante o dia todo não se deve chorar”.

Nesse dia, alguém deve ficar responsável pelo aviso aos visitantes de que não devem chorar, dado que o espírito foi apanhado.

Um outro momento em que não se pode chorar é o momento do cântico do hino *Oh luz*. Segundo um *reseiro* de Mancholy, Totó, nesse momento, no ritual do levantar da esteira, ninguém deve chorar para que o espírito do morto siga em paz, para o mundo dos mortos, e não volte atrás.

O levantar da esteira constitui um momento em que se procede ao encaminhar do espírito para o céu ou um outro destino a ele reservado, purgatório ou inferno, de modo a abandonar a casa dos familiares. Daí que seja importante não lamentar no momento do cântico do referido hino de despedida da alma deste mundo dos vivos, para que parta tranquilamente.

A representação que se tem é de que quando se chora o espírito fica triste e não consegue abandonar a casa, dado as amizades que ainda conserva em relação à sua casa e família. Por isso, para que o espírito parta de vez é preciso que ninguém chore.

Assim como existem discursos de proibição do choro em determinados espaços e momentos das cerimónias rituais da morte, assim também não é tido como bom que alguém chore um nado-morto, principalmente a mãe, sob pena desta não ter mais filhos vivos. Sendo a criancinha comparada a um “anjo”, um presente à Virgem-Maria, não se deve chorar para que esta não fique ofendida e abandone o “anjo” que vai para as suas mãos.

Pelas observações feitas, os discursos do choro bem como a construção da fala recaem sobre temáticas diversas. Porém, uma das temáticas recorrentes do choro é a culpabilidade ao morto e aos antepassados mortos, principalmente em casos de mortes de repente. Através desta temática quem chora consegue desabafar um conjunto de preocupações pessoais e sociais, que só seria incontestável no contexto da morte.

Exemplo disso é o choro de uma tia, aquando da morte do seu sobrinho, que se suicidou:

<i>Oi nha pai oii</i>	Oi meu pai oii...
<i>Oi nha pai pa modi?</i>	Oi meu pai porque
<i>Oi nha pai pa modi bu ka pidi?</i>	Oi meu pai porque não pediste?
<i>Oi nha pai pa modi bu ka tadjá?</i>	Oi meu pai porque não impediste?
<i>Oi Nha pai forte duedu...</i>	Oi meu pai que triste...

A dor da separação bem como a afronta, manifestada sob formas variadas, constituem outras temáticas recorrentes do choro.

Aquando da morte de uma senhora adulta, que foi assassinada pelo próprio filho, pude registar o seguinte choro:

<i>Oi vovó forti fronta!...</i>	Oi vovó quanta afronta!...
<i>Oi vovó bu frontanu...</i>	Oi vovó nos afrontaste...
<i>Ai vovó abo forti,</i>	Ai vovó és forte
<i>pa modi bu ka rizisti?</i>	porque não resististe?

A separação, influenciada pelo processo migratório, principalmente para o estrangeiro, constitui também um dos temas do choro. Exemplo disso é choro comum dos familiares do defunto:

<i>oi nharmun di kosta d'água</i>	<i>oi meu irmão do estrangeiro</i>
<i>oi nharmun di sodadi</i>	<i>oi meu irmão de saudades</i>
<i>oi sodadi lonji</i>	<i>oi saudade distante</i>
<i>oi caminhu di mar</i>	<i>oi caminho do mar.</i>

O mar tem uma forte carga simbólica no contexto cabo-verdiano, pois constitui um marco de separação entre os moradores dentro do arquipélago e com os estrangeiros, delimitando assim a fronteira de convivência com o exterior.

Dadas as representações sociais variadas acerca da morte e do choro ritual que a acompanha, constata-se que

existe todo um discurso à volta da representação social do choro. Os momentos da sua manifestação e proibição estão vincadamente associados às representações positivas/negativas que se tem acerca do mesmo em determinados momentos da morte.

A manifestação mais acentuada do choro ritual coincide com os momentos mais distintos da morte enquanto evento marcante: a primeira hora em que se sabe que alguém morreu, a saída do caixão para o cemitério e o momento do enterro. Dada a construção e intermediação social local, o pranto é mais característico nas mulheres do que nos homens, o que não significa que estes não chorem, pois fazem-no, ainda que de modo pontual, quando as circunstâncias exigem.

Considerações finais

O choro constitui um ritual marcante, simbolizando o alívio da dor e o sentimento que se nutre pela perda do falecido. A sua manifestação pode tomar significados diversos desde um aviso da ocorrência da morte à manifestação espontânea de dor. Dada as concepções positivas e negativas, variadas, acerca da morte, a sua manifestação vem associada a momentos de sua interdição. De acordo com a interpretação de Arlindo Mendes (MENDES, 2003: 87), o corpo, enquanto suporte de sentimentos tristes, desempenha uma função importante no acto de chorar, na medida em que dispõe de capacidade de memorizar, mobilizar e convocar uma vasta gama de repertórios simbólicos emergentes do sistema social, que podem ser utilizados de diversas maneiras e em inúmeras circunstâncias para revelar o que se passa no íntimo da pessoa que carrega dentro de si todo o seu percurso, toda a sua experiência e toda a sua identidade.

Ele ganha maior intensidade nos momentos mais marcantes do ritual fúnebre, logo após a morte de alguém, à saída do corpo para o enterro e no momento do enterro, ou seja, da colocação do caixão na cova. A sua proibição está associada a representações negativas e momentos simbólicos como o da oração e da saída do cemitério.

Para formar o que durante a pesquisa identificamos como padrões de choro, *txoru fedi* ou *sabi*, magoado ou se mágoa, tipificação feita pelos próprios nativos, as pessoas recorrem à tonalidade de voz e à expressão da mágoa para esta diferenciação incorporada na vivência quotidiana.

Através dos lamentos as mulheres procuram marcar os seus espaços, no ambiente da convivência com a morte. Para Clara Saraiva (1999), em conformação com Goffman (1972; 1982), as sensações que os indivíduos se esforçam por mostrar publicamente de modo a provocar determinadas impressões e reacções nos outros, trata-se aqui claramente de um cenário e de performances em que os estados emotivos são parte das construções sociais.

A sua expressão se assemelha a uma música tradicional, conhecida por *finaçon*, em que as mulheres improvisam um conjunto de poesias, por vezes repetidas, arrastando por horas. Assim sendo ela é tipificada de *fedi* ou *sabi* conforme a tonalidade ou musicalidade da voz de quem chora.

À semelhança do que o Geertz observou dos balineses com relação à briga de galos, as pessoas de Achada Falcão através do choro cantado/falado procuram contar as suas histórias para elas mesmas. O choro constitui uma forma de contar as suas histórias, marcadas por vivências intensas, separações dolorosas e conflitualidade, diante do que não se pode fazer nada senão prantear ao alto brado.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Germano. *A ilha fantástica*. Mindelo: Ilhéu Editora, 1994.

AMÂNCIO, Lígia. *Masculino e Feminino. A construção social da diferença*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

BRACONNIER, Alain. *O sexo das emoções*. Lisboa: Edição Odile Jacob, 1996.

DA SILVA, Tomé Varela. *(Kon) Tributo pa libertason e dizanvolvimentu*. Praia: TV da Silva, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HERZFELD, Michael. *A antropologia do outro lado do espelho. Etnografia crítica nas margens da Europa*. Lisboa: Difel, 2001.

_____. "In Defiance of Destiny: The Management of Time and Gender at a Cretan Funeral". *American Ethnologist*, 20 (2), 1993, pp. 241-255.

METCALF, Peter & HUNTINGTON, Richard. *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Rituals*. New York: Cambridge University Press, 1995.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (org.). *Imagem e memória: ensaios em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2001.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito. Ensaaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NuAP, 2001.

LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LOPES FILHO, João. *Cabo Verde, retalhos do quotidiano*.

Lisboa: Editorial Caminho, 1995.

MAUSS, Marcel. "As técnicas corporais". *Sociologia e Antropologia*, vol. II, 1974, pp. 209-233.

MENDES, Arlindo. *O fenómeno da morte: ritual em Santiago*. Trabalho científico para obtenção de licenciatura, Instituto Superior de Educação (ISE), 2001.

_____. *A atitude santiagoense perante a morte: rituais fúnebres*. Dissertação de mestrado em Estudos Africanos, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003.

_____. "Banho mortuário em Santiago: algumas reflexões". *Revista de Estudos Cabo-Verdianos*, 2, 2008, pp. 55-73.

SARAIVA, Maria Clara. *Rituais funerários em Cabo Verde: permanência e inovação*. Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 12, 1999, pp. 121-156.

SARMENTO, Gilmara. "Até que a morte nos separe": um estudo sobre os rituais matrimoniais e funerários numa comunidade rural fluminense. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, UFFR, 2006.

TAVARES, Manuel de Jesus. *Aspectos evolutivos da música cabo-verdiana*. Praia: Centro Cultural Português/Instituto Camões, 2005.



**RABELADOS NO BACIO E NO ESPINHO BRANCO:
PONTES E PORTAS NA (RE)FORMULAÇÃO
IDENTITÁRIA DO GRUPO**

Maria de Lourdes Silva Gonçalves

Este artigo aborda o processo de transformação identitária de um grupo social específico, neste caso, os Rabelados de Santiago (Espinho Branco e Bacio). Com uma identidade forjada numa conjuntura marcada pelos conflitos com a Igreja e o Estado, ser Rabelado ou melhor dizendo Revelado, o escolhido de Cristo, se ancora, principalmente, no cumprimento de um conjunto de rituais imprescindíveis: o *djunta-món*, o uso da cruz, a definição de alianças intra grupo e a organização do trabalho. Especificidades que constituem estratégias mantidas pelo grupo no sentido de preservar a sua identidade e garantir a sua reprodução.

Demonstrar como é que esta estratégia permitiu ao grupo criar um espaço de poder autónomo, independente das intervenções externas, de onde o grupo retira a sua singularidade e legitimidade, permanecendo assim numa posição marginal no quadro geral da sociedade rural em que se contextualiza, recusando qualquer ligação com a Igreja e, parcialmente, os serviços estatais é uma das tarefas que se propõe com este artigo.

