

Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde

Organizadoras:
Eufémia Vicente Rocha & Miriam Steffen Vieira

Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos – Vol. 7

Edições
uniç

**UFRGS**
EDITORA

**Gênero em contextos
cabo-verdianos:
trânsitos de pesquisa
Brasil-Cabo Verde**



Reitora
Judite Medina do Nascimento

Vice-reitor para Ensino, Formação e
Inovação Pedagógica
João Cardoso

Pró-reitor para Investigação e
Inovação Tecnológica
Aristides Silva

Pró-reitor para Ação Social,
Assuntos Estudantis e Cultura
Universitária
Mário Lima

Pró-reitora para a Extensão
Universitária
Maria de Lourdes Gonçalves

Administrador-Geral
Salvador Moniz



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor
Carlos André Bulhões

Vice-Reitora e Pró-Reitora
de Coordenação Acadêmica
Patrícia Helena Lucas Pranke

EDITORA DA UFRGS

Diretora
Luciane Delani

Conselho Editorial
Carlos Eduardo Espíndola Baraldi
Janete Palma Fett
João Carlos Batista Santana
Jurandir Malerba
Luís Frederico Pinheiro Dick
Maria Flávia Marques Ribeiro
Otávio Bianchi
Patrícia Chittoni Ramos Reuillard
Virgínia Pradelina da Silveira Fonseca
Luciane Delani, presidente

Edições Uni-CV

Campus Universitário Palmarejo Grande, Zona K
Caixa Postal 379-C Praia, Santiago – Cabo Verde
Tel. (+238) 334 0234; Fax: (+238) 261 2660
edicoes@adm.unicv.edu.cv – www.unicv.edu.cv

Editora da UFRGS

Rua Ramiro Barcelos, 2500
90035-003 Porto Alegre, RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3308-5645
editora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br

Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde

Organizadoras

Eufémia Vicente Rocha
Miriam Steffen Vieira

Série

Estudos Sociais Cabo-Verdianos – Vol. 7

Edições
uni


UFRGS
EDITORA

Série Estudos Sociais Cabo Verdianos (UFRGS/Uni-CV)

Objetivo: A Série é uma parceria entre a UFRGS e a Universidade de Cabo Verde e visa contribuir com os estudos cabo-verdianos nas ciências sociais. A Série reúne, basicamente, resultados de pesquisas pós-graduadas e de pesquisas colaborativas decorrentes de mobilidade internacional Brasil/Cabo Verde.

Coordenação:

José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)
Crisanto Barros (Uni-CV)
Miriam Steffen Vieira (Unisinós)
Sérgio Baptista da Silva(UFRGS)

Conselho Científico:

Crisanto Barros (Uni-CV)
Eufémia Vicente Rocha (Uni-CV)
Jacqueline Britto Pólvora (Unilab)
José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)
Miriam Steffen Vieira (Unisinós)

FICHA TÉCNICA

Título	Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde
Série	Estudos Sociais Cabo-Verdianos – Vol. 7
Organizadores	Eufémia Vicente Rocha e Miriam Steffen Vieira
Concepção Gráfica	GCI – Gabinete de Comunicação e Imagem da Uni-CV
Suporte	Eletrônico
Formato	PDF
Coordenação Editorial	SDE – Maria Salomé Miranda
Edições Uni-CV	<i>Campus</i> Universitário Palmarejo Grande, Zona K, C. P. 379 Praia, Santiago, Cabo Verde Tel: (+238) 334 0234 – Fax: (+238) 261 2660 E-mail: edicoes@adm.unicv.edu.cv – www.unicv.edu.cv
Copyright	© Universidade de Cabo Verde, organizadores e autores dos artigos

Praia, dezembro de 2021.

FICHA CATALOGRÁFICA



G326 Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde [recurso eletrônico] / organizadores Eufémia Vicente Rocha & Miriam Steffen Vieira. – Praia, Santiago, Cabo Verde: Edições Uni-CV ; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2021.
186 p. : pdf

(Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos ; v.7)

1. Ciências Sociais. 2. Pesquisa – Gênero – Cabo Verde. 3. Política Cabo-verdiana. 4. Mulheres. 5. Epistemologias do Sul. I. Rocha, Eufémia Vicente. II. Vieira, Miriam Steffen. III. Série.

CDU 305

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

ISBN 978-65- 5725-065-5
ISBN 978-989-8707-87-1

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
Djunta mon: trânsitos de pesquisa em gênero no contexto de Cabo Verde	
<i>Eufémia Vicente Rocha & Miriam Steffen Vieira</i>	11
Entre rumores e fatos: um campo (invisível) de disputa de gênero na política cabo-verdiana	
<i>Riga Anilsa Borges da Silva & Miriam Steffen Vieira</i>	17
A presença das mulheres no campo do poder e a redefinição do espaço político cabo-verdiano: análise da representação de gênero no Governo	
<i>Maria Filomena Moreira Semedo</i>	45
O feijão além do alimento, na ilha de Santiago: do “espaço social alimentar” à autonomia das mulheres	
<i>Evandra Cristina Gonçalves Moreira</i>	73
“Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu”: itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte	
<i>Vinícius Venancio</i>	97
“Lasu Branku”: sobre as condições de possibilidades de uma masculinidade feminista em Cabo Verde	
<i>José Carlos Gomes dos Anjos & Talina Ben'Holiel Pereira Silva</i> ...	141
RESUMOS	167
ABSTRACTS	173
AUTORES/ORGANIZADORES	179

APRESENTAÇÃO

**DJUNTA MON: TRÂNSITOS DE
PESQUISA EM GÊNERO NO
CONTEXTO DE CABO VERDE**

Eufémia Vicente Rocha
Miriam Steffen Vieira



trabalho que ora se apresenta aos leitores resulta de um projeto de pesquisa apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (Fapergs) com o propósito de apoiar a internacionalização de programas de pós-graduação reconhecidos pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) no Rio grande do Sul com instituições conceituadas no exterior. Neste contexto, exploramos a possibilidade de dar continuidade a uma relação que já vem desde há vários anos e que tem juntado não só estes dois países do Sul, Cabo Verde e Brasil, como também as suas tradições acadêmico-científicas e os seus pesquisadores.

Diferentes cenários de pesquisa surgem atravessados pelos trânsitos acima mencionados e decorrentes relações de pesquisa, trazendo para o debate outros espaços e temas que lançam questionamentos emanados do seio da sociedade cabo-verdiana e que nos permitem, por um lado, dialogar com agentes cujos trajetos são moldados por marcadores sociais, especialmente, o gênero e, por outro, pensar suas narrativas de maneira crítica. É isto que os leitores podem experimentar a partir dos artigos desta coletânea.

Em *Entre rumores e fatos: um campo (invisível) na disputa de gênero na política cabo-verdiana*, **Riga Silva** e **Miriam Vieira** analisam os rumores no seio da política em Cabo Verde e como é que, cotidianamente, essas narrativas reagem à presença cada vez crescente das mulheres neste espaço

ocupando cargos e/ou funções de destaque antes liderados, principalmente, por homens. As autoras não só tomam o rumor como objeto de análise, mas também, a partir dele, apresentam uma construção da diferença entre os homens e as mulheres moldada pela veiculação de informações nas quais as mulheres surgem sempre feridas, tanto no seu gênero, como na sua sexualidade.

De outro modo, as mulheres são estudadas na sua participação política. O texto de **Maria Filomena Semedo**, *A presença das mulheres no campo do poder e a redefinição do espaço político cabo-verdiano: análise da representação de gênero no Governo*, apraz-nos pela importância de se pensar não só a presença feminina na política neste arquipélago, mas também por abrir espaço para o entendimento daquilo que pode ser uma democracia vivenciada de modo mais igualitário por conta da inclusão das mulheres. A autora põe em discussão o reconhecimento de que estas sujeitas, principalmente a partir da década de 1990, passam a ocupar cargos de decisão aos níveis legislativo e executivo constituindo uma nova categoria, a elite feminina, que modifica a própria estrutura do poder político de Cabo Verde, não obstante lidar-se ainda com uma representação assimétrica no que respeita a distribuição de poder a partir da variável sexo.

Os dois textos supracitados surgem num momento oportuno em que se apresentam mais elementos de reflexão e compreensão das trajetórias das mulheres cabo-verdianas e suas conquistas que, certamente, vêm juntar-se e/ou complementar outro instrumento recentemente aprovado por Cabo Verde, a Lei da Paridade.¹ Todavia, não só a jornada dessas mulheres no espaço político, unanimemente vista

1 Lei nº 68/IX/2019, B.O. nº 118, I Série, de 28 de novembro de 2019.

como necessária e urgente por esta sociedade e suas diversas instituições e figuras, é escopo dos trabalhos que fazem parte desta coletânea. Mulheres de segmentos sociais mais populares e de áreas rurais são foco das análises de Evandra Moreira e de Vinícius Venancio.

No texto da autoria de **Evandra Moreira**, *O Feijão além do alimento na ilha de Santiago: do “espaço social alimentar” à autonomia das mulheres*, sobressai o significativo papel das mulheres no desenvolvimento rural em Cabo Verde a partir do seu trabalho na agricultura de sequeiro, especialmente a sua dedicação à produção do feijão-pedra,² e, por conseguinte, os impactos que se mostram na alimentação. A socióloga põe em evidência o quanto numa sociedade moldada por relações de gênero profundamente desiguais, as mulheres se destacam pela sua autonomia nas tomadas de decisão que defendem as suas famílias da insegurança alimentar por meio do seu investimento na definição da colheita, conservação e consumo dessa leguminosa. Bem assim, podemos frisar que tudo isso é um processo em que estas operam como guardiãs de saberes tradicionais que foram sendo passados de geração em geração.

Já no escrito intitulado “*Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu*”: *Itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte*, o antropólogo **Vinícius Venancio** debruça-se sobre relações de gênero e trabalho permeadas por dinâmicas familiares cuja sustentabilidade a vários níveis (econômico-financeira, afetiva, etc.) é assegurada pelas mulheres. Apesar dos homens estarem presentes em suas vidas, elas é que encarnam o papel de chefes de família. Desde dois contextos de produção de olarias do interior da ilha de Santiago, Fonte Lima³ e

2 Nome científico *Lablab purpureus*.

3 Concelho de Santa Catarina; a sua sede é a cidade de Assomada e localiza-se na parte central da ilha de Santiago, a menos de 40 km da cidade da Praia, capital do país.

Trás-os-Montes,⁴ o autor procura analisar a forma como essas mulheres recuperam ou retomam a produção e venda da cerâmica, permanecendo elas práticas tradicionalmente femininas, e utilizam-nas como recursos de manutenção das suas famílias. A cerâmica, assim como se menciona antes para o caso do feijão-pedra, conta com mecanismos de salvaguarda e passagem de saberes por parte das mulheres e para as mulheres tanto de outrora como de hoje e num sistema de *djunta mon*,⁵ sempre numa jornada muito grande de trabalho.

Por último, mas não menos importante, o artigo “*Lasu Branku*”: *sobre as condições de possibilidades de uma masculinidade feminista em Cabo Verde*, da autoria de **José Carlos dos Anjos** e **Talina Pereira**. O texto resulta de uma pesquisa etnográfica junto da rede de homens *Lasu Branku* e apresenta instigantes reflexões sobre masculinidades no contexto de políticas públicas voltadas à equidade de gênero em Cabo Verde.

Assim, este sétimo volume da Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos vem se somar aos anteriores, visando contribuir com este campo dos estudos feministas e de gênero em Cabo Verde, a partir de pesquisas pós-graduados desenvolvidas na Universidade de Cabo Verde e em Instituições de Ensino Superior no Brasil, no âmbito do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG) ou de bolsas de pesquisa concedidas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) ou pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

4 Concelho do Tarrafal; este fica situado no extremo norte da ilha de Santiago e, aproximadamente, a 70 km da cidade da Praia.

5 De um simples “juntar as mãos”, no quotidiano de Cabo Verde essa prática remete para o facto das pessoas se ajudarem reciprocamente. Carrega no seu âmago o sentido de cooperar ou ser solidário.

**ENTRE RUMORES E FATOS: UM CAMPO
(INVISÍVEL) DE DISPUTA DE GÊNERO
NA POLÍTICA CABO-VERDIANA**

Riga Anilsa Borges da Silva
Miriam Steffen Vieira

A ocupação de altos cargos do Estado por mulheres é tema presente nos discursos sociais em Cabo Verde. A partir da abertura democrática, nos anos 1990, a presença feminina passou a ser mais perceptível, principalmente em funções deliberativas do governo, inclusive na administração pública, em que a maioria dos funcionários são do sexo masculino (Furtado, 2007). Desde então, gradativamente vem se moldando uma nova configuração de gênero na ocupação de postos, sobretudo as de chefias políticas.

Com efeito, nas duas penúltimas legislaturas – 8ª legislatura (2011-2015) e a 9ª (2016-2019) – foram momentos em que o acesso das mulheres a altos cargos políticos ganhou maior destaque. Em 2011, 40 % das pastas parlamentares ficaram a cargo de mulheres, chegando a 55 %, em 2015 (Cabo Verde, 2016, p. 296). Essa notoriedade advém não apenas por se tratar de uma crescente ocupação de funções de liderança política, mas, sobretudo, por integrarem o que costuma ser denominado de *hard politics*, tradicionalmente ocupados por homens. Conforme Crispina Gomes,

as mulheres que vêm integrando o elenco governamental em Cabo Verde não se ocupam apenas dos chamados cargos tradicionais. Merecem destaque algumas ministras que são ou foram responsáveis pelas pastas dos Negócios Estrangeiros, da Justiça, da Defesa,

da Agricultura, do Meio Ambiente, Pescas e Administração Pública (Gomes, 2011, p. 151).¹

O percentual de altos cargos do Estado ocupados por mulheres diminuiu em 2016, entretanto, ganha destaque o fato histórico de que pela primeira vez a chefia do executivo teve concorrência feminina. Esse episódio irrompe a configuração do perfil de disputa legislativa traçada, até então, apenas entre homens e, ao mesmo tempo, traz à tona um conjunto de discursos e narrativas que justapõe a dinâmica de gênero no acesso a cargos políticos. Neste contexto de uma constante visibilidade política das mulheres, este artigo tem por objetivo analisar a presença dos rumores que desqualificam esta participação política.