Através de uma análise actualizada do grupo, este artigo procura ainda evidenciar que hoje, com aberturas várias, esses rituais estão a sofrer transformações, tornando visível a *ponte* criada com a sociedade envolvente. Situação causada em parte pela intervenção dos mediadores, o que tem gerado conflitos opondo a parte mais receptiva à mudança – a nova geração – à outra mais conservadora – a velha geração. A *la limite* procura-se apurar *portas* ou *pontes*, criadas ou impostas que, em última análise, possibilitam aos membros desses grupos participarem nos grupos heterogêneos, ampliando redes de ligações entre os intra e extra comunidade.

De salientar que para a realização deste artigo recorreu-se a pesquisa etnográfica, com recurso às técnicas de metodologia qualitativa, entrevistas semi-estruturadas e conversas informais, numa combinação de várias técnicas recorrentes em antropologia para o registo etnográfico:

observação participante seguida do registo no caderno de terreno das práticas quotidianas e rituais; identificação do local e o tempo para o trabalho, festas, cerimónias, conversas, registo fotográfico de cenas de vida quotidiana. Processo realizado através de visitas semanais, durante um longo período de tempo, às duas localidades, com dormidas frequentes nas residências rabeladas.

Quanto às entrevistas gravadas, são poucas aquelas conseguidas junto dos mais velhos. Quando aceitavam que se usasse o gravador, o diálogo se resumia às respostas curtas ou a um “sim” ou “não”. Por isso utilizou-se mais caneta e papel, assim sentiam-se mais à vontade. Ninguém era apenas informante; tratava-se muitas vezes de amigos em que não se sentia à vontade de agir como pesquisadora, e, sempre, de interlocutores, no sentido mais abrangente, ou seja, de pessoas com as quais dialogava, concordava e discordava, expunha e escutava os pontos de vista. Com muitas delas, a relação foi muito intensa enquanto que com outras se resumiu a poucos encontros, muitas vezes, superficiais.

Acrescenta-se, ainda, que tendo em conta que os Rabelados não constituem um grupo homogéneo¹, de entre os dez² grupos existentes hoje em Cabo Verde e que se localizam exclusivamente na Ilha de Santiago, optou-se por fazer um trabalho etnográfico, ou seja, uma “etnografia das margens”, isto é, uma descrição dos mundos que são possíveis fora do normal, mas também dos vínculos dessas *margens* com o *centro*, que abarque dois desses grupos localizados no Concelho de São Miguel³: Espinho Branco e Bacio.

1 O objectivo era fazer um trabalho que abarcasse todos os grupos existentes, mas a pesquisa do terreno veio a proporcionar pistas de que os Rabelados constituem um grupo heterogéneo, o que em termos metodológicos reflectia numa abordagem mais global desses grupos.

2 Espinho Branco, Bacio, Monte Santo e Palha Carga (Concelho de São Miguel); Achada Belbel e Pó Encostado (Concelho de Santa Cruz); Lapa Catchor (Cachoro) e Bimbirim na localidade de Achada Biscainhos, Bicuda e Lagoa (Concelho do Tarrafal).

3 Este concelho situa-se na parte oriental da ilha de Santiago, entre os municípios de Tarrafal, a norte, Santa Catarina, a Oeste, Santa Cruz, a Sul, e o Oceano Atlântico, a Leste. Tem uma superfície de 90.7 Km². Sua população, segundo o Censo 2000, é de 16.104 pessoas, repartidas em 7.114 homens e 8.990 mulheres. O concelho possui 23 localidades.

Da revolta ao surgimento

Constituindo um grupo social com especificidades próprias, que mantêm como marcas identitárias, os Rabelados fazem parte duma identidade de resistência à semelhança de outras tantas que a história das ilhas regista, nomeadamente as de escravos, de rendeiros ocorridas sucessivamente entre os séculos XIX e XX, em Cabo Verde durante o período colonial.

Conhecidos e reconhecidos como um grupo singular, a origem dos Rabelados remonta à década de 40 do século passado (MONTEIRO, 1974) e, desde então, se constituíram, portanto, como grupos que se estabelecem em termos substantivos como famílias unidas por redes de troca e de ajuda mútua. Uma união que se manifesta na partilha do livro santo, do líder, do *Lunário Perpétuo* e na elaboração simbólica de um passado único e comum aos grupos. Os laços estabelecidos pelas famílias de ambos os grupos na cooperação dos trabalhos conjuntos são reiterados nos vários momentos de festas e rituais sejam no cristão, no *papia noiba*⁴ e na morte, revelando a existência de princípios e valores que definem a sua cultura e suas fronteiras grupais.

Entretanto, a denominação Rabelados atribuída pela sociedade e aceite pelos grupos é hoje objecto de uma descodificação contextualizada por parte deste. Rabelados, na óptica do grupo, significa não os revoltosos ou rebeldes como foram baptizados, mas sim os revelados – os escolhidos de Cristo cuja missão é preservar e revelar a palavra sagrada. Reformulação que demonstra não só a sua actualidade, mas também que passadas algumas décadas de existência o grupo tem repensado a sua estratégia de identificação e reprodução. Perspectivas que, longe de uma aparente contradição, deno-

4 Falar ou pedir a noiva.

tam certa complementaridade, pois aceitam e auto denominam-se de Rabelados, mas complementarizam, sacralizando a sua acção, pretendendo dizer que a rebeldia ou a revolta justificava-se no sentido de que “já estava escrito” – foram os escolhidos para a revelação. Daí a tradução, por parte do grupo, de “Rabelados” como derivação de “Revelados”.

Se a notoriedade do grupo se tornou pública a partir da década de 40 com as perseguições de que foram alvo, quando por desconhecimento recusaram a campanha da Missão de Combate às Doenças Endémicas e à demarcação das propriedades rústicas, a partir deste período, com o advento da independência, 1975, e da implementação do novo Estado-Nação em que o poder se transferiu para as mãos das elites nacionais, cabo-verdianas, o grupo permaneceu na escuridão até os finais da década de 90, período coincidente com a instauração da democracia e do multipartidarismo. A partir de então, com a intervenção de vários agentes externos e mediadores que apareceram na arena pública, denotou-se um despertar significativo (curiosidade, exotismo?) do público (nacional e estrangeiro – turistas e investigadores), bem como de diversas instituições para com os Rabelados.

De registar que após a ruptura com as supracitadas autoridades e, conseqüentemente, com o todo cabo-verdiano que sem sobressaltos readaptou-se às transformações e inovações introduzidas, os Rabelados isolaram-se, estrategicamente, dificultando o acesso e o contacto das autoridades e da restante população, habitando, às vezes, em zonas de difícil acesso. Zonas essas que constituíram como a única possibilidade de viverem em liberdade, preservando o seu *ethos* social e religioso, forjando um grupo singular que tanto se manteve marginalizado como se marginalizou, vivendo formalmente sem assistência estatal à saúde, sem educação escolar, sem transporte, sem electricidade, ou por vontade própria ou por mera exclusão.

Permaneceram-se num grupo fechado e *isolado* há mais de sessenta anos. Na prática, esse isolamento se traduziu na hostilização aos novos representantes da Igreja, na recusa de identificação dos seus nomes e, de alguma forma, no reconhecimento do assalariamento e da legitimidade do Estado colonial e, posteriormente, nacional. Se durante muito tempo a vida dos Rabelados decorria a preto e branco, auto-reproduzindo-se inexistencialmente, porque não eram identificados e nem se identificavam a não ser como “Rabelado de Nosso Senhor Jesus Cristo”, identificação genérica em que o todo é dado pelo individual, numa lógica corporativista, mas principalmente, não individualizante, e onde a noção de pessoa – que só tem sentido na relação com o todo social – é principal, hoje, aos poucos, começaram a abrir as portas ao mundo exterior, algo impensável até há pouco tempo.

Portanto, neste momento, o grupo que é tido como símbolo da resistência cabo-verdiana está a atravessar um processo de transformação, não sem grandes contestações internas e dissidências. Situações que poderão estar relacionadas com a aceitação e a intervenção dos agentes externos, mediadores, *mass media*, Câmara Municipal, Governo, que vêm actuando activamente no interior do grupo dos Rabelados, agindo como intermediário de poder, relacionando os Rabelados à estrutura institucional que lhe é externa. Em consequência disto, tem-se verificado tensões e conflitos, não somente em relação aos agentes mediadores mas, sobretudo, intra-grupos, cujas repercussões se evidenciam através da desvinculação e re-territorialização dos membros que vão se reagrupando noutras localidades com presença rabelada, nas divergências entre a nova geração (que demonstra um espírito de abertura e assimilação das inovações vindas de fora) e a velha geração, menos receptiva à mudança, continuando a resistir às inovações do mundo exterior, perpetuando a reprodução do gru-

po; e, ao mesmo tempo denota-se um (re)posicionamento destes perante os valores que, outrora, eram inaceitáveis, levando muitos a profetizarem o fim dos Rabelados, sobretudo, no que concerne à hegemonia dos mais velhos e à reprodução do discurso primordialista, o que, em última análise, pode conduzir à (re) formulação do grupo.

Assim, face ao panorama das mudanças em curso, pode-se afirmar que, se por um lado, o contacto com os agentes externos e a intervenção dos mediadores sociais no seio dos Rabelados vem contribuir para que os *laços fracos* existentes entre este grupo e o exterior se fortaleçam, o que por via de deslocamento traduz-se naquilo que Bourdieu denomina de *estruturas em estruturação*, por outro, ela vem enfraquecer ou *desestruturar* os ditos *laços fortes* aí existentes, enquanto estruturadores das redes sociais internas e configuradoras das especificidades do grupo, pois a aceitação/imposição de políticas ligadas à educação, à saúde, ao combate a pobreza, principalmente, levadas a cabo pelas várias entidades, ao grupo dos Rabelados, em vez de criar um capital social de ligação com a comunidade de base – *Bonding Social Capital* que salvaguardasse aquilo que a comunidade possui e que constitui o seu património histórico e cultural, de um reconhecimento extremo para a história e cultura cabo-verdiana, está a originar um capital social ponte – *Bridging Social Capital* – que amplia as redes e cria ligações entre os Rabelados e o todo social cabó-verdiano, contribuindo para a sua transformação e (re)formulação.

Ajuizando as lógicas de acção e as (re) configurações das relações sociais em presença, no seio dos Rabelados, somos levados a reconhecer que, para além das dinâmicas de transformação, inerentes ao progresso e desenvolvimento, a reprodução do grupo encontra-se ameaçada, na medida em que o desenvolvimento não sendo *bom* ou *mau* em si,

ele transporta consigo múltiplos desequilíbrios, modificações do sistema de valores, mudanças culturais, redistribuição de poderes que não acontece “sem crises psicológicas, morais ou sociais” (PENOUIL, 1986). “Mais do que competências técnicas, são as disposições afectivas que continuam a ser inculcadas” (CONNERTON, 1989). E, via de regra, inculcações a estes níveis modificam, também, o espaço-tempo, enquanto eixo organizador fundamental de qualquer grupo, visível não só na materialidade adquirida ou construída, mas, também, a médio, longo prazo a nível da memória (do tempo vivido, memorizado, registado e inscrito durante o qual se vai fazendo como se é com os outros; armazenando experiências passadas), em suma do tempo-memória. O que, por conseguinte, em certa medida, elimina a possibilidade de um projecto linear, de futuro, pelo menos dentro dos parâmetros do grupo e da sua reprodução. Ou seja, há um revogar de possibilidades existenciais (BOURDIEU, 1998) dentro do *ethos* construído e vivido.

Duas ideias decorrem desta observação: a primeira plasma-se na constatação de que a fronteira que delimita(va) as tais esferas de representação e de identidade entre os Rabelados e o todo cabo-verdiano é cada vez mais ténue. Este esbatimento de fronteira, aproximando o primeiro (Rabelados) do segundo (o todo cabo-verdiano) e fazendo-os comungar dos mesmos códigos de valorizações sociais é especialmente observado através de indicadores, como o uso de tecnologias, de pertença a instituições de apoio e instâncias de socializações, que, para além de inseri-los numa rede do clientelismo e fidelidade, impõe e inculca princípios duráveis de visão e de divisão conforme as suas próprias estruturas, funcionando como lugar por excelência de concentração e exercício de poder simbólico (BOURDIEU, 1989); a segunda transcorre da primeira e acentua a ideia da dinâmica, da disputa e da fluidez que caracteriza o processo da formação

identitária. Nomeadamente, para este caso, poderia se afirmar que o conjunto de relações que constituem os grupos Rabelados, o uso e a ocupação do espaço resultaram directamente da negociação e luta. Assim, o espaço ocupado por eles não deve ser tomado apenas como forma física, mas como espaço de relações sociais, como construção resultante da actuação de diferentes forças locais que, em cada momento histórico, de acordo com as conjunturas, ressemantizam, de uma certa forma, um projecto de mudança. Na actual conjuntura o campo de evidência por excelência é a frequência à escola, a adesão às novas tecnologias (televisão, telemóvel, rádio) e a emigração, etc.

Ora, ao se confrontar com esta realidade, questiona-se então se o conceito de Rabelado, tal como vem sendo utilizado, enfatizado pelo senso comum por prender-se a um facto do passado (resistências às inovações introduzidas pelos padres espiritanos no ensino da religião e à sanitização imposta pelas autoridades políticas coloniais), não se torna demasiado restrito para se apreender o quadro das transformações que o empurram para novas referencialidades. Isto porque, daquele ponto de vista, entendido como categoria residual, congelada no passado, sem mostrar, definir e analisar os seus desdobramentos dinâmicos no decorrer de um processo histórico, sócio-cultural exaure, analiticamente, outras dimensões que o enforma, a saber a de que Rabelado significa aquele que foi *revelado* por Nosso Senhor Jesus Cristo e, como tal, dotado de um relativismo cultural próprio e perene. Linha de hipótese que não só abre, analiticamente, o conceito e a sua realidade a uma vitalidade e vigência que extravasam não só as suas próprias causas, portanto, a realidade que o fermentou, mas também, as suas próprias consequências. O que implica, nestes termos, que se tenha na linha de conta uma análise do grupo e da categoria Rabelado na sua metamorfose – transformação, adaptação e percepção.

É no seguimento das constatações acima referidas que a denominação Rabelados ou as experiências correlatas às quais lhe confere sentido, em termos contemporâneos, vêm assumindo novos significados, uma vez que ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado pelo grupo e não só, para designar um exemplo da “resistência do homem cabo-verdiano”, “gente humilde”, “guardiões dos valores e costumes tradicionais”. Ora, se durante muito tempo os rabelados eram apedrejados na rua, julgados, presos, torturados e deportados, com o tempo acabaram por conquistar um novo espaço na nossa sociedade cujo valor é defendido e simbolizado através dos constantes apelos à sua preservação como património histórico e cultural do povo cabo-verdiano. Paire hoje, em Cabo Verde, a consciência de que “se julgamento deve haver [dos Rabelados], o réu teria que ser o próprio sistema colonial [e nacional], o poder temporal, mas também o poder espiritual. O veredicto do juiz só poderia ser no sentido de os indemnizar e de modo nenhum para os condenar”(VEIGA, 1989).

Embora fique claro que na origem da formação dos Rabelados o acto de rebeldia contra os padres espiritanos, em 1941, e, posteriormente, as resistências às missões sanitárias constituem um marco, é necessário atentarmos para o facto de que a contestação contra uma nova forma do ensino da religião e a constituição de modos de vida alternativos constituíram uma das formas desse grupo desenvolver práticas de *resistência* na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos num determinado lugar. Assim sendo, Espinho Branco, Monte Santo, Bacio, Achada Belbel e outras localidades refúgios dos Rabelados não foram apenas um espaço marginal em relação ao sistema social dominante, mas sim um espaço social produzido, com uma formação social que tendo-se constituído como alternativa à sociedade dominante se

produziu preservando manifestações culturais com fortes vínculos com o passado dos seus ancestrais.

Existem nestas localidades, âncoras, legados cultural, espiritual e material que conferem às gerações seguintes referências memoriais e presenciais. Sentimentos de ser e de pertença a um lugar específico – a uma *terra natal*. Esta especificidade se traduz em formas singulares de estabelecimento de relações de parentesco, na construção dos *funcos*, no trabalho da memória, na reconstrução da identidade do grupo e no compartilhamento dos rituais coletivos e religiosos que celebram e que revelam uma lógica particular de concepção do mundo.

É, por todo esse conjunto singular de aspectos sócio-cosmológicos que se deve observar e pensar atentamente esse grupo, sem, no entanto, deixar de salientar a sua reconfiguração através das mudanças que se verificam, particularmente, no seio da nova geração, numa era em que os seus elementos são confrontados com as influências vindas de fora, vivendo claramente num dilema conjuntural: “o apego simultâneo ao local e o ao global”, divididos entre o tradicionalismo e a modernidade. Tradicionalismo que neste caso significa um forte apego ao passado, continuando a resistir às inovações do mundo exterior, perpetuando a reprodução do grupo e desta forma, manter o seu *ethos*; modernidade que se traduz num espírito de abertura e assimilação das inovações vindas de fora, reconfiguradoras da identidade. Perspectiva que, de resto, confirma a ideia defendida por Sahlins (1985), de que as identidades se modificam conforme as conjunturas históricas, e que levada para o nosso armazém empírico (os Rabelados) podemos afirmar, à semelhança do autor, de que há “estruturas prescritivas” que caminham para a manutenção da identidade do grupo e “estruturas performativas” que tendem à mudança com as novas intromissões e gerações e que em última análise, também corrobora a ideia de Neu-

sa Gusmão (GUSMÃO, 1995, *apud* SILVA, 2004), quando esta afirma que a identidade de um [grupo] é construída em condições históricas concretas e circunscritas, constituindo-se como [grupo] diante de situações nas quais “segmentos sociais se confrontam” [diacronicamente].

Da constituição de uma rede de grupos

Embora correndo o risco de ser um pouco discricionária, anunciaria que o que aqui se tem em vista é seguir os percursos da constituição dos diversos grupos e redes, através dos quais se estruturam e se articulam a *identidade rabelada* e/ou os Rabelados, ao longo do tempo.

Começando por simples constatação de que, de resto, dada a sua obviedade, pouco ou nada traz de novo mas que, no entanto, possibilita uma melhor compreensão do assunto que se propõe tratar. A de que até o ano de 1950 ainda não havia uma comunidade dos Rabelados demarcada territorialmente, mas sim indivíduos e famílias que faziam parte de pequenos núcleos dispersos de população, descontentes com a mudança, sem no entanto constituírem grupos demarcados social, política, territorial e religiosamente. “De 1959 a 1961, havia cerca de mil a mil e oitocentos indivíduos caracterizados como rabelados nos três maiores concelhos da ilha de Santiago⁵ sendo o Concelho do Tarrafal o que apresentava o maior número desses indivíduos” (MONTEIRO; 1974: 53). Seja como for, a primeira comunidade organizada de que se tem notícia e que os rabelados, ainda hoje, referenciam através da sua memória foi estruturalmente reconhecida e dirigida por Luís Gomes de Pina, patriarca dos Rabelados, vulgarmente conhecido por Nhô Nhô Landim, na localidade de Palha Carga, no Concelho de São Miguel.

⁵ Dos documentos consultados fica suspensa a questão se os Rabelados são exclusivos da ilha de Santiago, visto que do contrário também não existe prova, pelo menos documental. De notar que referências existem sobre os rabelados noutras ilhas mas via deportação.

Segundo as informações recolhidas nos poucos escritos existentes e junto de vários interlocutores, Nhô Nhô Landim, primeiro “profeta Rabelado” – era um dos seguidores e “continuador” do padre Joaquim Furtado – (último “pároco de terra de batina preta”, falecido em Abril de 1940) e que se tornou o primeiro líder na história dos Rabelados, ainda hoje reconhecido pelo seu contributo na consolidação do movimento. A partir de então, contam os rabelados, Nhô Nhô Landim começou a pregar em Palha Carga e a ele, aos poucos, foram se juntando, pela mesma fé, pessoas de outras localidades que nos dias de culto e ladainhas se agrupavam para partilhar a “palavra sagrada”.