O termo rumor se equipara à palavra boato, que significa notícia cuja fonte não é conhecida, geralmente sem fundamento, sendo publicamente divulgada. Neste texto, estamos utilizando a noção de rumor como expressão de narrativas produzidas “fora do palco [político], além da observação direta dos detentores do poder” (Scott, 1990, p. 5). Quer dizer, uma “transcrição oculta, [pois] trata de discursos, gestos e práticas que confirmam, contradizem ou desviam o que aparece na transcrição pública” (Scott, 1990, p. 5, grifo nosso).² A partir das potencialidades analíticas da noção de rumor, indagamos sobre o lugar dos rumores no jogo político local, isto é, que lugar ocupa o rumor no jogo político cabo-verdiano e como atua nesse contexto?

1 Por este motivo, inclusive, o pequeno arquipélago chegou a ser classificado como o segundo país mais democrático do mundo, conforme relatório da Inter-Parliamentary Union sobre Women in Politics, de 2015 (IPU, 2015), Disponível em: <http://www.ipu.org/press-e/pressrelease201503101.htm>. Acesso em: 2 maio 2017.

2 No original: I shall use the term hidden transcript to characterize discourse that takes place “offstage,” beyond direct observation by powerholders. The hidden transcript is thus derivative in the sense that it consists of those offstage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript.

O estudo está amparado numa pesquisa etnográfica realizada na Cidade da Praia – capital de Cabo Verde, no período de dois anos, entre 2017 e 2018. Este procedimento contou com o recurso da observação participante, anotações de diário de campo, conversas informais e entrevistas.³ Estas últimas foram realizadas com mulheres que ocupam ou ocuparam altos cargos na estrutura do Estado e aceitaram contribuir com a pesquisa.⁴ Em adição às entrevistas, foram realizadas entrevistas e conversas informais com pessoas que possuem relação de proximidade com políticos, alguns deles antigos e/ou vigentes ocupantes de altos cargos nos Governos. Por questões éticas da pesquisa e visando o anonimato a ser garantido, as entrevistadas e os interlocutores deste trabalho não foram identificados. As menções são apresentadas de modo codificado.⁵

Inicialmente, procuramos contextualizar os aspectos teóricos/metodológicos de rumores enquanto um dispositivo de análise dos fenômenos políticos. Posteriormente, abordamos a sua dinâmica – nomeadamente, a sua produção, circulação e implicações políticas – desde uma perspectiva política de gênero. E, por fim, apresentamos o rumor como campo de disputa entre homens e mulheres, procurando captar as falas dessas últimas e garantir o espaço de enunciação do seu discurso e do seu lugar enquanto sujeitos políticos.

3 As entrevistas foram realizadas no período laboral e em gabinetes de trabalho; outras em cafés ou residências. A pesquisa de terreno foi realizada pela primeira autora (Silva, 2019).

4 Especificamente, isso diz respeito ao Pessoal do Quadro Especial do Governo e ao Pessoal Dirigente da Administração Pública do Estado. As funções elencadas designam as categorias de Ministras, Diretoras de Gabinete, Diretoras Gerais, Diretoras de Serviços, Presidentes de Instituições Públicas. Ainda dentro desse campo se agrega a categoria denominada de “colaboradores dos altos cargos políticos” as quais correspondem Assessoras e Secretárias, conforme a classificação do Plano de Cargos, Carreiras e Salários (PCCS).

5 Quando se trata do sujeito principal (mulheres) apresentamos da seguinte maneira: Entrevistada/M1, Entrevistada/M2, e assim sucessivamente. Os interlocutores foram identificados como “Interlocutor” seguido das letras A-B-C-D-E-F. Em ambos os casos, seguidos do local e do ano da entrevista ou conversa informal registrada no Diário de Campo.

Rumor como dispositivo de análise dos fenômenos políticos

Apesar da visão negativa que acompanha os estudos clássicos sobre o rumor (Allport; Postman, 1947; Knapp, 1944), análises recentes evidenciam a rentabilidade analítica para uma compreensão dos diversos aspectos da vida social, constituindo-se como uma categoria importante na análise dos fenômenos políticos (Scott, 1990).

Enquanto processo comunicativo, o rumor atende a uma pluralidade de interesses. No campo político, o rumor poderá se constituir em uma arma de arremesso político. Como explica Orlandi (2012), o uso de rumores serve de estratégia que exige a mudança dos discursos, podendo ser usados como recurso, tanto para a dominação como para a resistência, dentro do território da hegemonia dos sentidos. Se trata de duas faces da mesma moeda em disputa de sentido, ou seja, das evidências daquilo que não foi dito/silenciado ou tampouco confirmado pelas vozes “autorizadas e legitimadas” para dizer a “verdade”.

Isso implica em considerar que o rumor configura um contradiscurso – entendido como a negação de um discurso em circulação ou a construção alternativa deste. Por conta disso, para além da compreensão da emergência de um ponto de vista diferente sobre determinado acontecimento, o rumor nos situa no contexto e permite, assim, entender a prevalência de uma ou outra versão, melhor dizendo, a hegemonia dos discursos.

Conforme Spivak (1985), o poder do rumor resulta da sua participação na estrutura de “escritura” ilegítima. Ele nos dá acesso a uma micrologia, ou operação em pequena escala, do mundo filosófico do subalterno na medida em que apon-

ta para uma contradição que nos permite ler “a contrapelo” em contexto subalterno. O subalterno se define pelo vazio da representação e pelo silêncio entre as vozes da história, dos discursos oficiais, das narrativas hegemônicas “autorizadas”. Isto não deve ser entendido como a mudez, tendo em conta que o subalterno é aquele que não dispõe de meios para falar e nem de produzir discursos para que seja ouvido e, portanto, permanece sem representação. Dentro de um conjunto de veículos de comunicação, o rumor faz parte da natureza de interlocução do subalterno.

Entretanto, apesar deste dispositivo de comunicação averiguar-se como uma língua dos mais fracos, argumentamos que no contexto político cabo-verdiano esta situação se inverte. O acesso a este espaço de enunciação é usado por aqueles que têm o “poder para falar por” – com centralidade do gênero masculino – contra aqueles cuja voz não é ouvida e não encontram vias para efetivar a sua fala – o sujeito subalterno feminino.

É nesse sentido que, pela lente da teoria política feminista pós-colonial, buscamos resgatar o espaço de enunciação de discursos interceptados ou testemunhais sobre os quais se constroem os rumores com base nas propostas articuladas a partir das perspectivas dos estudos subalternos (Chakrabarty, 1992; Chatterjee, 1983; Mohanty, 1984; Spivak, 2010). Nesse enquadramento, procuramos dialogar com as visões de mundo dos sujeitos afim de captar os sentidos e os significados que atribuem às práticas de engajamento político das mulheres por meio de rumores.

As políticas de gênero presentes nos rumores

Como ressaltam Alauzis (2002), Poncela (2012) e Kapfeffer (1987), momentos turbulentos e de mudanças são propi-

cios para o surgimento de rumores, permitindo entender que a sua circulação não esteja longe das mudanças políticas que os acompanham.⁶

O investimento na paridade⁷ entre homens e mulheres, no governo da 8ª legislatura, aliada à crescente ascensão de mulheres aos cargos de direção das administrações públicas do governo, alterou a dinâmica tradicional das relações de gênero no cenário político. Esta mudança gerou a interpretação de uma série de elementos associados à crescente ascensão e visibilidade das mulheres nesse espaço, circulando rumores como os apresentados em campo por nossos interlocutores e que se seguem:

[...] dizem que a ministra (X) só assumiu o cargo porque o marido dela teve problemas lá dentro com os “grandes” e já não podia mais lá ficar. Mas, o bolo foi repartido com a sua mulher que acabou por ser premiada com a pasta ministerial (X) que antes tinha sido prometido a ele. Mas, dizem que ela não é muito boa e que mal conhece as coisas. Mas... esse é o país que temos. Então, o fato é que é complicado falar sobre cargos de nomeação. Pois, têm muitas coisas no meio (Interlocutor/A, Praia, 2017).

Tais declarações encontram eco nas palavras de um outro interlocutor, quando assevera que o acesso aos cargos políticos pelas mulheres cumpre requisitos informais.

Toda essa ladainha de mulheres assumindo cargos, mulheres isso, mulheres aquilo não passa de marketing político. “Sabe-se” [gesticula aspas] que muitas mulheres conseguem cargos porque têm

6 Evidentemente que as circunstâncias da emergência e circulação dos rumores possam ser explicadas por múltiplas razões e não é da nossa intenção esgotar essas possibilidades. Contudo, entendemos que a intensificação da sua circulação não esteja longe do contexto justificado.

7 Embora a lei que obriga paridade de gênero tenha sido promulgada na 9ª legislatura – lei n 68/IX/2019 –, a sua causa já vinha sendo incorporada ao longo de um percurso de luta ativa pela promoção efetiva a igualdade entre homens. Esta luta tinha como um dos objetos principais de preocupação a paridade na representação política, sobretudo no que toca aos cargos eletivos e outros cargos de decisão (Projeto de Lei da Paridade: 2019).

apaixonados lá dentro, brigando por elas. Muitas mulheres assumem determinados cargos, não pelo mérito profissional, mas pelo fato de pertencerem a uma “rede” [gesticula aspas], ou por serem filhas de ex-políticos. Como por exemplo, entraram agora duas meninas – filhas de deputados – para cargo de Assessora (Interlocutor/F, Praia 2017).

Estas narrativas sinalizam para elementos informais, cuja implicação está em desqualificar as mulheres que ocupam determinadas funções públicas. Com efeito, veem o capital político e a “rede” como recurso para a chegada das mulheres a altos cargos de governo. Quando perguntamos ao último interlocutor (F) o significado da “rede”, ele se referiu aos relacionamentos entre os políticos e as mulheres para que sejam atribuídos a elas os referidos postos.

Em atenção à última aceção, é pertinente registrar o encontro tido com outros interlocutores em um dos cafês da cidade da Praia. Durante a conversa, ele perguntou se estamos cientes de um “*zum zum*” que havia ocorrido durante o final de semana em relação a uma Assessora do Ministro (X). Continuando, disse:

Escutei por aí que o gajo [referindo-se a um alto político], anda com a fulana desde quando ela estava na Câmara. Dizem que foi ele quem a levou para o Ministério (X). Mas, eu não a conheço pessoalmente. Quero dizer que não sei nada sobre ela. Contudo, eu não duvido! (Interlocutor/E, Praia, 2018).

O rumor se valida não porque a pessoa diz que sabe que é verdade, mas pelo fato da pessoa contar de novo. Nesse tom, ele produz efeito de verdade, sobretudo a partir de palavras não asseveradas, como ressalta Orlandi (2001). Com efeito, a ambiguidade gerada na busca desse esclarecimento acaba por ampliar e propagar o rumor.

Na tentativa de explorar esse universo, perguntamos por que ele não duvida das informações que acabara de relatar. Ele elucidou que:

Se andam a circular rumores sobre... é porque é verdade! Além disso, alguém próximo a mim havia-me mencionado este episódio. Ele sabe de tudo! Conhece todos e todas! Se ele te disser A, é porque é A. Pois, ele anda junto com esses senhores. Ele conhece tudo e sabe como as coisas funcionam. Eu não duvido de nada mesmo! Ele já nos contou muitas coisas que de fato eram verdades (Interlocutor/E, Praia, 2018).

Como discutido por Difonzo (2009), o rumor convence precisamente porque chega até nós por meio de pessoas dignas da nossa confiança e que consideramos bem-informadas. Alguns inclusive alegam fonte autorizada, como é o caso do Interlocutor/E que diligenciou o contato da referida pessoa para averiguar as suas declarações. Como lembra Citelli (2002, p. 14), persuadir não é apenas sinônimo de enganar, mas também o resultado de certa organização do discurso que se constitui verdadeiro para o receptor.

O discurso consiste na medição entre o homem e a realidade social. Os sentidos produzidos por ele não são isolados, se constroem através da história e se fixam na memória da sociedade. Por conta disso, atribui-se ao rumor, enquanto locução discursiva, o poder de dar sentido ao real. A partir desse marco, interessa fazer uma leitura dos rumores em circulação na sociedade cabo-verdiana, priorizando a percepção das mulheres. Isso exige relacionar as dinâmicas dos bastidores da política (invisíveis) às práticas de subordinação feminina.

Retomando a discussão, a regularidade com que os rumores unem a ocupação de funções públicas e políticas a elementos informais, evidenciam, conforme os relatos até aqui apresentados, que eles não englobam a competência técnica. Isto é, em nenhum momento, as falas realçaram a ligação entre a competência técnica da mulher e o seu acesso a cargos de poder e decisão. Percebe-se na construção da ima-

gem política das mulheres a triangulação que se estabelece entre “mulheres – esquema – poder”, como assevera um dos interlocutores:

Então, eu acho que é gente [mulheres] que quer estar juntamente com quem tem o poder. Eu já tive experiência de pessoas [mulheres] que aproximaram... percebe-se claramente que tinham algum interesse, no relacionamento, mais forte. Só depois eu vi que não era bem um relacionamento comigo, que se tratava de um relacionamento com “gente que tem poder” [o esquema]. Porque depois eu vi a aproximação dessa pessoa ao novo Primeiro Ministro e em relação ao Presidente da República, estás a ver? (Interlocutor/G, Praia 2018).

A imagem passada é a de que essas mulheres recorrem aos “esquemas” com o propósito de ocupar o poder. Tal percepção é desmistificada quando surgem rumores cotejados no masculino:

[...] todos estes políticos “grandes” têm as suas espécies de esquemas!

Não é uma prática que começou com a democracia. Existe desde a independência, e também existiu no período colonial. [...] existem várias histórias, mais escabrosas do que possas imaginar, de homens que estavam na Administração [...] é interessante ver aqui no Plateau, quantos deles tinham mulheres em outras zonas... arranjavam trabalho para essas mulheres e os seus filhos [...] O corpo era troca disso, na verdade, para sustentar a casa. Embora sendo uma prática antiga, agora apresenta uma forma mais sofisticada. (Interlocutor/E, Praia, 2018).

A argumentação exposta nos situa num contexto de práticas políticas que historicamente têm subordinado as mulheres. Traz à tona um campo de negociações onde o corpo feminino é disponibilizado para o consumo (Pateman, 1993). Com efeito, a dominação, reproduzida por meio da sexualidade, exprime os estereótipos incutidos na própria construção do

masculino e do feminino (Amâncio, 1998). Portanto, estamos diante de uma estrutura que impõe significativas barreiras às mulheres. Barreiras ancoradas em padrões de conduta patriarcal que subordinam e impõem condicionantes para o contato delas com as instâncias do mais alto poder (Costa, 2011).

Na discussão sobre a circulação de rumores e a construção da imagem das mulheres nos processos de ocupação/ascensão de altos cargos de poder, se destaca a percepção das mulheres. Vejamos, na opinião de uma das entrevistadas, como a ocupação de cargos políticos pelas mulheres se traduz numa imagem construída em oposição a dos homens:

[...] nunca pautam pela competência da mulher! Eu já estive em uma roda de conversa e escutei algo assim: “a fulana é bonitinha e jeitosinha...” só para veres, fazem esses tipos de comentários primeiro e só depois é que avaliam a capacidade técnica da pessoa [mulher]. Mas, quando se refere aos homens isso não acontece! Ao homem dizem que ele desempenha o cargo bem. E se, por ventura, ascende a um alto cargo dizem que é competente e que mereceu. Mas, com mulher não é assim! (Entrevistada M/16, Praia 2018).

Conforme a fala desta entrevistada, as mulheres são destacadas por atributos sexistas e não pela competência, como se verifica no caso dos homens. Uma outra entrevistada realça que:

Não encaram esses cargos como competência quando são as mulheres a desempenhar estas funções, o que não ocorre quando as mesmas funções são desempenhadas pelos homens. No caso das mulheres, acho que há sempre umas “entrelinhas”, umas “coisinhas” e uns “burburinhos”. Eu pessoalmente, pelo menos a mim, eles nunca me fizeram... e eu nunca o senti. Mas por exemplo, na legislação anterior, era piada recorrente e dizia-se [...]. Quando vim para Cabo Verde conhecia bem o diretor de gabinete e o Primeiro Ministro. Mas, no entanto, as pessoas me diziam: “Oh! Fulana,

nem penses em ser uma assessora”. Então, há sempre essa associação de que as assessoras dos Ministros são “amigas” [tom de ironia], há sempre essa ligação (Entrevistada/M/13, Praia 2017).

A entrevistada M/13 aprofunda este argumento:

O que eu consigo perceber é que há sempre [silêncio], não diria desconfiança, mas, eu acho que as mulheres não são aceitas da mesma forma que os homens. Acho que elas têm de provar muito mais. Existem sempre dúvidas sobre a forma como lá chegaram. Se bem que, as dúvidas também podem ser levantadas quanto aos homens. Mas, as dúvidas relacionadas aos homens podem ser por compadrio ou por conhecimentos, enquanto que as relacionadas às mulheres têm a ver com as suas competências, como se ser mulher e ser competente fossem coisas antagônicas! (Entrevistada/M13, Praia 2018).

As falas elencadas referem-se à forma diferenciada e desigual de avaliar e perceber as mulheres em comparação com os homens. Essa desigualdade é referenciada em estudo que põe o acento na questão dos estereótipos de gênero a fim de realçar os mecanismos que contribuem para acentuar a discriminação contra as mulheres (Amâncio, 1998; Facio; Fries, 1999). Isso significa dizer que há rótulos e estigmas atribuídos a elas e que não são conferidos aos homens. Também fazem parte dessa compreensão algumas nuances:

Há uma diferenciação. As Ministras, por exemplo, acho que de certa forma, elas representam um certo orgulho para outras mulheres. Imagina, uma mulher Ministra! Acho que acaba por refletir o orgulho, inspiração em outras mulheres. O mesmo eu penso que não acontece com as assessoras e com as secretárias, porque ainda temos uma sociedade muito machista e muito preconceituosa (Entrevistada/M28, Praia 2018).

Na mesma linha, segue a fala de outra entrevistada:

Acredito que as assessoras e, principalmente, as secretárias, quando trabalham com um membro de Governo – homem, acabam, às vezes, por sofrer algum rótulo ou alguma coisa assim: “por que ela

é a secretária?"; "é a secretária de tal...e é muito mais do que isso" (Entrevistada/M5, Praia 2018).

As duas entrevistadas acabadas de referir sugerem que há nuances na compreensão de como são vistas aquelas que ocupam cargos de nomeação. Asseguram que as Ministras não são percebidas da mesma forma que as assessoras e secretárias. Segundo elas, enquanto a primeira função é vista com orgulho, as duas últimas ainda carecem de valorização. Tendo em vista a internalização desse tipo de ideia, uma das entrevistadas faz o seguinte depoimento:

Quando comecei a trabalhar houve a remodelação no espaço do gabinete que eu iria ocupar. Em função disso, não havia a mesa de escritório e entre outras comodidades da sala. Certo dia, chamam-me à portaria para receber o pessoal da empresa responsável pela entrega da mesa de escritório. Recebi-os na portaria e direcionei-os à minha sala [...] pensando eles que eu os tinha deixado sozinhos, eis que escuto um deles a perguntar o seguinte: sabes onde temos que colocar a mesa? E o outro responde: vai ser na sala da futura "pikena"⁸ do presidente. Aí, desci alguns degraus e repreendi-os severamente. Quando eles me avistaram se assustaram. É só para veres o quanto esta ideia já está internalizada em toda a sociedade (Entrevista/M7, Praia, 2018).

A propósito dessa concepção, outra entrevistada faz um relato detalhado sobre a experiência negativa que vivenciou por conta da sua nomeação para ocupar um posto hierárquico superior:

Eu estava no trabalho e de repente recebo uma chamada onde a pessoa me confidenciou que uma colega minha estava a comentar, em alto e bom som, que "do nada fui nomeada a um posto hierárquico superior" [fala nervosamente]. Essa mesma pessoa percebendo que o comentário não foi acolhido de bom agrado pela parte de

8 *Pikena* é uma expressão usada no crioulo cabo-verdiano para referir a mulher que está comprometida com outra pessoa num relacionamento amoroso, mas no contexto da fala se refere a relacionamentos extraconjugais.

outras pessoas que ali estavam presentes, retorquiu – tentando contornar a situação – dizendo: “Ah, a nomeação dela saiu no Boletim Oficial e eu vi” (Entrevistada M/2, Praia, 2017).

A publicação da nomeação no Boletim Oficial é uma das formas de evidenciar a chegada a uma instância superior. Sob esta ótica, nos parece oportuno trazer ao debate as reflexões de um interlocutor, quando diz: “ela tem que provar que chegou pelas vias técnicas. Então, as pessoas desiguais têm de fazer prova das suas honestidades, porque a expectativa [relativamente ao acesso de certos cargos] é que chegaram por meio de outras vias”. Ainda segundo ele:

Uma prova de que a mulher é “direita” é quando não sabem nada sobre a vida dela. Ninguém tem nada a dizer sobre ela. Ninguém consegue mostrar nada sobre ela. Ninguém tem alguma suposição sobre ela. Ninguém lhe viu sair à noite com alguém. Ninguém a viu num jantar com alguém. Ninguém a viu no carro com alguém. Ninguém lhe viu na festa com alguém. Ninguém lhe viu em nenhuma dessas circunstâncias! Porque aqui [Cabo Verde] se sabe de todos os lugares que frequentas, têm fatos e têm dados empíricos para se sustentar. Outra ainda... uma das provas é não ouvir outras pessoas a falarem dela. Então, assim sucedendo não se consegue ter prova sobre a pessoa porque se houver fala-se. Se ninguém fala é porque não há (Interlocutor/B, Praia 2018).

Para além disso, outro interlocutor faz uma avaliação contundente a respeito do controle exercido sobre as mulheres na sociedade cabo-verdiana, como segue:

Tem uma antena parabólica! Tipo um radar em que és vigiado para todos os lugares que fores. Tem uma antena ... uma parabólica que APANHA TUDO [aumenta o tom da voz]. Não existe ninguém dentro de casa que não se tem o controle sobre a subjetividade. Controlam, por exemplo, quando as pessoas saem à noite para bares, para dançar, para jantares, para festas e tudo. E se vês uma mulher na festa com alguém e em outros episódios seguidos voltas a vê-la junto com a mesma pessoa que não seja o seu companheiro [marido ou namorado], é porque ali existem coisas (Interlocutor/E, Praia, 2018).

Esse tipo de controle é também uma forma de disputa, de luta política e de impor determinado sentido sobre as pessoas. Nas palavras de um dos interlocutores, as pessoas têm que reconhecer que “nem todos podem dizer tudo em qualquer lugar e em qualquer tempo, não é? Portanto, se for mulher tendo em conta os preconceitos existentes, ainda teria que se afirmar ainda mais” (Interlocutor/G, Praia 2018). Como se depreende destas narrativas, o rumor é um dos instrumentos usados como estratégia no espaço público/político e como mecanismo de disputa por esse mesmo espaço.

O rumor como campo de disputa de gênero

Com base no contexto antes aludido, retoma-se a linha das entrevistas que enaltecem os rumores em relação à ascensão a cargos de nomeação resultando na existência de muitos preconceitos dos homens em relação às mulheres. Na opinião de uma entrevistada:

Os homens têm dificuldades em agir de peito aberto, digamos assim, sem competição quando a mulher chega com o seu capital humano e com o conhecimento, maturidade e inteligência. Quando a mulher não vem explorar ou aliar-se a isso [gesticula mostrando o corpo], isto é, a parte mais sensual, tu sentes que os homens têm dificuldades em lidar com esse tipo de mulher. Não é fácil! Eu já vi fabricação... Entretanto, nós sabemos que a mulher é vista como um símbolo sexual e [...] isso cria vícios, cria atitudes comportamentais que já estão enraizadas na sociedade. Estão quase a apodrecer esse país e essa administração [fôlego forte]. É uma realidade intrínseca e não é nada palpável (Entrevistada/M8, Praia, 2017).

A passagem acima destaca a dificuldade dos homens em lidar com mulheres competentes. Sobre isso, Freitas (2001) menciona que as mulheres mais bem-sucedidas podem correr o risco de ser difamadas ou mal interpretadas. Como si-

naliza a fala anterior, as mulheres estão sujeitas à visão da objetivação.

Na mesma linha, outra entrevistada refere-se aos preconceitos em relação às mulheres e elucida:

Existem muitas “formas de agir” e nem todas as mulheres agem em conformidade com o que se diz. Mas, existem muitos desvios éticos e comportamentais. Existem muitas figurações, porém as mulheres que lá estão desempenhando cargos, estão por competência e não por deitar com o fulano (Entrevistada, M/17, Praia, 2017).

Como esta narrativa acima, as falas registradas não descartam o caráter estratégico do rumor. Contudo, chama a atenção a necessidade de perscrutar esses rumores face às condições simbólicas e culturais em que se encontram os homens e as mulheres num cenário de competição e disputa em que o rumor circula.

Segundo um dos interlocutores, esses tipos de rumores têm muito a ver com

[...] preconceitos em relação às mulheres que exercem cargos políticos, ou que exercem cargos executivos a nível das empresas ou a nível da Administração Pública. Pois, há uma grande desigualdade na distribuição de poder entre homens e mulheres e precisamente por isso é difícil entender, muitas vezes, que as mulheres ascendam aos cargos políticos ou executivos nas Administração Pública por mérito próprio. Mas, faz parte dos hábitos mentais da sociedade cabo-verdiana que é uma sociedade ainda muito machista, ainda que não seja evidente (Interlocutor/G, Praia, 2018).

Se identifica o rumor como uma ferramenta e a circulação de rumores como um recurso político que, aliado à pequenez do país, cumpre de forma mais perfeita as condições para que seja aproveitado em detrimento de razões diversas, na medida em que a separação entre espaço privado e público é delicada.

Há um espaço de intimidade limitadíssimo! E as pessoas pensam ganhar o espaço político tentando caluniar ou agredir o espaço de intimidade. E isso pode criar efetivamente algum constrangimento. E a mulher tem mais pudor no exercício de determinados cargos políticos por causa dessa invasão abusiva do espaço privado. No dia a dia as pessoas bisbilhotam, fazem até uma arqueologia (Interlocutor/G, Praia, 2018).

O fator geográfico contribui para a circulação de rumores. O contexto obriga as pessoas a terem muitas exposições, pois o processo de subjetividade é extremamente controlado em meios pequenos, o que acaba por endossar a funcionalidade do rumor que, colocadas no meio pequeno, implicam violência. Na mesma leitura, o mesmo interlocutor aponta:

Cabo Verde é uma sociedade pequena, de interconhecimento, onde há um enorme controle sobre as pessoas e então é difícil, muito difícil, porque existem muitas intrigas, muitas insinuações ou uma atitude um pouco conspiratória sobre quem exerce poder ou quem está no poder. É preciso sempre ter cautela, porque tudo é comentado. A fronteira entre o espaço público e o espaço privado é muito tênue. É preciso, portanto, que quem exerce um cargo público também deve ter consciência que ao ascender a um cargo público o seu espaço de intimidade limita-se consideravelmente (Interlocutor/G, Praia, 2018).

Tais declarações corroboram as comunicações de outra entrevistada, que mostrou receio em assumir o cargo justamente devido aos estigmas e à visão pejorativa provocados pela circulação.

Eu confesso que quando fui para o gabinete do Primeiro Ministro a única pessoa que eu conhecia era ele. Confesso que por aquilo que eu tinha ouvido anteriormente sobre as assessoras, sobre os compadrios, sobre isso e sobre aquilo... eu pensei muitas vezes antes de aceitar. Garanto-lhe que eu pensei muito, pensei muito mesmo. Levantei mesmo muitas dúvidas em relação a este estigma. Falei com o meu marido a respeito e ele disse-me: “não, isso era com o

outro. Este é casado, é diferente, tem postura!” (Entrevistada/M13, Praia, 2017).

Nesse relato, pela justificativa do marido, “este é casado, é diferente, tem postura”, e as preocupações da mulher, espelham receios de uma sociedade ainda muito marcada pela desigualdade em que o poder burocrático/administrativo/político pode ser utilizado como um recurso de troca em que se espera uma contrapartida. Vejamos como esta entrevistada assevera esta posição:

Quando veem uma mulher ou uma jovem, mesmo que seja formada, com capacidade e competências, se ele tiver um emprego para esta pessoa, ele tem que, primeiro, tentar alguma coisa antes de disponibilizar aquele emprego para ela. Ele pode até não conseguir, isso vai depender daquela jovem ou daquela mulher, mas ele vai tentar porque todos fazem isso. Então, é algo que, eu acho, está incorporado na cultura machista dos homens cabo-verdianos. E as mulheres, muitas vezes, acabam por cair nisso. Aquelas que não caem nisso sofrem algumas consequências. Mas, eu acho que é o que acontece na nossa realidade. É triste, mas acontece! (Entrevistada/M28, Praia, 2018).