Seguindo os ensinamentos da Escritura Sagrada de São João Baptista, Nhô Nhô Landim discutia e interpretava os textos de Escritura Sagrada com os seus seguidores até o período em que foi capturado pelas autoridades coloniais e deportado para a ilha do Fogo, em 1962, quando se opôs às brigadas de combate às endemias. É precisamente com o regresso de Nhô Nhô Landim que surge o grupo de Monte Santo, quando muitos dos seus seguidores, alegando a sua suposta “contaminação” por ter comido, enquanto preso, refeições de outrem, mas também por ter voltado à sua casa agora desinfetada. Nesta óptica, à luz da “ideologia rabelada”, Nhô Nhô Landim ao transigir às pressões das autoridades administrativas transgrediu também, por vontade própria ou por imposição, o *ethos* estruturador do grupo e desta forma foi, por muitos, rejeitado enquanto líder. Muito embora conseguiu manter alguns seguidores, a grande maioria ou se organizou em torno de uma nova liderança, em Monte Santo sob a liderança do Faustino Fernandes⁶, ou se dispersou – acelerando, desta forma, o processo primário da desestruturação do movimento encetado com as deportações e, conseqüentemente, a sua primeira disseminação.

6 Conhecido por Nhô Fernandi.

De registar que, hoje, volvidos quatro décadas da primeira dissidência rabelada, a nova liderança não se revê mais nestas reivindicações que outrora depuseram o velho líder Landim, visto que o actual líder Tchétcho, do Espinho Branco, o único grupo “estruturado” existente na actualidade, investido em 2006, já viajou, já pernoitou em casa de estranhos, provavelmente comendo com eles na mesma mesa e aceitando-os abertamente no seu *funco* e na localidade onde residem outros rabelados.

Se Nhô Nhô Landim era considerado pelos Rabelados o primeiro “profeta rabelado” – escolhido por e para revelação à semelhança do profeta João Baptista, Nhô Fernandi simboliza para o grupo o segundo profeta – aquele que, sendo baptizado pelo primeiro, manifesta-se digno de ser seguido. Nas palavras de uma octogenária rabelada e decana devota, “depois de Nhô Nhô Landim veio um outro mais forte do que ele, que nem o João Baptista é digno de se ajoelhar para lhe desamarrar o cordel do seu sapato. Este novo chama-se Nosso Senhor Jesus Cristo, que possui toda a força.

Seguidor do livro *Santo Evangélico de Nosso Senhor Jesus Cristo*, considerado pelos Rabelados carta enviada por Jesus Cristo, Nhô Fernandi se distancia do seu antecessor, que baseava as suas pregações na *Escritura Sagrada*, lendo e interpretando o *Santo Evangélico de Nosso Senhor Jesus Cristo*, livro adquirido por ele em 1960, num senhor da localidade de Mato Correia, por trinta mil réis. Segundo conta a sua filha, “nós não tínhamos o dinheiro. Minha mãe é que tinha trinta mil reis guardados para comprar uma saia, então ela deu ao meu pai para comprar aquele livro porque era um bom livro”.

Nhô Fernandi organizou à sua volta na localidade de Pó Fino – Mato Correia – o grupo de Monte Santo, nome adveniente do assentamento do líder e do *Livro Santo*, pos-

teriormente passado pelo filho, Nhô Agostinho⁷, e hoje ao Tchétcho, filho deste e neto daquele, debaixo de grandes contestações e novas dissidências, muito embora sem um novo *Livro Santo* e por conseguinte também sem novas lideranças. O que nos leva a afirmar que, se com a primeira dissidência, de 1965, o grupo se fortificou – reproduzindo, criando mais uma célula, a de *Santo Evangélico*, com uma nova liderança, Nhô Fernandi, e com laços estruturadores coesos –, com a morte de Nhô Nhô Landim e sem uma nova liderança no seio da *Escritura Sagrada* e, por conseguinte, com uma sucessão de “lideranças consoladoras”⁸ no grupo de Monte Santo – representadas nas lideranças de Nhô Agostinho e do seu filho Tchétcho –, os Rabelados estão a enfrentar um processo de reestruturação do movimento, impellido não só por via da (não) liderança, mas também pelas próprias mudanças sociais que os assolam. Tomando de empréstimo a ideia de Agamben (1999), dir-se-ia que a reestruturação que o movimento atravessa é, em parte, impulsionada pela “potência da ausência”, ou seja, é a não-liderança, ou como dizem os nativos, a existência de uma “liderança consoladora”, cuja função é apenas acalentar os membros, que flexibilizou as fronteiras do grupo, facilitando e criando pontes de contacto/contacto em curso, que se manifesta numa paulatina (re) formulação.

Com efeito, mortos os dois líderes (Nhô Nhô Landim e Nhô Fernandi,) a “Carta de Deus aberta e interpretada” por eles, qual clarão na noite escura, foi seguida e divulgada unicamente pelos sucessivos líderes da linhagem deste último, que tentaram dar continuidade ao ideal fundante, “construindo cabanas de palha com portas baixo para ali

7 Nhô Agostinho realizava o culto na casa dos pais, em Monte Santo, quando assumiu a liderança. Por causa de conflitos familiares teve que mudar de residência, fixando-se, assim, em Espinho Branco, onde construiu o seu *funco*, dando continuidade ao serviço do pai.

8 Conceito cunhado com a liderança de Nhô Agostinho cuja interpretação dada pelos interlocutores significa que mortos os dois grandes líderes (Nhô Nhô Landim e Nhô Fernandi), os que lhes sucederam, tendo em conta que não foram revelados mas sim herdeiros, apenas servem para a consolação do grupo dos rabelados afectos.

permaneceram como paralítico” – como explicou uma rabelada de Achada Belbel.

Os restantes grupos de rabelados que se espalharam por diferentes concelhos da ilha, na sequência da rejeição às mudanças religiosas e às campanhas de pulverização, estruturaram-se, embora distantes de Palha Carga e Monte Santo, de acordo com a crença em torno das duas lideranças: sob a liderança de Nhô Nhô Landim e do Livro da *Escritura Sagrada*, nas “casas de parede e tecto de palha” ficaram o grupo de Mato Limão, Boa-entradinha, Pó-Encostado na Bia Curta, Ponta Tchada, Mato Forte, Sintra (Achada Monte), Fundura etc; sob a liderança de Nhô Fernandi e do livro *Santo Evangélico* ou de Monte Santo ficaram nos *funcos* os grupos de Achada Belbel, Rubóm Midju, Bacio e Espinho Branco. Pese embora o seguimento de lideranças e livros diferentes, com algumas celebrações distintas como as cinzas e as ladainhas, consideram-se todos amigos e reconhecem-se em situações de colectividade: festas, mortes e lides quotidianos. Subjacente à formação dessas redes de grupos, encontram-se famílias consanguíneas e de afinidades na fé que se interligam e se reproduzem nas mesmas dimensões simbólicas, pelo menos até há pouco tempo.

É preciso ressaltar também que, para além da deflagração das redes, existe, ultimamente, um incremento paulatino do abandono dos membros, sobretudo de entre os mais jovens. Fenómeno que, para os mais velhos, se enquadra bíblicamente na parábola do semeador, segundo a qual: “Um semeador saiu semeando com quatro grãos de sementes. Um caiu no caminho, foi pisado pelos pés e apanhado pela ave dos céus. O outro caiu na parte de pedregal, na época de calmaria e como não tinha raiz profundo secou. Um outro caiu na parte de zimbrão no meio do espinho. Subiu muito bonito e *lufu lufu* – cheio de força mas zimbrão lhe sufocou e se tornou num fruto de serra.

Por isso não deu fruto, por causa desse mundo de ganância e de riqueza. O outro sim, o último deu fruto, o único grão deu trinta e foi se multiplicando...”. Acrescenta-se que mesmo com o abandono, que pode ser de carácter temporário ou definitivo, alguns elos com o grupo de origem são mantidos e activados em momentos de aflição (doença e morte) e paira no ar a esperança dos que ficam de que as “ovelhas tresmalhadas” um dia hão de voltar ao rebanho.

Até lá o grupo dos Rabelados enquanto “Cidade dos Homens” organiza-se na base dum *contrato social* (na sua versão tanto secular como sagrada) que estende e ancora, em todos os momentos e matérias, os seus marcos socializantes nas regras da “Cidade de Deus”, que aliás é a instância *alfa* e *ómega* de comunicabilidade generalizada entre os humanos, única apta a religá-los no seu grupo. Para o efeito, o culto professado pelo líder, muito mais do que uma celebração espiritual que funde as duas cidades, constitui um “devir-nativo [que] implica um duplo movimento: uma linha de fuga em relação [ao mundo profano] e, simultaneamente, constrói novos territórios existenciais onde se re-territorializa” (GOLDMAN, 2006:32).

Assim sendo, pode-se afirmar que ao constituir-se numa assembleia normal de funcionamento do grupo, onde discutem não só a questão da leitura e interpretação da Bíblia mas também os problemas do quotidiano, como é o caso do problema da água, da associação comunitária, das desavenças vividas, da política e outros assuntos, o culto cumpre essas funções, mas também oferece uma arena privilegiada para a observação e análise das interacções sociais, uma vez que nele as acções, escolhas e negociações são efectuadas de acordo com padrões e valores que ali são veiculados.