A mesma entrevistada fez um parêntese para sublinhar que “existem mulheres que estão disponíveis,⁹ que buscam isso mesmo. Estão abertas a esse tipo de oferta, digamos assim, não é? Sabemos que essas coisas acontecem, mas as pessoas, às vezes, fingem que não sabem”. Contudo, realça vigorosamente e volta a enfatizar que “existem também aquelas que não estão disponíveis e acabam sofrendo as consequências” tais como:

Ficar sem emprego, ou perder o emprego, ou ainda ter dificuldades em conseguir um emprego. Por exemplo, se a pessoa que já havia

9 É necessário compreender essas expressões num contexto maior de assimetrias. Trata-se de um contexto marcado pelo colonialismo e pelo sexismo. A alusão evoca o próprio processo de despojamento de poder, como a mesma entrevistada (e as seguintes) sagazmente expõe.

assediado uma mulher – que recusou o assédio, for uma pessoa influente, essa pessoa pode influenciar nas próximas oportunidades que possam vir a aparecer para essa mulher. São esses tipos de caso. Ou então, pode inclusive “difamar” essa mulher com mentiras, com falácias, não é? (Entrevistada/M28, Praia 2018).

Sobre isso, a fala desta entrevistada destaca a sua experiência:

Houve uma altura com um diretor. Estava ele a desempenhar o cargo de Diretor e estava a assediá-me com mensagens. Isto dentro do contexto do trabalho. E como eu não estava a ceder a forma como ele estava a investir, ele começou a fazer assédio moral. Impôs-me um horário fora de sério. Então, passei horrores! Eu fui queixar a administradora e saí penalizada. Ainda me chamaram de perseguida e de sem moral. [...] inclusive, esta mesma pessoa estava a assediá uma outra colega minha, imagina? É impensável [fala indignada]! Mas pronto...! (Entrevistada/M16, Praia, 2018).

Esta outra afirma que o assédio é constante:

Tive confissão de alguém que chegou a certo cargo, porque fez o que tinha que fazer. Por mais incrível que parece, na verdade, isto o rumor não mostra. A mulher é assediada constantemente neste contexto [político] e acaba por sofrer consequências caso não aceite esse assédio. Por exemplo, se ela [suspiros], se ela tomar a iniciativa de, por exemplo, dizer que está sendo assediada, as pessoas não vão acreditar que realmente está a ser assediada. As pessoas vão dizer que não! Que ela já fez o que tinha que ser feito e agora está a fazer-se de vítima. Ou então, dizem que foi ela quem provocou ou então alguma coisa do gênero. É algo que acontece no dia a dia. Como eu já tinha dito temos uma sociedade machista e os homens já estão formatados a isso! (Entrevistada/M20, Praia, 2018).

Em uma sociedade historicamente marcada pelo sistema colonial, pela escravidão e pela violência sexual, é preciso ver a questão do assédio nesse contexto em que a violência sexual é naturalizada. Sobre este assunto, registramos este

depoimento: “Eu falei com uma pessoa [deputado] que me tinha prometido ajuda para conseguir um emprego e ficou claro que eu precisava ‘dar’ para ‘receber’ – uma troca!” (Entrevistada/M20, Praia, 2018).

Estas falas mostram nitidamente como as mulheres são condicionadas no acesso ou contato com o espaço político. Se pode inferir que o “esquema” revelado nos rumores, na verdade, anuncia um jogo sexual imposto às mulheres. Vale lembrar que estes recursos se encontram na legitimidade do poder dos homens para limitar a atuação das mulheres na política. Faz sentido o que nos reporta este interlocutor:

O meu irmão, quando soube que a sua filha tinha que ter um jantar com o Ministro para trabalhar, ...Ahhhh, ficou furioso. Disse que se estivesse ali brigaria com o Ministro. Acrescentou ainda que iria para o jornal mandar bocas e denunciar, pois não aceitaria isso! (Interlocutor/E, Praia, 2017).

Da mesma forma, outra entrevista conta o seguinte: “Eu tenho uma amiga que está sem trabalho. Já teve várias propostas para “jantares”, mas ela nunca aceitou. E lamentou-me que se ela não tivesse marido já teria arrumado o emprego” (Entrevistada/M20, Praia, 2018).

Apesar de não se falar muito sobre o assédio publicamente, esse tipo de manifestação aparece como desdobramento das relações desiguais do poder, ao qual essas mulheres são restringidas nos processos de acesso a cargos. Cumpre assinalar que, no período de realização da pesquisa, não encontramos registros de queixas-crime ou de denúncias de assédio em nenhuma das delegacias da Cidade da Praia. Ainda que o assédio encontra enquadramento dentro da Lei da VBG – Violência Baseada no Gênero¹⁰ – este assunto ainda não

¹⁰ A Lei nº 84/VII/11 – conhecida pela sua forma abreviada “Lei da VBG” – estabelece as medidas destinadas a prevenir e reprimir o crime de Violência Baseada no Gênero. No

ganhou visibilidade no país. Isso acaba por legitimar a continuidade desta prática de subordinação. As declarações demonstram que o corpo da mulher continua sendo um território de domínio dos homens. Contudo, vale destacar que é um tema sensível e que em um meio pequeno pode ter um efeito de estigmatização, como demonstra a entrevistada/M16.

Nos termos arrolados, é preciso reconhecer que a posição de vítima das mulheres não pode ser vista como impedimento para que elas rompam com as relações “contratuais” (Pateman, 1994) nos contextos em que estão inseridas. Tendo em conta essas observações e corroborando as proposições de Facio e Fries (1999) e Miguel (2017), elaboradas no mesmo sentido, a sua avaliação é de que a capacidade de negociação das mulheres não é perdida nem mesmo em situações de vulnerabilidade. No entanto, na ausência de um reconhecimento das leis que garantem equidade de gênero, essas mulheres seguem enfrentando esses confinamentos e constrangimentos.

Diante do exposto, é possível argumentar que se as mulheres não usufruem do esquema retratado nos rumores, isto é, não ocupam cargos por conta das trocas sexuais no seio da elite dirigente do país, ainda assim não significa que os homens não estejam usufruindo de vantagens proporcionadas por esse regime de rumores. Embora este raciocínio não seja focalizado e ressaltado nos rumores por parte dos homens, pode-se inferir que a sua aderência – ao “esquema” – está relacionada com os seus proveitos, quais sejam, de fazer correr rumores que desqualificam essas mulheres. Por isso, é im-

seu artigo 3º considera que “todas as manifestações de violência física ou psicológica, quer se traduzam em ofensas à integridade física, à liberdade sexual, ou em coação, ameaça, privação de liberdade ou assédio, assentes na construção de relações de poder desiguais, designadamente pelo ascendente econômico, social, cultural ou qualquer outro, do agressor relativamente ao ofendido” corresponde a VBG (Lei nº 84/VI/11, de 10 de janeiro de 2011).

prescindível levar em conta as condições e as circunstâncias em que se encontram esses homens e mulheres, não só para questionar a ideia de “proveito do esquema”, mas também para entender o impacto dessa relação assimétrica na capacidade de autonomia dos atores políticos. Portanto, o pseudo-esquema acentua a subordinação feminina na medida em que homens e mulheres estão posicionados em extremidades desiguais na hierarquia social. É preciso sublinhar ainda que essa relação configura o poder essencialmente no masculino e nas suas várias interfaces impõe desigualdades e violências contra as mulheres. Sendo assim, a conformação da imagem política das mulheres revela práticas de poder cuja leitura é tributária, também, da circulação dos rumores.

Considerações finais

A guisa de conclusão, entendemos que a emergência do rumor pode ser explicada por múltiplas razões. Para este estudo, consideramos que a disseminação e a circulação dos rumores em relação às mulheres decorrem da sua crescente visibilidade política na mídia, nos discursos oficiais e no plano internacional.

Deslumbra-se uma acirrada disputa pela ocupação de posições políticas entre homens e mulheres em que o desafio posto a estas últimas é precisamente a desqualificação das suas competências por meio de rumores. Este espaço discursivo masculino une a ocupação de funções públicas e políticas aos elementos informais onde a sexualidade e o gênero ocupam um lugar central nessas relações. Realidade que, ao nosso ver, expõe rastros de uma cultura política embasada numa perspectiva colonial, que se faz por meio da sexualidade, nomeadamente, da violência sexual que en-

contra lugar no corpo das mulheres. A questão da violência sexual, é preciso vê-la como um desdobramento da sociedade escravocrata onde o homem detinha o poder sobre os recursos, a política e o corpo delas. Dito de outro modo, nesse contexto de subalternidade a mulher carece inclusive de meio para falar e, portanto, permanecem silenciadas e sem representação.

Desse ponto de vista, a visibilidade das mulheres como condição e modo de existência pública e a sua afirmação enquanto sujeito político é negada nos rumores. Como consequência, a participação política feminina é marcada por essa visão pejorativa que, muitas vezes, quando não resultam na própria autoexclusão, impedem e/ou dificultam o seu acesso a cargos de hierarquias políticas e institucionais.

Neste sentido, atendendo ao objetivo proposto na introdução deste artigo de compreender o lugar dos rumores no jogo político, a análise sugere que os rumores constituem um campo latente de luta política de gênero que, diante da possibilidade de concorrência feminina, evidenciam de forma eloquente o processo pelo qual os dispositivos simbólicos de dominação masculina são acionados para desestabilizar as mulheres. O campo informal da política, através dos rumores, é utilizado para representar as mulheres com conteúdos sexistas, machistas e de discriminação. Isso tudo com efeitos diretos nas suas vidas políticas e profissionais. Para concluir, argumentamos que o rumor constitui um campo invisível de disputa de gênero na política cabo-verdiana, onde se acumulam em repertórios variados de um imenso discurso de cobrança moral às mulheres, em que o que está em jogo é o próprio processo de silenciamento delas diante das práticas de subordinação política.

Referências

- ALAUZIS, Adrián. El pensamiento científico frente al rumor. *Ciencia hoy*, v. 12, n. 70, p. 83-90, 2002.
- ALLPORT, Gordon; POSTMAN, Leo. *The Psychology of Rumor*. New York: Henry Holt, 1947. Edição citada: *La Psicología del Rumor*, Editorial Psique. Buenos Aires: Edición española, 1982.
- AMÂNCIO, Lígia. *Masculino e Feminino. A Construção Social da Diferença*. Porto: Afrontamento, 1998.
- CABO VERDE. Instituto Cabo-verdiano de Igualdade e Equidade de Gênero (ICIEG). Plano Nacional para a Igualdade e Equidade de Gênero (2005-2011) e Plano Nacional para o Combate à Violência Baseada no Gênero (2008-2011). Relatório de Avaliação Final de Implementação. Praia: ICIEG, 2011.
- CABO VERDE. Instituto Nacional de Estatística (INE). *Anuário Estatístico 2016*. Praia: INE, 2017.
- CABO VERDE. Instituto Nacional de Estatística (INE). Instituto Cabo-verdiano de Igualdade e Equidade de Género *Mulheres e Homens em Cabo Verde: Factos e Números 2017*. Praia: INE; ICIEG, 2017.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts? *Representations*, n. 37, p. 1-26, jan. 1992.
- CHATTERJEE, Partha. More on Modes of Power and the Peasantry. In: GUAHA, Rinajit. *Subaltern Studies II*. Nova Delhi: Oxford University Press India, 1983.
- CITELLI, Adilson. *Linguagem e Persuasão*. São Paulo: Ática, 2002.
- COSTA, Suzano. Mulheres e Participação política no Cabo Verde Democrático. In: SILVA, Carmelita; FORTES, Ce-

- leste (org.). *As Mulheres em Cabo Verde: Experiências e Perspectivas*. Praia: Uni-CV, 2011. (Coleção Sociedade, 4).
- DIFONZO, Nicholas. *O poder dos Boatos*. São Paulo: Campus, 2009.
- FACIO, Alda; FRIES, Lorena. Feminismo, gênero y Patriarcado. In: FRIES, Lorena; FACIO, Alda (ed.). *Gênero y Derecho*. Santiago de Chile: La Morada, 1999. p. 6-38.
- FURTADO, Claudio. *Perfil dos recursos humanos da administração pública cabo-verdiana*. Praia: Gabinete do Secretário de Estado da Administração Pública, 2007.
- GOMES, Crispina. *Mulher e poder: o caso de Cabo Verde*. Praia: IBNL, 2011.
- KAPEFERER, Jean. *Rumeurs Le plus vieux média du monde*. Paris: Seuil, 1987.
- KNAPP, Robert. A Psychology of rumor. *Public Opinion Quarterly*, n. 8, p. 22-37, 1944.
- MIGUEL, Felipe. Carole Pateman e a crítica feminista do contrato. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 93, p. 1-17, 2017.
- MOHANTY, Chandra. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourse. *Boundary*, v. 12, n. 3, p. 333-358, 1984.
- ORLANDI, Eni. *Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia*. Campinas: Pontes, 2012.
- ORLANDI, Eni. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.
- PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- PONCELA, Anna. Psicología de masas, identidad social, epidemias y rumores: la influenza en México. *Sociológica*. México, v. 27, n. 76, p.189-230, ago. 2012.

- SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven; London: Yale University Press, 1990.
- SILVA, Riga Anilisa Borges da. *Rumor, gênero e política em Cabo Verde: a circulação de rumores e a construção de imagem das mulheres nos processos de ascensão/ocupação de altos cargos nas estruturas do Estado*. 2019. 287 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía. In: CUSICANQUI, Silvia Rivera; BARRAGÁN, Rossana (org.). *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bolivia: Aruwiwiri, 1985.