Dito isto, consecutivamente, se procurarmos deslindar as teias de funcionamento e reprodução dos grupos rabelados, sobretudo, no que concerne às regras do fun-

cionamento podemos constatar que, ao que tudo indica, não obstante a pequena dispersão que hoje os caracteriza, o poder centraliza-se na figura do líder tido como um escolhido, um eleito de Deus, portanto um corpo místico (coisa que ele já não é actualmente). Nesta óptica, o *funco* onde ele reside simboliza ao mesmo tempo a sede do poder sagrado e profano nas suas vertentes central e local, donde emanam as orientações e decisões. Recordar-se que, segundo os rabelados, “em 1975 deram-nos a liberdade. Deram-nos o recibo que é a nossa bandeira”. Subentende-se com isto que os rabelados, muito embora reconheçam a existência de alguns poderes políticos nacionais, devem a obediência e a lealdade ao seu líder e a Deus. Como afirmam alguns interlocutores: “A nossa bandeira é do PAIGC de Amílcar Cabral e de Jesus Cristo. Cabral é consciência, independência e liberdade.”

Da exotização a usos políticos

Se falar da exotização é, em regra, teorizar sobre aquele ou aquilo cujas características, formas e conteúdos conferem singularidades e/ou especificidades, porém quando de grupos constituídos em oposição a valores e tradições vigentes, que rompem com o *status quo* estabelecido, ou de sujeitos não previstos no enredo ou projecto oficial como é o caso dos Rabelados, pressupõe-se uma abordagem que, ao mesmo tempo que encena e enfatiza a exotização como diferença, evidencia, também, os momentos e contextos de atracção e de repulsão.

É neste âmbito que se propõe, mais do que descrever características e especificidades que fazem dos Rabelados, em determinados momentos ou conjunturas, grupos exóticos, procurar contextos políticos e ideológicos nos quais a exotização se desenvolveu. Pautar ou compôr a narrati-

va nestes termos é não só discorrer sobre a emancipação possível e desejável como também deitar olhares sobre os contextos e os usos a que ficaram sujeitos os Rabelados por parte das forças políticas (nacionalistas) emergentes e dos sucessivos governos de Cabo Verde. Estes, sempre nos momentos áureos de transição em conjunturas diferentes (durante as décadas de 40, 50, 60 e inícios de 70 durante a luta pela independência e na altura de transição para democracia, no início da década de 90 do século XX) reconheceram “cumplicidade de destino” na audácia com que aqueles enfrentaram o poder colonial e, desta forma, viram-nos como uma “espécie simbólica” cujas “resistências da vontade” melhor se encaixavam nas fronteiras que pretenderiam erguer contra o colonialismo e as suas práticas, bem como no “horizonte de expectativas” delineado. Escusado será dizer que é nesta linha de análise que perfilham argumentos que abrem veios de entendimento que reconheçam improcedentes os Rabelados, e que, em certa medida, denota-se um (re)valorizar do mesmo como sendo “espaço de experiências”, de inter-traduzibilidade das diferenças, donde, no diferente, exprime uma identidade, reciprocamente comum, de compreensão com a sociedade cabo-verdiana.

Se na década de quarenta, no contexto colonial, os Rabelados surgiram enquanto grupos que recusaram categoricamente cooperar e participar no processo assimilatório e reprodutor do colonialismo, criando um “espaço pioneiro”⁹ de resistência e confrontação, que rompia com

9 Recordar-se que, não obstante o registo que se tem de algumas revoltas ocorridas em Cabo Verde, na sua maioria na ilha de Santiago, nomeadamente a dos Engenheiros, em 1822; a de Achada Falcão em 1835; e a de 1910 em Ribeirão Manuel, todas no Concelho de Santa Catarina e tendo como pano de fundo questões agrícolas entre rendeiros/proprietários, os rabelados demarcaram-se e romperam abertamente com o poder colonial seja na sua manifestação eclesial, seja na sua manifestação civil. Nestes termos, longe de uma contestação sectorial, à semelhança daquelas, o grupo dos rabelados constitui o primeiro “espaço experiência” da época que se afirmou na recusa do colonialismo e das suas práticas, ao lado de alguns combates literários que se vinham travando por parte de uma certa elite cabo-verdiana escolarizada, que fez da literatura arma de denúncia e combate ao colonialismo, nomeadamente nalgumas revistas e escritos da época, como a revista *Claridade*, embora não tanto; a revista *Certeza*; o grupo de *Nova Largada*, etc.

o “cinzentismo do estar” que se desenrolava na sociedade cabo-verdiana de então e cultivando um *modus vivendi* atravessado por um ideário simultaneamente anti (novas regras) religioso e anti-poder, foram tidos e encarados como uma experiência singular cujos contornos encaixavam-se linearmente na *demarche* das reivindicações proto-nacionalistas e nacionalistas cabo-verdianas. Aliás, o reverso também não deixa de ser verdade. O grupo ainda hoje vê os nacionalistas dos anos 50 a 70, liderados por Amílcar Cabral, como sendo aqueles que são dignos de serem venerados, uma vez que com veemência expulsaram o colonialismo e ergueram o Estado-Nação cabo-verdiano; o mesmo acontece relativamente aos ditos “portadores da democracia” nos anos 90.

Vários são os episódios e testemunhos que física ou simbolicamente demonstram tais atitudes. Um membro influente do grupo de Espinho Branco, carregador de bandeira dos Rabelados, conta que logo após a independência foi duas vezes à cidade da Praia, em nome do grupo, à procura da bandeira de Cabo Verde [do PAIGC] num dirigente mas este não lha deu e mandou-o (s) pedir a bandeira na Guiné-Bissau. Desde essa época, conta que ficaram revoltados por lhes terem separado da Guiné e descartado um dos principais símbolos de identificação nacional.

Apesar de tudo, em quase todos os *funcos* dos rabelados pode-se visualizar as fotografias de Amílcar Cabral e outras personalidades históricas do país, penduradas logo à entrada do espaço principal, o que testemunha o reconhecimento e a legitimidade que essas figuras de transição gozam nesses grupos.

Assim depreende-se que os Rabelados são, em diferentes contextos, exaltados e/ou marginalizados chegando até a ser achincalhados pelo poder colonial e uma certa franja do nacional, bem como pela própria sociedade civil. Metaforicamente, pode-se afirmar que o grupo – *Filho de*

Eva Degredado – após a “encarnação”, momento *gozoso* dos anos 40, teve sucessivamente os seus “momentos/mistérios” *dolorosos* com o PAICV, *glorioso* com o MPD e com o actual PAICV; sem nunca deixar de empunhar aos sábados e domingos (dias santificados por Deus após a criação do Homem durante a semana) a *Bandeira de cinco chagas com a esperança na Terra Santa, Virgem Maria e seu Filho*.

Face ao que se constata, a exotização dos Rabelados só acontece, então, na justa medida em que tal atributo se consuma e se confina na estratégia de determinados objectivos que se enquadram na linha de determinados poderes ou forças. Em contrapartida, a sociedade cabo-verdiana, entenda-se, parte da população, nos antípodas, age sempre, preconceituosamente, para com eles. Achamos como sendo retrógados e agressivos.

Contudo, os Rabelados recortam-se, desde os anos 40 do século passado, por princípios próprios, e constituem de forma dinâmica a expressão de um mundo possível que repudia os universais e (re)descobre em cada momento processos singulares de reprodução através dos seus próprios elementos configuradores: *religião, Santo Virtude, Cruz, Cristão, Pápia Noiba, Ladainhas e Bespa*.

Entre a *acção* sofrida – perseguição, de que foram alvo, e a *reacção* executada –(re)territorialização, em espaços novos distantes das interferências do poder, o grupo reproduz-se criando os seus próprios “intercessores” com o *seu além*, nomeadamente o seu *Livro Santo*, a sua religião e os seus *aquéns*: famílias e algumas entidades e/ou personalidades, com as quais evidenciam e articulam as suas práticas e o seu sistema simbólico que recobrem e exprimem também nas formas de trabalho, modos de sociabilidade, auto-organização e formas de decisão político-religiosa. Observações que levam a considerar os Rabelados como *campos sociais semi-autónomos*, isto é, como áreas da vida social com capacidade interna para produzir

regras e costumes, e simultaneamente, como áreas “alérgicas” às regras e decisões provenientes do espaço mais amplo que os rodeia.

Com efeito, os grupos do Espinho Branco, Bacio, Achada Belbel e outros que enformam os Rabelados têm formas próprias de jurisdição. Desentendimentos, conflitos, brigas, roubos entre os moradores são, primeiramente, levados para a assembleia do culto onde, num clima negocial e de diálogo, o líder, apoiado nos princípios bíblicos, tenta resolver o conflito/litígio com base num consenso generalizado¹⁰. Vendo por dentro tal prática, de certa forma remete-se o leitor, desde já, para a possibilidade da existência em Cabo Verde do pluralismo jurídico¹¹, ou seja, para a admissão de que no mesmo espaço geopolítico [Cabo Verde] podem, efectivamente, ser aplicados diferentes mecanismos jurídicos a situações mais ou menos idênticas (SANTOS, 1977: 7, 89 e 1980: 64). De certo que a admissão desta hipótese pressupõe ter em linha de conta uma concepção do Direito não apenas como ordenamento estatal, centrípeto, em que toda e qualquer formulação do tipo jurídico tende a confluir para formas de resolução e discussão atribuídas por uma autoridade centralizada do qual tudo emana e para o qual tudo reflui, mas sobretudo como normas dirigidas às condutas com carácter imperativo que permeiam toda e qualquer actividade social. Isto no firme propósito de que a lei e a ordem têm de ser mantidas, visto a cooperação ser a essência de todos os feitos culturais.

10 Em casos que envolvem situações mais graves como sejam homicídios, agressões físicas graves ou tratando-se de conflitos envolvendo elementos extra-grupo (não rabelados) estes são remetidos para a justiça estatal oficial.

11 A problemática do pluralismo jurídico aparece, inicialmente, ligada à explicação da coexistência dos direitos costumeiros com o direito produzido pelo estado colonizador, ou da existência dos direitos tradicionais com o direito europeu, introduzido como instrumento de “modernização” pelo Estado de certos países em desenvolvimento (SNYDER, 1980) estando também relacionada com a pluralidade de direitos resultante de situações revolucionárias (SANTOS, 1980: 75). No entanto, pode resultar do facto de o Estado (como principal centro de determinação jurídica), apesar de não renunciar a todo o poder de controlo, o não conseguir efectivar em todas as zonas sociais ou então tolera a reprodução da diferença, controlando-a pela intervenção directa em aspectos fundamentais.