**A PRESENÇA DAS MULHERES
NO CAMPO DO PODER E A
REDEFINIÇÃO DO ESPAÇO POLÍTICO
CABO-VERDIANO: ANÁLISE DA
REPRESENTAÇÃO DE GÊNERO NO
GOVERNO**

Maria Filomena Moreira Semedo

Durante todo o percurso colonial, a sociedade cabo-verdiana foi organizada mediante um sistema de figuras masculinas com fortes diferenciações sociais entre homens e mulheres (Cabral, 2001). Com a independência política em 1975 (Évora, 2004), inicialmente, o país careceu da presença das mulheres na função pública (Évora, 2011) e, a partir da década de 1990, houve uma abertura tornando possível, por um lado, a existência e a diversificação dos perfis daqueles que compõem a cúpula administrativa e política do país (Semedo, 2019) e, por outro lado, o próprio fenótipo com poder de disputas e acesso das mulheres a posições-chave (Semedo, 2015). Isto permitiu um maior número de participações femininas com as mais variadas trajetórias (Semedo, 2019). Dos anos 2000 em diante, a presença de mulheres em cargos diretivos, nomeadamente nas instâncias do poder legislativo e executivo, tornou-se cada vez mais intensa (Monteiro, 2009b; Gomes, 2011; Évora, 2011) e mexeu com a estrutura do poder político nacional. É neste contexto que propomos refletir sobre o protagonismo feminino no espaço político em Cabo Verde, particularmente no Governo, a partir de uma perspectiva da teoria das elites.

Uma profusão de estudos tem abordado a categoria elite numa perspectiva das conjunturas atuais centradas na problemática da origem, recrutamento, circulação e reprodução

(Bourdieu, 1984; Charle, 1994; Coradini, 2016; Anjos, 2003; Semedo 2015; 2019). São essencialmente trabalhos que procuram compreender as estruturas políticas e o funcionamento das instituições burocráticas. O termo elite refere-se, então, a uma categoria social minoritária (Coradini, 2008; 2016; Petrarca; Oliveira, 2016) dotada de capitais (Bourdieu, 1984; Coradini, 2016) que ocupa posições privilegiadas dentro de uma hierarquia social (Petrarca; Oliveira, 2016; Coradini, 2016).

A atuação das elites através das relações de poder tem sido amplamente discutida por teóricos (Foucault, 1986; Weber, 1991; Bourdieu, 2004) na tentativa de explicar a estrutura social e o funcionamento das instituições ligada às autoridades políticas. De um lado, temos as entidades como produtos das lutas por meio das relações de força simbólica (Bourdieu, 2004). O poder simbólico é analisado por Bourdieu como sendo:

[...] Poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. (Bourdieu, 1989, p. 14).

Do outro lado, aparecem os que não possuem nenhum poder e recursos suficientes para serem capazes de moldar o sistema funcional das instituições. Em relação a este último, está relacionado àquilo que Bourdieu considera ser “estilo de vida”. As condições sociais e a posição de classe determinam a forma como ocorrem as práticas sociais que definem o sistema e as suas ações, ou o chamado *habitus* (Bourdieu, 2004). Nos escritos de Bourdieu (1996), o *habitus* gera, de um lado, espaços de jogos e disputas ideológicas no exercício

do poder. E, do outro lado, está ligado às percepções das práticas e posições ocupadas pelos possidentes do poder. É este poder que confere legitimidade (Weber, 1991) àqueles que o detêm em detrimento dos que são governados.

Em conformidade com Bourdieu (1996), as discussões sobre as relações de poder constituem uma das ferramentas de reflexão sobre as diferentes configurações e formas de dominar no exercício das funções. Neste contexto teórico é pertinente debruçar-se sobre a ação das forças simbólicas (Bourdieu, 2004) presentes numa estrutura masculinizada que almeja uma posição de prestígio, dominação e poder (Foucault, 1986) para se compreender a inversão, ou melhor, a configuração de um novo modelo de dominação do espaço político.

Evidencia-se, então, neste trabalho, as discussões sobre o modelo inicial de dominação colonial e, posteriormente, o estabelecimento de um novo sistema que, entretanto, é dirigido com base na importação de modelos e códigos ocidentais (Badie, 1992; Badie; Hermet, 1993; Anjos, 2003). O ponto focal deste artigo é exatamente isso, o surgimento de uma nova categoria – elite feminina – que nasce com a descolonização e que ao mesmo tempo dribla um sistema patriarcal (Cabral, 2001) estruturado na base da dominação masculina (Bourdieu, 1989) e redigido sob esse dispositivo. Esta questão é pertinente para refletir sobre a ascensão feminina às instâncias do poder num contexto em que inicialmente o acesso era limitado e a partir da década de 1990, sobretudo, desde os anos 2000 emerge um conjunto de investimentos das mulheres na formatação das desigualdades sociais com base na categoria sexo. Portanto, o fenômeno da (des)colonização constitui um caso paradigmático no entendimento da natureza e dinâmica dos espaços públicos atuais, particularmente das disputas e acessos a posições-chave.

O texto parte de uma base metodológica e teórica sobre as elites e as relações de poder, matizando com as discussões gerais do processo de (des)colonização em Cabo Verde. Na sequência, segue-se com alguns desdobramentos da complexidade dos estudos de gênero e participação política das mulheres para compreender o processo de construção da elite política nacional cabo-verdiana, particularmente de uma elite feminina. Posteriormente, apresenta-se o panorama da representação no Governo por gênero. E, finaliza-se com algumas ilações emergentes da análise e provocações de reflexões para desenvolvimento futuro.

O fenômeno da (des)colonização e as relações do poder em Cabo Verde

O arquipélago de Cabo Verde aquando da sua descoberta em 1460, efetivou-se no processo de colonização das ilhas (Carreira, 1977; Andrade, 1996; Albuquerque, 2001). O primórdio do povoamento teve início com um número reduzido de colonos europeus fixados e uma maioria de africanos importados como mão de obra escrava. O nascimento do povo cabo-verdiano situa no contexto do cruzamento cultural entre os europeus e africanos e como resultado surge o mestiço. Na origem, a sociedade cabo-verdiana era formada mediante uma estrutura de dominação racial que permaneceu até finais do século XIX, dividida em dois estratos sociais: raça branca e raça negra (Ferreira; Ramos, 1997; Anjos, 2002). A raça branca, ainda que minoritária, constituiu o estrato social superior da sociedade e era conotada como poderio econômico, social e político e, por esta razão, deteve o domínio sobre a maioria negra da população (Cabral, 2001).

A deficiência do número de mulheres brancas possibilitou o estabelecimento das relações íntimas entre os colonos e as escravas que, conseqüentemente, resultou no processo de miscigenação, a base de formação da sociedade cabo-verdiana (Ferreira; Ramos, 1997; Cabral, 2016; Anjos, 2002). Entretanto, o poder colonial efetivado em Cabo Verde, além de fixar um sistema de raças, concebia como mecanismo de dominação um sistema patriarcal com base nas diferenciações sexistas (Monteiro, 2016). Conforme sustenta Monteiro (2016), as relações estabelecidas entre um homem branco e uma mulher negra era diferente das relações entre uma mulher branca e um homem negro. Deste modo, os relacionamentos com base na categoria gênero se configuram na superioridade masculina e estabelecem relações sociais desequilibradas entre homens e mulheres (Cabral, 2001; Monteiro, 2016).

A partir do século XX, a administração das ilhas foi assegurada pelos próprios cabo-verdianos dado ao surgimento de grupos de elites nacionais (Anjos, 2003). Com isso, a diferenciação social deixou de se basear nos fatores de ordem étnica, na cor da pele (Ferreira; Ramos, 1997; Anjos, 2003). Estes, categorizados por Batalha (2004) de elite portuguesa-cabo-verdiana ou elite ultramarina, são recrutados como intermediários coloniais nas antigas colônias africanas. Esta colocação do autor vem ao encontro das observações de Anjos (2003), segundo a qual, a elite intelectual e cultural cabo-verdiana emergente ocupa posições de mediadores entre o sistema nacional cabo-verdiano e internacional ocidental e constituem um registro importante na condução do processo da luta de libertação nacional (Anjos, 2003; Semedo, 2006).

Além disso, os mestiços da ilha de Santiago, que no decorrer do tempo viram os proprietários de suas próprias ter-

ras tinham o poder econômico e social (Cabral, 2001). É importante enfatizar que uma das primeiras reivindicações contra a superioridade racial e cultural europeia teve início com a luta dos mestiços da ilha de Santiago pela aquisição e domínio das propriedades de terra (Cabral, 2001). Entretanto, entre os finais do século XIX e início do século XX, o mestiço simboliza a afirmação da identidade e cultura cabo-verdiana na sequência das suas lutas por posições importantes no processo de administração das ilhas (Peixeira, 2003).

Neste sentido, são vistos como ricos ou, simplesmente, elite Santiaguense. Nas peculiaridades desta situação, a sociedade cabo-verdiana apresenta uma nova estrutura de dominação: a) ricos, também considerados elites, e b) pobres (Ferreira; Ramos, 1997; Cabral, 2001). Contudo, ambas as formas políticas de discriminação e inferiorização dos colonizados, raça e sexo, foram fragmentadas (Anjos, 2002; Monteiro, 2016) tendo em conta as lutas políticas pelo controlo administrativo decorridas neste período (Cohen; Arato, 2000; Cabral, 2001; Monteiro, 2016). A propósito, José Carlos dos Anjos acrescenta o seguinte:

Desaparecem internamente as contraposições assentadas em critérios raciais e/ou étnicos, ao mesmo tempo em que se reforçam as distâncias culturais, não mais diferenciando grupos étnicos, mas criando elites destacadas pelo desempenho e manipulação dos códigos dominantes ocidentais (Anjos, 2003, p. 582).

De todo, a derrogação das desigualdades sociais com base na categoria raça é importante na análise da construção da nação cabo-verdiana com domínio das elites nacionais (Anjos, 2003). Um processo comum dos restantes países africanos colonizados que desencadearam a luta de libertação nacional contra o colonialismo português (Carreira, 1977;

Anjos, 2003), embora, “a anulação dos signos raciais diacríticos, no plano interno onde todos se fundem numa mestiçagem geral, não significava a ausência de uma concepção racialista” (Anjos, 2002, p. 11-12).

Após a independência nacional em 1975, a participação cívica continuou limitada aos moldes do sistema colonial dificultando a organização do sistema político nacional pelo menos até a década de 1990 (Cardoso, 2016). Na década de 1990, na sequência da abertura política, se compôs uma nova estruturação do campo político com base nos instrumentos democráticos, nomeadamente a efetivação da participação cívica da população e a massificação do acesso à educação. A organização de movimentos cívicos foi focada na criação de condições das participações políticas e no estabelecimento de uma sociedade igualitária. De maneira resumida, diremos, pois, que o fim da colonização e os seus impactos provocaram a emergência de um novo cenário na configuração político-econômica e a formatação das políticas públicas (Farah, 2004) de acordo com a necessidade de reorganização da sociedade. Nestes termos, a presença feminina nos órgãos do poder político é cada vez mais acentuada em Cabo Verde sobretudo a nível do Governo (Monteiro, 2009b).

A estrutura e funcionamento das instituições é marcada pela especificidade dos contextos sociais e políticos de cada país. Os mecanismos de participação nas instituições e na sociedade são importantes no estabelecimento de um sistema igualitário e competitivo e são inerentes às representações e interações socialmente construídas. Em Cabo Verde, a conquista da independência nacional com base nas negociações políticas (Andrade, 1996), o sucesso da transição do regime autoritário para o democrático (Évora, 2004;

Silva, 1997), a alternância político-partidária nas eleições e o próprio cenário pacífico de sua ocorrência, são alguns dos aspectos que realçam o arquipélago como protótipo de democracia (Ames, 2007; Meyns, 2002) entre os países africanos. É interessante verificar um panorama inicial onde o acesso à educação era vedado para as mulheres e que com a descolonização começa um longo processo de reintegração e eliminação das diferentes formas de discriminação.

Atualmente vê-se uma presença cada vez mais intensa de mulheres nos cargos diretivos, numa estrutura que possui uma tradição histórica de domínio masculino nas posições privilegiadas. Porém, ainda que um conjunto de transformações foram inseridas no sistema político para uma melhor administração das ilhas, como o investimento na formação dos quadros nacionais, o acesso a posições de liderança se configura excludente e limitada para as mulheres.

É com base nestas modificações que as discussões deste trabalho contribuem para compreender os padrões de inserção política orientada nas relações de gênero. Particularmente, propõe refletir sobre lógicas e seguimentos das mulheres no contexto colonial para potencializar a compreensão da redefinição do espaço político. Assim, debruçar sobre o papel da mulher e as relações do poder no contexto colonial ajuda a compreender, na sequência, as funções e as posições atuais que ocupam no campo político. Ademais, pensar nas relações de poder dentro das configurações de gênero é indispensável para alicerçar a crítica à estrutura social dominada por figuras masculinas, para se compreender como a categoria mulher ocupa um lugar-chave na história de Cabo Verde.

Configurações de gênero e relações de poder: lógicas e seguimentos das mulheres no contexto colonial

Cabo Verde tem na sua base histórica desafios que envolvem desigualdades de condições entre o sexo feminino e o masculino presentes tanto no espaço público quanto no privado, no seio da família. Faz-se uma sociedade patriarcal e um sistema redigido sob a figura masculina, cujas diferenciações de funções entre homem e mulher são elementos socialmente construídos e enraizados no primórdio da colonização.

Os trabalhos realizados por Codato, Cervi e Perissinotto (2013) apontam a variável sexo como a que mais afeta as oportunidades políticas. Acrescentaríamos que o sexo feminino é o mais afetado em nível das disputas a posições-chave. Historicamente, os valores legitimados pela sociedade patriarcal (Cabral, 2001; Gomes, 2011) constituem barreiras no livre arbítrio feminino.

A vedação do acesso da mulher à educação, a participação em assuntos públicos e a entrada no mercado de trabalho e ao poder de decisão (Gomes, 2011) são condicionantes que trilham e criam uma estrutura social organizada de maneira desigual. Neste sentido, a forma como a sociedade se estrutura e propõe normas de funcionamento nos proporciona esquemas de interpretações vigorosas sobre a realidade com base nas relações sociais. A partir da análise deste núcleo de pensamento, refletir sobre os investimentos das mulheres na formatação do espaço político cabo-verdiano, nos intenta voltar às origens e, recapitular, ainda que sucintamente, as diferenças de posições das mulheres no contexto colonial.

A historiadora cabo-verdiana Iva Cabral publicou um artigo sobre a elite dos séculos XVI a XVIII em Cabo Verde que

trouxe elementos instigantes sobre o papel das mulheres na era colonial. Tratou-se, sobretudo, da representação das mulheres casadas e viúvas que faziam parte da elite santiaguense em Cabo Verde. Nas primeiras anotações do trabalho, a autora enfatizou um fator extremamente importante das funções desempenhadas pelas mulheres fora do lar, a saber: o comércio, a posse da terra e de escravos. Embora em um número reduzido e em situações pontuais, arcaram com atividades que, na época, conferiam prestígio e poder ultrapassando a normalizada função de esposa, mãe e filha. Consistiu, portanto, em mulheres que comandavam no seio da família na ausência de seus maridos e que, aquando da perda física deles, assumiram o controle das propriedades. É importante pontuar essas mulheres como pertencentes ao grupo de elite, com o poder de decisão e que assumem a liderança dentro da sua vida socioeconômica e conseguem se destacar perante outras mulheres e perante a sociedade.