Desta forma, pode-se afirmar que os Rabelados projectam o discurso jurídico na linguagem bíblica que, sendo descortinada pelo líder, lhe permite uma actuação personalizada e flexível, quase absoluta, na escolha dos argumentos e das vias mais convincentes. A procura do consenso, essencial para a reprodução do sistema, leva a que a decisão assumisse fundamentalmente a forma da mediação. Sobretudo porque toda a decisão é, na sua essência, deduzida dos princípios da cooperação e da boa vizinhança, o que se relaciona com o facto de não existir dentro do grupo um aparelho coercivo organizado. O discurso surge, então, como conservador, ligado à preservação de uma estrutura socio-cultural específica, tal como certas práticas do grupo que se relacionam com um espaço rígido. Assim, por exemplo, a prática da limitação de casamento para fora do grupo aparece ligada a uma reprodução da família sem alargamento ou dispersão extra-grupo. Por sua vez, as regras sucessórias permitem divisão assimétrica das heranças entre os filhos de pais solteiros e casados.

A partir destas descrições, pode-se definir os grupos dos Rabelados como *campos sociais semi-autónomos*, não obstante a existência de relações de interpenetração entre o modo de produção de jurisdição local e nacional, comportando níveis de diferenciação articulada e níveis de oposição ou reprodução independentes como aqueles acima apontados.

Contudo, a quebra da autoridade do líder e as dinâmicas internas que atravessam o grupo estão a pôr em causa a forma de jurisdição interna, outrora garante de coesão, estabilidade e segurança no seio dos grupos.

O actual presidente da Câmara Municipal de S. Miguel, durante a entrevista realizada, explica que “já antes da morte, o anterior líder, Sr. Agostinho, solicitou-me, enquanto amigo do comandante da Polícia da Ordem Pública de Calheta de São Miguel e responsável da Delegação do

Ministério do Desenvolvimento Rural e Pesca, para levar à localidade o chefe da Polícia para explicar aos seus jovens, que vinham descambar na delinquência, sobre as implicações que situações de roubo, violência e outros comportamentos sociais desviantes tinham fora do grupo”. É *mister* então, nestes termos, afirmar que o centro do controlo social no grupo dos Rabelados é difuso: vai do culto à casa/família, abarcando de certa forma outras instâncias oficiais.

O culto enquanto espaço que centraliza este controlo, desde a “liderança consoladora”, não consegue manter tal função; a casa/família cujo controlo em regra é ditado pelo elemento masculino, normalmente o pai da família e na sua ausência o primogénito, vem se transformando com as sucessivas mediações que ultimamente interpenetram estes tecidos sociais, transformando-se elas também em pólos configuradores de controlo social. Sirvam-se de exemplos o uso e o controlo dos bens comunitários ali existentes como a Loja da Arte, o Centro de Apoio (que funciona como jardim-de-infância), a associação, todas geridas pelos mediadores. O extravasar do controlo social no seio destes (culto, casa, família) os elementos rabelados devolvem às instâncias oficiais (polícia, tribunais) o poder de controlo.

Da identificação e exclusão: teias de (re)produção e relacionamento

A identificação enquanto processo individual e institucional (burocrático) constitui apanágio dos Estados-nação. Pois estes, por serem organizações simultaneamente territoriais e de pertença, preocupam-se com a identificação dos seus cidadãos de forma a extrair deles não só as orientações e recursos que precisam para o seu planeamento e

gestão, daí a pertinência de saber quem são, onde estão, quantos são, mas, também, com o intuito de, em momentos precisos, articular mecanismos de controlo. Perspectiva que, de resto, Foucault bem soube desvendar, demonstrando que “foram as preocupações com os procedimentos disciplinares e de controlo que abaixaram o limite da individualidade descritível fazendo da descrição um meio não só de controlo, mas também de dominação” (FOUCAULT, 1977:170). Ora, não sendo a institucionalização dos Estados-nação, neste caso, via identificação e outras formas possíveis, difícil se entenderia a nação, apenas como sendo “comunidades imaginadas” como preconiza Anderson, (2005). O certo é que, seja por que via for, o reconhecimento e a pertença entre o indivíduo, a nação e o Estado pressupõe a existência tácita de um *Contrato Social*¹² em que as partes contratantes, *pressés par le danger ou par le besoin* (FOUCAULT, 1997: 215), se delegam mutuamente de forma a evitar uma *anomia social*¹³. No entanto, tal reconhecimento roga que se faça análise de casos específicos concretos, para que processos meramente burocráticos não consubstanciem e produzam formas de exclusão.

Vertidos para o campo de análise proposto, parece não restar dúvidas de que a exclusão ou a auto-exclusão que caracterizam hoje os grupos Rabelados advêm, em parte, do não reconhecimento dos novos agentes (Estado e Igreja) e das suas (novas) burocracias na esfera social. Por isso recusam uma identificação que não seja pelo colectivo – Rabelados. Pois, para além de considerarem o “dar nome” como algo ruim, justificando que “Nosso Senhor Jesus Cristo disse para reter na terra o nome como algo mau porque o nome é um grande galardão no céu”, argumentam também que “o nome é raiz do homem. Dar nome mata”. Tudo isso partindo

12 Como resultado da natureza humana (ROUSSEAU, 1989; HOBBS, 2002) ou como fundamento do poder (ALVES, 2005).

13 Conceito durkheimiano que visa designar o estado da sociedade fragmentada pela ausência da coesão social, onde impera a desordem.

da ideia de que são “povos livres e independentes” de todo e qualquer tipo de actuações que geram formas de “contrato” e “vassalagem”. Desta forma, se de um lado os rabelados vêem a identificação como uma forma de dominação e de controlo, do outro fica por cumprir, nestes grupos, algumas das tarefas do Estado: organizar os cidadãos e daí extrair impostos; organizar os cidadãos para daí preparar a guerra e a paz; organizar os cidadãos para planear as suas obrigações – defesa, segurança e protecção. Enfim, no seio dos Rabelados o Estado não consegue prever para prover. Assim sendo, fica à deriva a máxima defendida, segundo a qual “quanto mais o provável é previsível, mais o imprevisível é improvável” (HEU-ILLET, 2004: 40). Acresce-se ainda que, ao não estarem inscritos nos registos de nascimento, matrimónio e de óbito de forma oficial e noutras instâncias sociais, não constando no censo geral da população e por conseguinte, sem capacidades eleitorais, seja para elegerem ou para serem eleitos, fora do planeamento do Estado¹⁴, os Rabelados são produzidos ou auto-produzem-se como “inexistentes”.

Neste contexto, a identificação, seja de que tipo for, funciona, para os rabelados, como violência simbólica (BOURDIEU, 1989) na medida em que o nome sendo “raiz do homem” quando dado para outrem simboliza o desenraizamento, desvinculamento e, por conseguinte, a perda de identidade. Retenha-se então, na esteira do que vem sendo dito, das passagens que testemunham a rejeição de Nhô Nhô Landim, da prisão de Nhô Fernandi, da viagem do Tchétcho, da numeração das casas para a dedetização¹⁵, da colocação de dedos na tinta – colheita de impressões digitais¹⁶, etc.

14 Entende-se aqui que o Estado enquanto instância de previsão e planeamento necessita de informações estatísticas dos seus cidadãos.

15 Aquando das campanhas de dedetização, os agentes tiveram a necessidade de enumerar as casas para uma melhor identificação das mesmas. Os rabelados compararam a tinta vermelha com que eram enumerados os fogos ao sangue humano, como tal recusaram-se ali permanecer.

16 Equiparando os dedos das mãos aos Dez Mandamentos, recusaram a recolha de sinalética do polegar direito, argumentado que introduzir o dedo na tinta equivale a vender um dos Dez

De registar que hoje, por razões estratégicas, aberturas várias denotam a flexibilização no cumprimento de princípios ligados à identificação individual, dos membros do grupo, sobretudo nas camadas jovens. Aliás, o actual líder identifica-se fazendo questão de ser tratado por Moisés Gonçalves – nome de cristão, conhecido no meio por Tchétcho – alcunha. Anotação co-extensiva ao campo artístico. Neste é notório a identidade dos artistas rabelados e das suas peças, quebrando o anonimato que, neste âmbito, até seria mais fácil de preservar.

Estas situações, para lá de uma leitura singularizada, pressupõem vieses de análises articulados com outros reparos, nomeadamente: a existência do jardim-de-infância *Tchuta ku Tchubi*¹⁷ na localidade do Espinho Branco, encarregado de iniciar as crianças numa mescla de valores socializantes: uma na linha de reprodução e preservação dos valores que norteiam o grupo, outra consignada à assimilação e reprodução de valores universais contemporâneos; a frequência das crianças ao ensino público e alfabetizador; a penetração dos mediadores e as acrescidas dificuldades económicas que assolam os grupos.

No que se trata do acréscimo das dificuldades económicas que sobretudo têm empurrado partes da velha e nova geração para novas demandas sociais do Estado, relatou o presidente da Câmara Municipal de S. Miguel, numa entrevista realizada em Abril de 2008, que frequentemente tem sido abordado por rabelados solicitando apoios vários, desde materiais de construção, canalização e instalação de água, luz, telefone, serviços de apoios – escolares, medicamentosos e FAIMO¹⁸. Salienta esta edilidade que “o percalço a ressalvar é relativamente aos mais velhos que mesmo

Mandamentos da Lei de Deus.

¹⁷ Nome de duas crianças do grupo do Espinho Branco.

¹⁸ Frentes de Alta Intensidade de Mão-de-obra. Trabalho à jorna para o Estado, nas épocas de aperto social, nomeadamente quando há falta de chuvas ou outras calamidades que dificultam a produção/colheita.

querendo /consequindo o que pretendem recusam-se a ‘dar o nome’ e colocar o dedo na tinta. Atitudes que desafiam a Câmara a procurar ‘expedientes’¹⁹ alternativos para a viabilização dos processos, na medida do possível, de forma a não colocar em causa os procedimentos administrativos legais”.