As mulheres casadas e solteiras não detinham o poderio econômico. Conforme sustenta Iva Cabral, apenas as mulheres viúvas tinham possibilidades de se auto representarem e gerir os bens de que eram possidentes. E, apesar da posse do poder socioeconômico, eram notórias as limitações no que concerne à participação no poder local, visto que os estatutos não outorgavam nenhum direito político às mulheres. Neste caso particular, a estratégia era, em algumas situações, estabelecer um segundo casamento como forma de garantir a proteção masculina na administração dos seus bens. Caso contrário, como forma de defender os interesses da família, a viúva mantinha a proteção de um membro masculino da sua família (filho ou genro). Conforme sustenta Iva Cabral “as viúvas de Santiago foram, de certa forma, os alicerces das famílias oligárquicas santiaguenses, já que como matriarcas

elas não só administravam as propriedades e os bens, como reinavam no grupo, ajuntando seus membros à sua volta” (Cabral, 2001, p. 14).

Historicamente, o papel da mulher em Cabo Verde é centrado na família e constitui uma valoração social importante, embora a figura masculina represente a posição de chefe e representante (Cabral, 2001; Monteiro, 2009b). Dependendo da posição social masculina assim é o status da mulher pertencente a esta família. Durante o período colonial, a posição das mulheres na sociedade cabo-verdiana “dependia das famílias das quais eram oriundas, e, principalmente, do estatuto que detinham relativamente ao homem. Isto é, a mulher possuía direitos, deveres e liberdades diferentes em consequência do seu estado civil” (Cabral, 2001, p. 3). Salvo as rainhas e/ou mulheres intimamente ligadas aos homens de poder, a mulher é, de modo geral, vista como objeto de reprodução (Cabral, 2001; Monteiro, 2009b).

Por este ângulo, constata-se que, ainda que numa sociedade predominantemente chefiada por homens, as mulheres são um registro importante na história e o recente fenômeno da liderança feminina contribui para reflexões instigantes sobre a nova configuração do espaço político em Cabo Verde. Encontramos no estudo de Iva Cabral uma análise esmiuçada do papel das mulheres no passado colonial, sobretudo das mulheres que fogem da função universal de doméstica, já destacando-se nas posições consideradas relevantes. A estrutura social dominante, a vedação dos direitos políticos e dos ofícios civis e públicos para as mulheres são elementos que se traduzem num pesado fardo, particularmente para as mulheres como evidencia Monteiro (2016).

O protagonismo feminino no espaço político pós-independência

A sociedade cabo-verdiana dispõe hoje de significativas formas de participação e meios de engajamento político das mulheres que se foram ampliando no decurso do tempo. O diálogo com os estudos de gênero mostra as mudanças legislativas e governamentais como necessidades de empoderamento das mulheres em escala global. Segundo Lagarde (2004), isto, se configura, por um lado, na alteração das práticas e discursos das instituições estatais e, por outro lado, na consciencialização dos direitos civis podendo ser entendido a partir do seguinte trecho:

Llamamos empoderarse al proceso de transformación mediante el cual cada mujer, poco a poco y en ocasiones a grandes pasos, deja de ser objeto de la historia, la política y la cultura, deja de ser el objeto de los otros, es decir, deja de ser-para-otros, y se convierte en sujeta de la propia vida, en ser-para-sí-misma, en protagonista de la historia, la cultura, la política y la vida social” (Lagarde, 2004, p. 6).

A fim de compreender como esses elementos podem estar relacionados com o caso de Cabo Verde, recorreremos às entrevistas realizadas com mulheres que foram dirigentes da Organização das Mulheres de Cabo Verde – OMCV,¹ a primeira Organização Não-Governamental criada e dirigida por mulheres cabo-verdianas. Esta tem na sua base integrantes com estatuto de combatentes e uma herança histórica estimável por ser a primeira organização feminina no arquipélago, com uma aposta nos trabalhos de capacitação de outras mulheres logo após à proclamação da independência.

1 As entrevistas foram realizadas no âmbito da dissertação de mestrado defendida em 2015 que se intitula “Circulação das elites nas Organizações Não-Governamentais em Cabo Verde: O caso da OMCV e da MORABI.

Um dos aspectos apontados pelas entrevistadas é a função da mulher de procriar na família. Isto porque os homens não deixavam que as mulheres usassem contraceptivos, justificando que não queriam prostitutas dentro de casa. As colocações das entrevistadas conduzem a uma percepção de uma luta interna no seio das famílias para desvelar meios de empoderamento. Outrossim, sublinham ainda o desnível entre rapazes e raparigas nas escolas e no acesso às universidades,

Nós trabalhamos em várias frentes porque era necessário, mas, não tínhamos canela para aguentar tudo isso: eram jardins infantis, centros de formação feminina, alfabetização, projeto de rendimento, etc. Tinha uma série de frentes que nós entendíamos que devíamos trabalhar em todas as áreas. Além disso, éramos também um punhal de mulheres dirigentes e por isso cabia-nos planificar e dar orientações às outras mulheres (Entrevistada C, 2014).

Trata-se, destarte, de uma abordagem crítica de experiências das mulheres que promoveram um trabalho pedagógico no processo educativo entre si desde a formação base e que permitiram ampliar a representatividade feminina no espaço político. Conforme sustenta Lagarde (2004, p. 6), “*são poderes vitais que permitem a independência e autonomia, a autossuficiência – material, social, subjetiva – sexual, intelectual, afetiva e ética*”. Em face dessa contingência, as ONG’s servem como uma das vias de engajamento e mobilizações para garantir a legitimidade de outras mulheres, impulsionando a sua entrada na agenda política nacional e internacional. Estas servem como canais de participação e conquistas das oportunidades e direitos logrados na sociedade no sentido de ter a legitimidade de comunicar e de decidir sobre si mesmas. As lutas sociais de emancipação, da não inferiorização e colonização de gênero traduzem-se nos avanços sociais das mulheres com engajamento e contribuição nas ações políticas do país sinalizadas com marcas patriarcais. Um novo paradig-

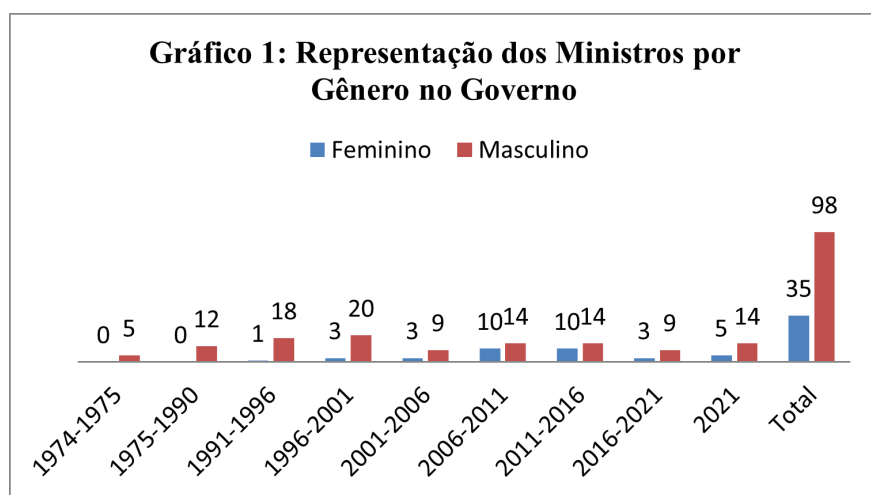
ma político, social e cultural inaugura-se com o acesso das mulheres a posições de destaque que lhes permite trabalhar na redefinição das políticas públicas logrando transformar a sociedade.

Isto leva-nos a observar as possibilidades do acesso à educação onde as tramas da década de 1970 até à década de 1990 condicionam uma conjuntura totalmente diferente (Semedo, 2019). Devido às condições precárias deste contexto, é vital e necessário a reestruturação social com uma forte aposta na educação. Inicialmente, o acesso à formação escolar, sobretudo de medicina e direito, com passagem em universidades de prestígio na Europa é importante e, a partir dos anos 2000, sobretudo de 2011 em diante passa-se a ter uma dinâmica de filtragem e com presenças femininas. Neste sentido, o ensino constitui um dos elementos importantes a destacar na gênese da elite política e cultural cabo-verdiana, visto como importante veículo de formação e de ascensão social e intelectual de grupos dirigentes em Cabo Verde (Furtado, 1997; Anjos; Baptista, 2010; Madeira, 2016; Semedo, 2019). Em tal caso, enfatiza-se a educação como sendo a base da origem da elite feminina cabo-verdiana nos órgãos do poder político.

A redefinição do espaço político no executivo cabo-verdiano sob a perspectiva de gênero

Em 1975, após à proclamação da independência nacional, o deslocamento de uma sociedade dividida entre a elite que estruturava o Estado com base nos códigos ocidentais e a maioria da população dominada por estes códigos (Anjos, 2003) dificultou a nomeação das mulheres para a composição do governo nas posições de ministras. Analisa-

mos, então, o governo de transição formado nas vésperas da independência em 1974 com um total de cinco ministérios chefiados exclusivamente por homens. Como demonstrado no gráfico abaixo (Gráfico 1), durante todo o período autoritário, de 1975 a 1990, nenhuma mulher foi nomeada para compor o elenco governamental em Cabo Verde (Gráfico 1). No nosso entender, mesmo com o fim da colonização política, manteve-se uma estrutura de dominação masculina (Semedo, 2019).



Fonte: Elaboração própria a partir dos resultados eleitorais publicados nos Boletins Oficiais.

A alteração das dinâmicas institucionais e políticas de administração das ilhas a partir da década de 1990 repercutiu na redefinição do espaço político e distribuição de poder e na conseqüente entrada paulatina das mulheres no Governo. Entre 1991 e 2001, a presença feminina é extremamente reduzida tendo em conta o número dos ministérios e nomeações.

Nas primeiras décadas do século XXI, a estrutura do governo começa a sofrer modificações na sua composição em matéria da variável sexo (Gráfico 1). Pode-se ver claramente

que em 2001, a nomeação de três mulheres, num total de doze nomeações mostra a diferença em relação aos mandatos anteriores. Na sequência, os dois mandatos de 2006 e 2011, a reconfiguração da estrutura do Governo em matéria de gênero tem uma diferença ínfima entre mulheres e homens nomeados.

Ao olhar para a estrutura global do Governo desde a independência até à última legislativa em 2021, verifica-se que entre 2006 e 2016 foi o período de mais nomeações femininas. Na remodelação governamental de 2008, oito mulheres assumiram as funções de ministras num universo de quinze pastas governamentais, um número nunca antes verificado em toda a história governamental do país. Isto fez com que Cabo Verde fosse apontado no Relatório Inter-Parliamentary Union sobre Women in Politics em 2015 como caso singular de um governo com mais mulheres ministras em toda a África Lusófona. Porém, mesmo com esta vanguarda, a estrutura global do governo revela ainda uma lacuna acentuada de assimetrias de poder na distribuição das pastas ministeriais por gênero.

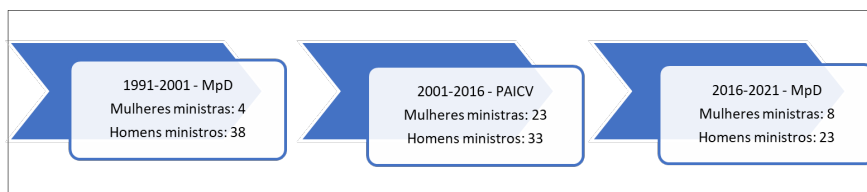
No mandato de 2016 a 2021, vê-se claramente a desproporcionalidade de nomeações entre homens e mulheres na estrutura do executivo. Do mesmo modo, na última legislativa ocorrida em março de 2021, os resultados mostram novamente uma estrutura ministerial masculinizada (Gráfico 1).

Ora, centrando a atenção apenas no período democrático, o gráfico 1 nos permite ainda fazer duas leituras em com base nas atuações partidárias: em primeiro lugar, sendo a posição de ministro um cargo de nomeação e de confiança do Ministro de tutela, a responsabilidade de nomeações é exclusivamente do Primeiro-Ministro. Nestes moldes, o facto de nenhuma mulher ser eleita ao cargo de Chefe do Governo em

Cabo Verde afeta na distribuição das pastas ministeriais por gênero. Em segundo lugar, a representação de gênero por Governo é determinada mediante a ideologia partidária (Quadro 1). No governo liderado pelo partido Movimento para a Democracia (MpD) há um número reduzido de participações femininas na posição de ministras. Um aumento exponencial de mulheres ministras emerge com o governo do Partido Africano para a Independência de Cabo Verde – PAICV, concomitantemente nos três mandatos consecutivos, entre 2001 a 2016. Curiosamente, em 2016, o MpD volta ao poder e reduz o número de nomeações femininas. Sob ótica semelhante, nas legislativas de 2021 mantém um número restrito de nomeações femininas para cargos de ministra conforme ilustrada no gráfico 1.

Relativamente a este último ponto, há que se considerar, portanto, duas observações: primeiro, o padrão do recrutamento ministerial e, segundo, o perfil dos Chefes do Governo em Cabo Verde. São dois aspectos a serem desenvolvidos em outros trabalhos futuros.

Quadro 1: Representação cronológica dos partidos no Governo e ministros eleitos



Fonte: Elaboração própria a partir dos dados consultados na página oficial do governo, em <http://www.gov.cv>

Uma outra leitura possível é a representação a nível de Secretários de Estado nomeados. A legislatura de 2021 traz uma remodelação interessante na presença de mulheres na função de Secretária de Estado. Ou seja, quatro mulheres

foram nomeadas num total de nove Secretários de Estado. Provavelmente, nas próximas nomeações estas transitam de posição ocupando cargos de ministra, tendo em conta a tradição de circulação das elites nas posições, conforme ressaltada por Semedo (2019) na pesquisa sobre a ocupação de cargos públicos em Cabo Verde.