De encontro a este procedimento camarário, de procurar mecanismos novos para desafios velhos, de forma a evitar a perpetuação ou a sedimentação das várias (auto) exclusões dos grupos, uma ressalva que nesta problemática impõe-se aqui inferir: é a de que com os Rabelados falhou sempre o diálogo, o esclarecimento e a negociação por parte do poder-saber. Um poder-saber que muito embora sendo colonial tinha a obrigação de saber lidar com franjas populacionais com menor ou sem escolarização; falhou o diálogo com as novas mutações no seio do catolicismo da sociedade colonial; falhou o diálogo com as campanhas de erradicação das endemias e conseqüentemente com o processo de identificação dos fogos e das famílias para os mais variados fins; falhou o diálogo na recusa da moeda²⁰; falhou o diálogo com a demarcação de propriedade rústica que se prosseguiu com o novo Estado-Nação cabo-verdiano; falhou, também recentemente, com a mudança do PAIGC para PAICV a partir de 1980 e com a mudança da Bandeira e do Hino nacionais com a abertura política em 1990. Nestes termos, mais uma vez, a célebre frase, antes registada, reforça a convicção ilibando o grupo que num eventual julgamento do caso rabelado “o veredicto do juiz só poderia ser no sentido de os indemnizar, e de modo nenhum para os condenar” (VEIGA, 1989). Perspectivada desta forma a questão, urge então desmistificar preconcei-

¹⁹Mediante os apoios concedidos, a Câmara, para os seus registos, costuma-se recorrer a terceiros, na rua, solicitando-lhes que testemunhem com o seu nome de que viram um(a) rabelado(a) a receber da Câmara Municipal um determinado apoio.

²⁰A tão propalada ideia de que os rabelados recusam a moeda deve-se ao facto de que alguns elementos do grupo entenderam que a nova moeda introduzida na altura com a efigie de Serpa Pinto, significava Serpe-ente (Serpente), defendendo que a moeda com serpente era coisa do demónio.

tos e estereótipos que ladeiam os membros destes grupos, dentre os quais destacam-se aqui: a ideia segundo a qual os rabelados não vão a trabalhos de Estado, não tomam trocos, não vão à escola, não frequentam os hospitais, não andam de carro, etc. Uma vez descortinada e concatenada a questão da falta de diálogo/identificação/exclusão, tais estereótipos esvaziam-se do seu conteúdo, na medida em que o grupo não recusa *tout court*, ou aliás nunca recusa a coisa em si, só não a solicita porque sabe que para o efeito, quer a montante e quer a jusante, terá que se identificar, dando nome e/ou outras sinaléticas.

Um outro reparo também digno de realce, a este nível, é o de que os Estados-Nação enquanto entidades adonantes (que primam pela unidade) criam instituições e burocracias que, por vezes, dificultam o relacionamento com as “minorias” ou diversidades sócio-culturais existentes nos seus territórios. Nestes termos, se a Câmara de S. Miguel conseguiu encontrar estratégias de relacionamento pouco invasivas, também no seio do grupo podemos encontrar formas várias de contornar a situação que vão desde o recurso ao trabalho privado e não estatal, até ao recorrer-se a cartão de uso colectivo. Com efeito, existe num dos grupos contactados um membro, cuja identidade aqui se preserva, portador de um cartão de saúde, passado por um profissional da área, devidamente carimbado e assinado, com o qual todos os rabelados se identificam e se apresentam para a marcação de consultas e outros benefícios afins em todos os concelhos da ilha. Isto graças à existência de dados genéricos contidos no cartão, que possibilitam uma identificação colectiva permitindo um usufruto também colectivo, sem que o pessoal dos serviços de controlo de saúde desvende. Longe de qualquer juízo de valor sobre o referido processo e as estratégias dos agentes envolvidos, o que aqui nos interessa é trazer para o debate a

questão de produção institucional de exclusão social, ou seja, questionar até que ponto mecanismos politicamente instituídos produzem de forma não intencionada a exclusão social.

Neste caso, é preciso equacionar a *identificação* e *exclusão*, numa perspectiva institucional e pôr em reparo que muitas vezes aquilo que *a priori* é concebido como sendo necessário e conveniente, à luz dos decisores e da maioria, pode em outros termos afigurar-se como lesivo a interesses minoritários e como tal um atentado à sua sobrevivência e reprodução. Não que as “minorias” e as diversidades sejam sempre discriminadas pela positiva, mas que, em determinados momentos e matérias, sejam merecedoras de “olhares individualizantes” que facilitem a sua integração e que criem canais de participações alternativas, de modo a fazer da sociedade uma polifonia onde vozes discordantes possam também ecoar.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: Unesp, 1995.

ALVES, João Lopes. *Ética e contrato social*. Lisboa: Ed. Colibri, 2005.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. Londres e Nova Iorque: Verso, 1991.

_____. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Ed. 70, 2005.

ANDRÉ, João Maria. "Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural". *Revista de História das Ideias, Tolerâncias, Intolerâncias*, vol. 25, 2004, pp. 18-28.

ANJOS, José Carlos Gomes dos & BAPTISTA DA SILVA, Sergio (orgs.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes". *BIB - Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais* 27, 1989, pp. 3-50.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Lisboa: Ed. Fim de Século, 2003.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.)

- “Introdução”. In: _____ *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Editora Unicamp, 2003. pp 11-55.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: histórias da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FOUCAULT, Michel. “Il faut defendre la société”. In: _____ *Cours au Collège de France*. 1976. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 1997.
- FURTADO, Cláudio. *As transformações das estruturas agrárias numa sociedade em mudança – Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-Verdiano de Livro, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.
- GIL, José. “Sem Título”. In: _____ *Escritos sobre arte e artistas*. Ed. Relógio d’Água, 2005.
- GOLDMAN, M. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2006.
- JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, the cultural logic of Late Capitalism*. Duke: Duke University Press, 1991.
- HUYSEN, A. *After the great divide*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.
- LAURENT, P. Joseph. *Une association de développement en pays mossi: Le don comme ruse*. Paris: Ed. Karthala, 1998.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB, 2002.
- MANCELOS, João. “Modernismo e antropologia: para um casamento intercurricular”. *Fringes at the Centre: Actas do XVIII Encontro da Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos*. Coord. Ana Cláudia Cosa et al. Vol. 1 de 2. Guarda: 1998. APEAA. 299 -306.
- MAUSS, M. “Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”. In: _____ *Sociologia e*

- Antropologia*. Vol 2. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M. *Palestras*. Lisboa: Ed. 70, 2003.
- MONTEIRO, Júlio. *Os rebelados da ilha de Santiago de Cabo Verde*. Centro de Estudos de Cabo Verde, 1974.
- PAUL, Connerton. *How societies remember*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1989.
- PENOUIL, Marc & LACHAUD, Jean-Pierre eds. *Le développement spontané: les activités informelles en Afrique*. Paris: Pedone, 1986.
- POUTIGNAT, Philippe; Jocelyne STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo:UNESP, 1998.
- RICOEUR, Paul. "Entre mémoire et Histoire". *Projete*, nº 248, 1996/97.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. "The law of the oppressed: the constructions and reproduction of legality in Pasargada law". *Law and Society Review*, 12, 1977.
- _____ "O Discurso e o Poder". *Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Coimbra: Revista Forence, 1980, pp. 1-40.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.
- SIMMEL, G. «Pont et Porte» In: *Tragédie de la Culture et autres essais*. Paris: Rivages, 1988.
- SNYDER, F. Law and development in the light os Dependency Theory. *Law and Society Review*, 14 (3), 1980.
- VEIGA, Manuel. *A Sementeira*. Praia: Ed. ALAC, 1994.

ABSTRACTS

Cultural heritage construction of Cidade Velha: political, touristic and identity uses

Considering that the cultural heritage of Cidade Velha - the first capital city of Cape Verde - was built by various social actors, this article analyzes the different uses (political, touristic and identity) surrounding this historical site, in order to promote its international recognition as a World Cultural Heritage site. These practices give new values, importance, and meanings to the monuments of Cidade Velha, thus contributing to the construction of its discursive cultural heritage, which involves a large spectrum of purposes and objectives, revealing the local conflicts and political disputes that mark cultural heritage issues in a postcolonial nation.

Keywords: *Cultural heritage, tourism, identity.*

Craveiro Lopes in the City of Praia: district of musicians or musicians of the district? – the difference that the district makes, or the difference that music makes?

Bairro (District) Craveiro Lopes, in the City of Praia, is the ethnographic setting of this research. Its importance as a social and physical space relies on the fact that it is the first social modern district built during the colonial period (1950s), where there is/was a considerable number of residents who dedicate(d) their lives to music. Thus, taking the sociocultural and political (re)configurations of Cape Verde in the postcolonial period, and according to the perspectives of the social agents living in this district, my aim is to discuss this “universe” of musicians, emphasizing its capacity, its *field of possibilities*, and the construction of an artistic-intellectual identity for social affirmation of this space.

Keywords: *Postcolonial state, music, musicians, identity.*

Mandjakus in Praia: completing an ethnography of trajectories of west african immigrants

In Cape Verde, migration has become an ambivalent phenomenon. Usually defined as a country of emigrants, it has been lately dealing with intense migratory flows involving a significant contingent of immigrants originating from West Africa. In this article, I discuss the conditions that propitiate the emergence of a kind of cosmopolitanism under fragile social circumstances. For that matter, I focus on the study of life trajectories, mainly, of Africans who come to Cape Verde as traders of small goods. Along with some excerpts from my field interviews and observations, I present the migratory experiences of five immigrants – four men and one woman – from Mali, Guinea-Bissau, Senegal and Nigeria. Based, namely, on biographical analyses, I reflect upon the conditions that made their migration possible.

Keywords: *Immigrants, mandjakus, trajectories.*

***Fornadja*, field and home - agrarian spaces in transformation: the case of Ribeira Principal**

The meaningful insertion of women in the public sphere, the productive sphere of the *fornadja* [furnace], as well as the masculine emigration movements have enabled the Ribeira de Principal community to transform itself. This especially regards all the changes in the work, family and social relationship domains in which women are no longer simply men's helpers; rather they are playing an important role both as *grogue* liquor producers and traders. By articulating private and public experiences, they are challenging all the local gender stereotypes and breaking the traditional rules that used to place them exclusively in the private sphere.