Grosso modo, não obstante a intensa presença de mulheres ministras, a desproporcionalidade das representações em matéria de gênero no Governo reforça o limite da sub-representação feminina nos espaços políticos em Cabo Verde. Essa situação reflete a mesma encontrada por estudos que demonstram que o aumento da participação política das mulheres não descentraliza a posse do poder político masculinizado (Monteiro, 2009a; 2009b; Gomes, 2011; Évora, 2011).

Em conformidade com a masculinização do espaço público, estudos (Monteiro, 2009b; Costa, 2011; Gomes, 2011; Semedo, 2019) têm apontado para a problemática da sub-representação política das mulheres tanto no executivo quanto no parlamento cabo-verdiano. Isto nos leva a enfatizar as ilações sustentadas por Évora (2001) ao aferir que a analogia da consolidação democrática concebida por Ames (2007) e Meyns (2002) não passa de formalidade na presença das desigualdades sociais e distribuição de poder de maneira desequilibrada (Dahl, 2000; Évora, 2001). O poder, entendido como uma relação social (Gramsci, 2007; Foucault, 1986), manifesta-se de várias maneiras e em todos os setores, ou seja, tal como sugere Foucault “deve operar em todos os níveis da sociedade, desde os interpessoais e íntimos, até os mais altos escalões do Estado” (León, 1997, p. 9).

A desigualdade de distribuição do poder em Cabo Verde é reconhecida pelos estudos que apontam a baixa representação política das mulheres nos altos escalões do Estado

(Monteiro, 2009b; Gomes, 2011; Évora, 2011). Deste modo, conforme sustenta Évora (2001), mesmo que formalmente as eleições democráticas em Cabo Verde funcionam, existe, na prática, um *déficit* de representação equilibrada e equitativa em matéria da variável Sexo, o que põe em causa a fragilidade do funcionamento das instituições democráticas.

Conclusão

Este artigo aborda os investimentos das mulheres na formatação do espaço político cabo-verdiano estruturado mediante diferenciações de posições sociais entre homem e mulher. Destaca-se a situação das mulheres no contexto colonial e segue-se com a alteração dos direitos civis na sequência da descolonização que impulsionou a entrada das mulheres na agenda política nacional e a sua internacionalização à escala global. Os resultados evidenciam avanços no que concerne à nova configuração de participações femininas com possibilidades de acesso a posições de poder e, ao mesmo tempo, o limite da sub-representação política das mulheres quando analisamos a sua representação no Governo.

Vê-se, então, num primeiro momento, o surgimento de um grupo de elites que se interage no processo da descolonização e que posteriormente é conduzido a posições-chave no processo de construção do Estado nacional. O que nos chama a atenção é o fato de que neste período nenhuma mulher foi enquadrada nessas posições, ou seja, a composição dos órgãos partidários esteve perante a continuidade da masculinização.

Na tentativa de compreender o protagonismo feminino no espaço político, com participações e disputas políticas, que se configura após à proclamação da independência nacional em 1975 deparamo-nos com uma lacuna nas nomeações mi-

nisteriais. Ainda que as participações femininas sejam um avanço na história da democracia cabo-verdiana, existem barreiras que precisam ser moldadas e reconfiguradas nas estruturas institucionais. Do ponto de vista normativo, temos por exemplo as estratégias institucionais inculcadas como as políticas de incentivo: lei de paridade e quota.² Todavia, questiona-se até que ponto essas leis não comprometem os padrões de recrutamento político na distribuição igualitária e equitativa de posições entre os sexos. Constatamos, neste aspecto, a necessidade de aprofundar o debate nesta temática e pensar nos mecanismos para suprir a problemática da sub-representação feminina no espaço político cabo-verdiano.

Referências

ALBUQUERQUE, Luís. O descobrimento das ilhas de Cabo Verde. In: *História Geral de Cabo Verde*. 2. ed., v. 1. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural, 2001. p. 23-39.

AMES, Barry. *Democratic Consolidation in Cape Vert: Round 3 of the Afrobarometer*. Pittsburgh, jul. 2007, (versão preliminar).

ANDRADE, Elisa. *As ilhas de Cabo Verde: da “descoberta” à independência nacional (1460-1975)*. Paris: L’Harmattan, 1996.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Praia: Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Património Culturais, 2002.

2 Lei nº 68/IX/2019, de 28 de novembro. I Série – Nº 118 << B.O >> da República de Cabo Verde, 28 de novembro de 2019.

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites intelectuais e conformação da identidade nacional em Cabo Verde, *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, n. 3, p. 579-596, 2003.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA, Marcelo Quintino Galvão. *As tramas da política extrapartidária em Cabo Verde: ensaios sociológicos*. Praia, Cabo Verde: UNICV; Porto Alegre: UFRGS, 2010. (Estudos Sociais Cabo-verdianos, 2).
- BADIE, Bertrand. *L'État importé: L'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard, 1992.
- BADIE, B.; HERMET, G. Política Comparada. Segunda Parte: III. Las Dinámicas Huerfanas. Cidade do México: Fondo de Cultura económica, 1993. p. 180-212.
- BATALHA, Luís. A elite portuguesa-cabo-verdiana: ascensão e queda de um grupo colonial intermédio. In: CARVALHO, Clara; PINA, Cabral João de. *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 191-225.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Paris: Minuit, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. *La Noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit. 1989.
- BOURDIEU, Pierre. Esprits d'État: Genèse et Structure du Champ Bureaucratique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 96, n. 1, p. 49-62, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: Gênese e estrutura do campo burocrático. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.

- CABRAL, Iva. A representação das mulheres casadas e viúvas, da ilha de Santiago nos documentos dos séculos XV-XVIII (Um estudo prosopográfico). *Portal do Conhecimento*. 2001. Disponível em <http://www.portaldoconhecimento.gov.cv/>. Acesso em: 24 mar. 2021.
- CABRAL, Iva. O processo de formação da sociedade cabo-verdiana (finais do séc. XV a finais do séc. XVIII). In: REIS, Bruno. *Radiografia Crioula – Um diagnóstico político e social de Cabo Verde*. 1. ed. Universidade Autónoma de Lisboa; Sílabas & Desafios, 2016. p.29-46.
- CARDOSO, Humberto. O Partido Único em Cabo Verde: Um Assalto à Esperança. 2. ed. Praia: Pedro Cardoso; Lisboa: Europress, 2016.
- CARREIRA, António, *Cabo Verde. Classes Sociais. Estruturas Familiares. Migrações*. Lisboa: Ulmeiro, 1977. (Biblioteca Ulmeiro, 9).
- CHARLE. Christophe. Introduction, Première Partie – L'impossible modèle allemand. In: *La république des Universitaires, 1870-1940*. Paris: Seuil, 1994. p. 9-131.
- CODATO, A.; CERVI, E. U.; PERISSINOTTO, R. M. Quem se elege prefeito no Brasil? Condicionantes do sucesso eleitoral em 2012. *Revista Cadernos Adenauer*, v. 14, n. 2, p. 61-84, 2013.
- COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de cultura econômica, 2000.
- CORADINI, Odaci Luiz. Os professores universitários como categoria social. In: COLÓQUIO SABER E PODER, 2008, Campinas. *Anais...* Campinas: UNICAMP, 2008, Disponível em: <http://www.fe.unicamp.br/focus/Atividades/Eventos/Coloquio2008.htm>. Acesso em: 4 maio 2021.
- CORADINI, Odaci Luiz. As elites como objeto de estudo, novamente. In: REIS, Eliana Tavares dos; GRILL, Igor Gastal

- (org.). *Estudos sobre elites políticas e culturais*. Reflexões e aplicações não canônicas. São Luíz: EDUFMA, 2016. p. 97-140.
- COSTA, Suzano. Mulheres e Participação Política no Cabo Verde Democrático. In: FONSECA, Carmelita; FORTES, Celeste (org.). *As Mulheres em Cabo Verde: Experiências e Perspectivas*, Praia: UNICV, 2011.
- DAHL, Robert. *Democracia*. Lisboa: Temas e Debates, 2000.
- ÉVORA, Roselma. *A abertura política e o processo de transição democrática em Cabo Verde*. 2001. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.
- ÉVORA, Roselma. *Cabo Verde: A Abertura Política e a Transição para a Democracia*. Praia: Spleen. 2004.
- ÉVORA, Roselma. Um país de mulheres governado por homens: democracia e processo decisório em Cabo Verde. In: FONSECA, Carmelita; FORTES, Celeste (org.). *As Mulheres em Cabo Verde: Experiências e Perspectivas*, Praia: UNICV, 2011.
- FARAH, Marta. Gênero e Políticas Públicas. *Estudos Feministas*. v. 12, n. 1, p. 47-71, 2004.
- FERREIRA, Ligia Évora; RAMOS, Natália. *Educar para Diversidade: Cabo Verde*. Lisboa: Universidade Aberta, 1997. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/5273>. Acesso em: 4 maio 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FURTADO, Cláudio. *Gênese e Reprodução da Classe Dirigente em Cabo Verde*. Praia: ICL, 1997.
- GOMES, Crispina. *Mulher e Poder: o caso de Cabo Verde*, Praia: IBNL. 2011.

- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere: notas sobre o Estado e a Política*. Trad. Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. v.3. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.
- LAGARDE, M. Vías para el empoderamiento de las mujeres. *Proyecto EQUAL I.O METAL*. 2004. Disponível em: <http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/empoderamiento.pdf>. Caderno 1. Acesso em: 4 maio 2021.
- LEÓN, M. El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo. In: LEÓN, M. (ed.). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997. p. 1-26.
- MADEIRA, João Paulo. A construção do Estado-Nação em Cabo Verde. In: REIS, Bruno. *Radiografia Crioula: Um diagnóstico político e social de Cabo Verde*. 1. ed. Universidade Autónoma de Lisboa; Sílabas & Desafios, 2016. p.49-75.
- MEYNS, Peter. Cape Verde: An African Exception. *Journal of Democracy*, v. 13, n. 3, p 153-165, jul. 2002.
- MONTEIRO, Eurídice Furtado. Mulheres, mídia e democracia. *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 17, p. 167-169, jun. 2009a.
- MONTEIRO, Eurídice. *Mulheres, Democracia e Desafios Pós-Coloniais: uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde*, Praia: UNICV, 2009b.
- MONTEIRO, Eurídice Furtado. Crioulidade, Colonialidade e Gênero: as Representações de Cabo Verde. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 398, set./dez. 2016.
- PEIXEIRA, L. M. S. *Da mestiçagem à Caboverdianidade: Registos de uma sociocultura*. Lisboa: Colibri, 2003. 260 p.
- PETRARCA, R. F.; OLIVEIRA, Wilson J. F. Os estudos de elites no Brasil: em ensaio crítico sobre a produção recente. In: REIS, Eliana Tavares dos; GRILL, Igor Gastal (org.). *Estu-*

dos sobre elites políticas e culturais. Reflexões e aplicações não canônicas. São Luís: EDUFMA, 2016. p. 141-166.

SEMEDO, Brito, M. *A Construção da Identidade Nacional: Análise da Imprensa entre 1877 e 1975.* Praia, Cabo Verde: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

SEMEDO, Maria Filomena Moreira. *Circulação das elites nas Organizações Não-Governamentais em Cabo Verde: O caso da OMCV e da MORABI.* 2015. 96 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

SEMEDO, Maria Filomena Moreira. *Formação acadêmica e ocupação de cargos públicos em Cabo Verde: Reconstrução da trajetória dos ministros no período democrático (1991-2015).* 2019. 204 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

SILVA, Antônio Duarte. *A Independência da Guiné Bissau e a Descolonização Portuguesa.* Porto: Afrontamento, 1997.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade.* v. 1. Brasília: EDUNB, 1991.

O FEIJÃO¹ ALÉM DO ALIMENTO, NA ILHA DE SANTIAGO: DO “ESPAÇO SOCIAL ALIMENTAR” À AUTONOMIA DAS MULHERES

Evandra Cristina Gonçalves Moreira

¹ Dentre as variedades de feijão existente no país, tomamos como referência para este trabalho o Feijão Pedra que é o produzido em maior quantidade.

A representação da agricultura em Cabo Verde

A segurança alimentar é considerada uma questão prioritária em Cabo Verde, tornando-se um componente importante dos sucessivos planos do Governo. O Plano Nacional de Alimentação e Nutrição – 2015-2020) reconhece que desde a independência, em 1975, o país tem vindo a implementar políticas estratégicas para o desenvolvimento econômico e social. Isto dado as peculiaridades geográficas, o país convive com um déficit produtivo alimentar.

O Estado insular do continente africano alberga pouco mais de meio milhão de habitantes e é extremamente vulnerável aos fenômenos naturais, particularmente às secas. A precipitação média anual varia de 60 mm nas ilhas planas a 240 a 550 mm nas ilhas montanhosas² (Cabo Verde, 2015b). Apesar das suas fragilidades estruturais, o setor da agricultura desempenha um papel de grande relevo para o país, permitindo a subsistência de um significativo número de famílias cujo sustento e organização da vida familiar estão estreitamente associados à terra. E segue:

Não obstante as insuficiências, o sector agrícola constituiu um importante factor de desenvolvimento econômico e social de Cabo Verde, devendo continuar a ser um dos vectores mais importantes do desenvolvimento do país, que tem vindo a registar diversos investimentos na modernização da agricultura (irrigação go-

2 As ilhas montanhosas de Cabo Verde são: Santo Antão, Santiago, São Nicolau e Fogo.

ta-a-gota, novas tecnologias de produção, culturas protegidas e hidropônicas, capacitação profissional, na investigação agrária e transferência de conhecimentos aos agricultores, na diversificação e no escalonamento da produção) e em especial na mobilização e captação de água, (construção de barragens, diques, perfurações, reservatórios; na melhoria da gestão dos recursos hídricos; nas energias renováveis na bombagem de água etc.), articulado com outros sectores económicos particularmente o turismo, para que o sector possa responder de forma satisfatória e sustentável aos desafios e às novas oportunidades e paradigmas, em particular no domínio do agronegócio (Cabo Verde, 2015b, p.195).