Keywords: *Fornadja, gender, public sphere, emigration.*

Spoken and sung ritual wailing: social representations of death in the rural area of Achada Falcão

This is an ethnographic study on the crying or wailing variants that accompany death rituals in the rural area of Achada Falcão, Santiago Island, Cape Verde. It focuses on the performative aspects of *txoru falado* and *txoru cantado* - spoken and sung ritual wailing - by women in the narrative contexts of the social life of those deceased who are the attention of ritual acts during and after funerals. Through the ethnographic description of personal emotionality displayed on ritual wailing, the article shows the micro-dramas that punctuate the everyday life in this social space. Since crying and wailing in the public space depend on a series of precepts and injunctions between men and women, the study inquires as to the cultural reasons for genre division in wailing variants. As for the study itself, it was based on fieldwork inspired on Clifford Geertz's proposition of "thick" ethnography as well as in the main anthropological literature on ritual.

Keywords: *Social representations, death rituals, ritual wailing.*

The Rabelados of Bacio and Espinho Branco: bridges and doors in a process of identity (re)formulation

This article is based on an ethnography of the past and present living process of *Rabelados* ["Rebels"] of Santiago Island in Cape Verde. During the past seven decades, this group has created social networks, ways of explaining and interacting in the world, through, among other things, a local judicial system, characteristics that distinguish them from all Cape Verdeans. Thus, around this group a peculiar singularity has emerged, sometimes exalted and at other times excluded, according to the strategies and the

political and historical situations. This analysis presents the re-elaboration of their identity within new perspectives about the group, above all, on what regards their relationships with politics and power.

Keywords: Rabelados, *social networks*, *social identity*.

RESUMÉS

Construction patrimoniale de Cidade Velha: usages politiques, touristiques et identitaires

Pour comprendre que le patrimoine culturel de Cidade Velha est construit par divers acteurs sociaux, cet article analyse les différents usages (politiques, touristiques et identitaires) de Cidade Velha, en vue de sa patrimonialisation. Ces usages attribuent des nouvelles valeurs, sens et significations aux monuments de Cidade Velha, contribuant, ainsi, à la construction patrimoniale, qui comporte divers desseins, finalités qui leur sont sous-jacents, révélant les conflits et les disputes qui marquent le champ patrimonial.

Mots clés: *Patrimoine culturel, tourisme, identité.*

Craveiro Lopes dans la Ville de Praia: quartier de musiciens et musiciens du quartier – la différence que fait le quartier, ou la différence que fait la musique ?

Le cadre de cette recherche ethnographique est le Bairro Craveiro Lopes, un quartier de la Ville de Praia, que l'on considère comme une espace social et physique. C'est le premier quartier social construit pendant la période coloniale, où s'affirme (s'affirmait) l'existence d'un nombre considérable d'habitants qui se consacrent (se consacraient) à la pratique musicale. En effet, à partir des (re)configurations socioculturelles et politiques du Cap Vert, après le colonialisme, et à travers les discours des *agents* de ce quartier, il s'agit de préciser cet « univers » de musiciens, en mettant l'accent sur sa marge de manœuvre, sur son *champ de possibilités*, et sur la construction d'une identité artistico-intellectuelle pour l'affirmation sociale de cet espace.

Mots clés: *Etat post-colonial, musique, musiciens, identité.*

Mandjakus a Praia: ethnographie de trajectoires d'immigrants de la cote occidentale de l'Afrique

Actuellement, le phénomène des migrations est une question ambivalente au Cap Vert. Habituellement considéré comme un pays d'émigrants, il est à présent confronté à des vagues migratoires intenses, originaires de l'Afrique continentale. Cet article discute les conditions d'un cosmopolitisme à travers la reconstitution de trajectoires, surtout celles des africains venus au Cap Vert en tant que commerçants. Le travail présente les expériences migratoires de cinq immigrants – quatre hommes et une femme – provenant du Mali, de la Guinée Bissau, du Sénégal et du Nigeria, mais aussi des entrevues avec des immigrants venus d'autres pays africains. A partir des analyses biographiques, des réflexions sont menées sur les conditions qui rendent la migration possible.

Mots clés: *immigration au Cap Vert, mandjakus, trajectoires sociales.*

La fournaise [fornadja,] le champ et le foyer - des espaces en transformation: le cas de Ribeira de Principal

L'insertion des femmes dans l'espace public de production de la *fornadja* et l'émigration masculine ont favorisé des transformations significatives dans la communauté de Ribeira de Principal, surtout dans le domaine du travail, de la famille et des relations sociales. Dans cette espace les femmes n'ont plus le rôle d'«assistantes» de l'homme mais se placent comme productrices de «grogue» et sujet dans les relations commerciales qui s'établissent dans l'espace public. De cette façon, les femmes, en liant les expériences de la vie privée à celles de l'espace public, mettent en question la hiérarchie liée au genre, en brisant les archétypes des femmes dans les espaces privés.

Mots clés: *fornadja, genres, espace public, émigration.*

Txoru parle et txoru chante: représentations sociales de la mort dans la zone rurale de Achada Falcão

Le travail se présente comme une recherche ethnographique sur les variations des pleurs qui accompagnent le rituel de la mort en Santa Catarina, surtout dans la zone rurale de Achada Falcão. On cherchera de façon spécifique à ethnographier les formes performatives de pleurs parlés et de pleurs chantés par les femmes dans le contexte des narratives de la vie sociale locale pendant les rituels liés à la mort. On cherche ainsi capter, à travers l'émotion, les micro-drames qui ponctuent les relations de genre dans le quotidien local, dans la mesure où pleurer dans l'espace public dépend d'une série de préceptes et interdictions parmi les hommes et les femmes. Dans cette étude, on recourt au travail de terrain inspiré par la proposition ethnographique de Clifford Geertz et au concept anthropologique du rituel considéré comme un événement particulier, en procédant à des croisements entre les enregistrements des observations, du quotidien des paroles et des enquêtes sur le terrain.

Mots clés : représentations sociales, rituels de la mort, pleurs rituels.

Rabelados dans le Bacio et dans le Espinho Branco: ponts et portes pour la (re)formulation identitaire du groupe

Cet article propose d'analyser la trajectoire des *Rabelados* d'île de Santiago au Cap Vert. Durant sept décennies ce groupe a élaboré des réseaux de sociabilité, des formes d'explication et d'interaction avec le monde, a créé une sorte de «juridicité» locale, caractéristiques qui ont permis leur distinction par rapport aux groupes sociaux cap-verdiens et leur affirmation en tant que groupe avec des singularités

propres, parfois «exotisé», exclu selon des stratégies et des conjonctures politiques et historiques. Cette analyse, au delà de l'aspect identitaire, apporte de nouveaux regards sur les «Rabelados», surtout en ce qui concerne leurs rapports à la politique et au pouvoir.

Mot clés: *Rabelados; réseaux de sociabilité; identité sociale.*

ORGANIZADORES E AUTORAS

Organizadores

MARIA ELIZABETH LUCAS

Professora orientadora dos programas de Pós-Graduação em Música e Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora-bolsista do CNPq. Doutora em Etnomusicologia pela University of Texas - Austin. Desde 2005 participa de missões de intercâmbio acadêmico em Cabo Verde. Coordenou o projecto CAPES/CABOV 325/2007 de Cooperação Internacional para as atividades docentes da UFRGS junto ao Mestrado em Ciências Sociais da Uni-CV (2007-2009). Coordena o Grupo de Pesquisa em Estudos Musicais/UFRGS orientando projetos nas interfaces da Etnomusicologia/Antropologia da Música e Performance.

SERGIO BAPTISTA DA SILVA

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Doutor em Ciências – Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Actua como professor no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, coordenando o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT - e editando o periódico electrónico Espaço Ameríndio (www.espaçoamerindio.ufrgs.br).

Autoras

FLÁVIA LENIRA GOMES MARQUES DOS SANTOS

Licenciada em Sociologia pela Universidade de Évora (2002), pós-graduação em Políticas e Práticas do Turismo pela Universidade de Évora (2003) e mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (2009). Redactora da Assembleia Nacional de Cabo Verde.

CARMEM LILIANA TEIXEIRA BARROS FURTADO

Licenciada em Sociologia pela Universidade do Porto (2005); mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (2009). Exerce funções de assessora no Gabinete do Ministro-Adjunto e da Juventude e Desportos de Cabo Verde.

EUFÉMIA VICENTE ROCHA

Licenciada em História – ramo científico – pela Universidade do Minho (2005); mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (2009). Docente na Universidade de Cabo Verde.

CARLA CARVALHO

Licenciada em Sociologia – vertente Animação e Intervenção Social pela Universidade Jean Piaget de Cabo Verde (2005); mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (2009). Docente na Universidade de Cabo Verde, onde é também vogal do Conselho Directivo da Escola de Negócios e Governação.

MARIA MADALENA DA VEIGA CORREIA

Licenciada em Sociologia – vertente Animação e Intervenção Social – pela Universidade Jean Piaget de Cabo Verde, 2006; mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (2009). Técnica superior do Instituto Cabo-Verdiano da Criança e do Adolescente (ICCA), exercendo a função de coordenadora do Centro Juvenil de Assomada.

MARIA DE LOURDES SILVA GONÇALVES

Licenciada em Antropologia pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Coimbra; mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. Coordenadora do Centro Cultural Norberto Tavares, em Assomada.

Apoio



Neste volume inaugural da colecção Estudos Sociais Cabo-Verdianos registam-se alguns contributos de pesquisa sobre temas e problemas de interesse para os desafios enfrentados pela sociedade cabo-verdiana na actualidade.

São ensaios que revelam o labor docente-discente no âmbito da primeira turma de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde realizado em parceria com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e com o apoio da CAPES/Brasil no biénio 2007-2009.

ISBN 978-989-96130-2-7



9 789899 613027

ISBN 978-85-386-0075-6



9 788538 600756