A importância da agricultura pode ser referenciada não apenas na participação do setor primário em média de 8,5 % do PIB nos últimos anos, mas, sobretudo pelos 40 % das famílias que dela vivem e da geração de mais de 50 % das ocupações rurais (Cabo Verde, 2015c). Os dados do Recenseamento Geral da Agricultura de 2015 realçam que a estrutura agrária é composta em 99,7 % por unidades familiares de pequenas dimensões e ocupa apenas 9,3 % do território nacional. Das áreas ocupadas cerca de 82 % é de sequeiro e só 17 % é de regadio. Quanto a estrutura agrária segundo o regime de exploração é de realçar que 74,9 % da estrutura é ocupada por parcelas agrícolas familiares, enquanto 81,9 % é da agricultura de sequeiro e 16,8 % é da agricultura de regadio e apenas 1,3 % é misto³ (Cabo Verde, 2015c).

No ano de 2015, o país contava com 45.399 explorações agrícolas familiares. A nível de evolução dos principais indicadores, os dados apontam que as explorações agrícolas familiares por tipo de atividade praticada (nos anos de 1988,

3 Em Cabo Verde o clima é seco, com temperatura média de 28° ao longo do ano. A estação da chuva é de 3 meses, que por vezes são irregulares. Na época da chuva, pratica-se a agricultura de sequeiro, e nas ribeiras e vales onde tem nascentes de água, pratica-se a agricultura de regadio.

2004 e 2015)⁴ têm uma variação de -1,7 (negativo) entre esses anos se tratando da agricultura de sequeiro e 22,2 (positivo) para a agricultura de regadio (Cabo Verde, 2015c). Ainda os dados apontam que o setor emprega acima de um quarto da sua população e que as explorações são quase todas de subsistência. Mais, com as políticas de barragens que visam potencializar a agricultura de regadio, as famílias permanecem a ocupar-se maioritariamente da agricultura de sequeiro o que contradiz a lógica das barragens (Moreira, 2018), fazendo com que o setor ganhe espaço no meio acadêmico.

Carregada de fortes conotações ideológica e política, as questões relacionadas com a agricultura estão a ganhar espaço no meio acadêmico, dentro de uma agenda endógena, com os pesquisadores e pesquisadoras nacionais (Bento, 2011; Dehesa, 2012; Moreira, 2014; 2018; Ferreira, 2015; 2016). Embora ainda existam poucos trabalhos que consagram uma reflexão e análise às diferentes facetas da agricultura (social, política, econômica e cultural) dentro do seu vasto processo da modernização por via das barragens, ou sobre a sua capacidade e os potenciais reais para a transformação da realidade. O país encontra-se dentro de uma agenda global que o torna como local de desenvolvimento sustentável⁵ e que tem como prioridades as questões ambientais, fomes-zero e gênero. Isso faz com que o país busque alcançar todas essas metas sendo que a agricultura se constitui como uma das vias. Ainda que se tenha esse avanço a nível tecnológico, os dados nacionais mostram que a agricultura de sequeiro tem predominância no país, o que contradiz o discurso do governo. E

4 Anos em que foram realizados o recenseamento geral da agricultura em Cabo Verde.

5 O desenvolvimento sustentável se configurou como um conceito recente e complexo, que nos últimos anos vem ganhando cada vez mais espaço na esfera acadêmica, bem como nos discursos dos governos através de planos, programas e políticas a nível global e local. Principalmente quando se trata de países com poucos recursos econômicos, como é o caso de Cabo Verde (Moreira, 2018, p.72)

é na agricultura de sequeiro que as mulheres encontram o sustento para as suas famílias.

A agricultura como objeto de estudo

Em Cabo Verde nos últimos quinze anos, o debate político e acadêmico intensificou-se em torno da agricultura, principalmente pelo viés do aproveitamento e gestão dos recursos hídricos como uma das vias para o desenvolvimento do país. E, mesmo, como estratégia de fazer frente ao histórico da estiagem e importação de alimentos, num país em que uma grande parte da população tem a agricultura como a única forma de garantir a sobrevivência.

Como forma de minimizar o déficit alimentar, uma das vias foi através da formulação de políticas, através das construções de barragens a primeira foi a Barragem do Poilão, inaugurada em julho de 2006. A construção de barragens ganhou grande destaque no país visando incrementar a modernização da agricultura com vista a inseri-la no mercado com o aumento da produtividade (Ferreira, 2015). A realidade da agricultura incrementada pela barragem encontra-se em fase de adaptação, que é fortemente guiada pelo pensamento evolucionista e marxista,⁶ como forma de dar resposta à demanda histórica das ilhas, principalmente quando se fala da segurança alimentar.⁷

6 A barragem visa incrementar a agricultura de sequeiro para a agricultura de regadio, no sentido evolucionista e pensamento marxismo, defendendo a revolução da classe operária, isto é dos pequenos agricultores, tomando para si os meios de produção.

7 O governo cabo-verdiano no âmbito de um pacote de investimento para o mundo rural projetou a construção de dezessete barragens (Ferreira, 2015) e até 2018 o país contava com nove infraestruturas, em fases diferenciadas de construção e implementação: Barragem de Poilão, Barragem de Salineiro, Barragem de Faveta, Barragem de Saquinho, Barragem de Figueira Gorda, Barragem de Canto de Cagara, Barragem de Flamengos, Barragem de Principal e Barragem de Fajã.

Segundo os dados do documento Estratégia Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – Atualização Horizonte 2020, evidencia-se que a agricultura em Cabo Verde opera com escalas bastante reduzidas de áreas e explorações, com práticas bastante tradicionais, o que se constata ao verificar que a consorciação entre milho e feijão ocupa 95 % das terras cultiváveis (Cabo Verde, 2014). Posto isto,

Tal modelo não é capaz de gerar os resultados econômicos que possibilitem obter a prestação de serviços necessários para possibilitar a ampliação da eficiência, da participação da produção local no abastecimento alimentar e da sua capacidade de gerar dinamismo econômico nos territórios onde se localizam. Diante dessas dificuldades estruturais a tendência é de exclusão gradativa dos agricultores do processo de desenvolvimento, aumentando o êxodo e a escalada da urbanização, com todas as consequências indesejáveis que acarreta (Cabo Verde, 2014, p. 29).

A pensar nestas contradições entre os dados oficiais e os discursos políticos que são produzidos, urge construir diferentes objetos sociológicos dentre os quais aquele que se relaciona com a temática do desenvolvimento (Anjos, 2014). E seguindo o pensamento de Anjos (2014, p. 31), devemos refletir sobre como formas alternativas de constituição de natureza e culturas se oferecem a esse entendimento com uma agenda de etnografias focadas nos conflitos do desenvolvimento, principalmente em perspectiva decolonial que tem como premissa o pensamento e investigação a partir dos arranjos não eurocêntricos.

Assim sendo, centramos esta análise na inter-relação entre a cultura de um povo e o seu meio em que se encontra a alimentação como um campo propício para pensar a autonomia das mulheres. Daí que este artigo analisa o “espaço social alimentar” (Poulain, 2013) e suas representações a partir da produção (colheita, conserva e consumo) de feijão na ilha

de Santiago,⁸ propondo uma discussão contra-hegemônica a partir de uma perspectiva decolonial. Esta visa mostrar a autonomia das mulheres no espaço alimentar, ainda que em meio ao cenário de desigualdades sociais e de gênero do país “principalmente do mundo rural, onde os dados nacionais apontam para o maior índice de pobreza nas famílias chefiadas por mulheres que dependem exclusivamente da prática agrícola” (Moreira, 2018, p. 1).

Portanto, o texto se baseou numa pesquisa etnográfica, que decorreu entre janeiro e abril de 2017, no âmbito do mestrado⁹, assim como também em pesquisas bibliográficas numa aproximação com a Sociologia da Alimentação em que abordamos a apanha de feijão como elemento a ser analisado dentro do “espaço social alimentar”. O espaço social alimentar na ilha de Santiago é fortemente demarcado pelo corpo, pautado pelas construções sociais que dão sentido à vida coletiva. Finalmente, é importante realçar que a pesquisa foi bem na época da colheita de feijão em que pudemos perceber de perto as dinâmicas das mulheres¹⁰.

8 A ilha de Santiago é a maior do arquipélago e conta com uma área de 991 km², com 294135 habitantes distribuídos por 9 concelhos (Tarrafal, Santa Catarina; Santa Cruz; Praia; São Domingos; São Miguel; São Salvador do Mundo; São Lourenço dos Órgãos e Ribeira Grande de Santiago) no total de 22 do país. A ilha alberga a capital do país – a cidade da Praia, localizada no sul da ilha. Está-se a falar de uma ilha rural onde a população se ocupa da agricultura e da criação de animais, porém, há aspectos que marcam o rural da ilha de Santiago: primeiro, as áreas rurais santiaguenses apresentam grande diversidade decorrente dos contextos geográficos, da base econômica e da organização social intrínseca a cada espaço regional. E, segundo, há uma grande expressão territorial (no sentido da geografia), embora a população que aí reside seja consideravelmente diminuta, principalmente pelo êxodo rural e emigração. Isto porque grande parte da população residente nos diferentes espaços do interior da ilha de Santiago procuram a capital no sentido de melhorar as suas condições de vida, estudar ou trabalhar no setor terciário (Moreira, 2018, p. 48).

9 Dissertação de Mestrado, com o título – “Nos nu tem k sarta, ti sarta”: políticas públicas e suas relações com gênero em Cabo Verde na era das barragens, defendida na Unisinos, sob orientação da Professora Doutora Miriam Steffen Vieira (Unisinos) e coorientação do Professor Doutor José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS). O curso foi financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil, no âmbito do Programa de Estudante Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG).

10 De realçar que, além do campo de pesquisa – Concelho de Santa Cruz, acompanhou-se a colheita de feijão nos Concelhos de São Domingos e Santa Catarina, locais em que se

A produção – colheita, conserva e consumo de feijão: um olhar a partir da agricultura de sequeiro

Cabo Verde, do ponto de vista agrícola, não possui um poderio em termos de produção, pois é fortemente marcado pela falta de chuva e de espaço, condicionando assim o seu próprio desenvolvimento. Neste, praticam-se dois tipos de agricultura: a de sequeiro, que é realizada sobretudo na época da chuva (julho a outubro), e a de regadio, que é desempenhada na época seca e com previsão de acontecer ao longo do ano dependendo da quantidade de águas armazenadas.

Segundo os dados da Direção Nacional do Ambiente de Cabo Verde (Cabo Verde, 2015a), na agricultura de sequeiro é realizado o plantio predominantemente do milho (*Zea mays*) cuja colheita anual aleatória cobre apenas 10 % das necessidades de consumo e de algumas variedades de feijão (*Cajanus cajan*, *Lablab purpureus*, *Phaseolus vulgaris*, *P. Lunatus* e *Vigna sinensis*).

O calendário da atividade de agricultura de sequeiro inicia-se em maio e vai até março de cada ano na seguinte ordem: preparo do solo e limpeza da área (maio, junho e julho); sementeira ou semeadura (julho e agosto); capina ou monda (agosto a outubro); 1ª colheita de grãos verdes (outubro e novembro); colheita de grãos maduros (dezembro a março) e recolhimentos de palha e limpeza da área (janeiro a maio) (Oliveira, 2016).

No mês de maio inicia-se a batalha agrícola em Cabo Verde começando com o preparo do terreno/área de cultivo ou da

conhece de perto as dinâmicas das mulheres nessa atividade pelo fato da pesquisadora ser do interior da ilha e a sua família praticar a agricultura de sequeiro, mesmo que há 15 anos residam na capital do país.

roça (como é denominada pelos agricultores) que consiste em tirar todas as plantas dos terrenos. Se o terreno for pedregoso, fazem-se pequenas construções de paredes (banquetas) para facilitar a sementeira, ou seja, tiram todos os materiais que dificultam o cultivo e manejo do solo.

A sementeira normalmente acontece no mês de julho que coincide com a época da chuva em Cabo Verde. Nessa prática usam-se milho, feijões diversificados (feijão pedra, feijão bongolon, feijão congo e feijão sapatinha), abóbora e moranga e, à margem disso, cultivam-se ainda amendoim e batata-doce. Por vezes, colocam-se pedras para evitar que as galinhas-domato danifiquem a sementeira de milho e feijão. Homens e mulheres desempenham funções específicas neste trabalho. A sementeira é uma atividade manual, na qual os homens cavam um buraco no chão e as mulheres colocam as sementes e enterram. Com a chegada da chuva faz-se a primeira monda ou capina e, passando um mês dessa primeira monda, faz-se a segunda e por vezes até a terceira; o que depende da intensificação da vegetação espontânea e da necessidade do solo. Aqui, homens e mulheres desempenham as mesmas funções. Nessa etapa, usa-se a enxada dependendo do tamanho das “plantas daninhas”, caso contrário é com a mão mesmo que se faz a monda.

Após essa fase, tiram-se as flores do milho e as famílias esperam o resultado do trabalho – a tão chegada hora da colheita dos primeiros grãos verdes. A produção do milho inicia-se a partir de novembro e os feijões em início de dezembro. É a época na qual se consome os produtos verdes no arquipélago. Depois disso, chega-se à época da colheita de milho maduro/seco que ocorre em janeiro e no final faz-se a de feijões secos. Por fim faz-se a limpeza do terreno e prepara-se para o início do novo ciclo.

Durante essa fase de produção, a comunidade organiza-se entre si de modo a facilitar um “*djunta mon*”¹¹ (Évora, 2011) nessa prática, pois nem todas as famílias têm condições para custear as despesas com a mão de obra. Todas as famílias praticamente recebem um dia próprio de ajuda no trabalho no qual as mesmas ficam responsáveis pelo almoço e às vezes dão grogue¹² como forma de receber os convidados. A bebida vem sendo usada como sinônimo de “coragem” junto dos homens para fazerem frente ao trabalho duro como é considerada a prática agrícola. São oito horas de trabalho e com direito a uma hora de descanso para o almoço.

A parte da colheita tem a divisão do trabalho de novo. Pois, a colheita de milho é um encargo das famílias, ou seja, tanto homens como mulheres participam. Porém, na apanha de feijão as mulheres é que são as principais responsáveis. A colheita de feijão é normalmente feita até o meio-dia. As mesmas também são as responsáveis pela conservação do produto final que será usado na alimentação ao longo do ano. Em se tratando do consumo, a segurança alimentar em Cabo Verde é fortemente responsabilidade das mulheres. Num país em que a memória da fome é muito presente e no qual se presa o não desperdício causa surpresa a falta de dados oficiais para analisarmos mais detalhadamente esse fenômeno.

Pode-se falar de uma autonomia da mulher?

O documento “Estratégia Nacional e Segurança Alimentar – Atualização Horizonte 2020” tem como objetivo geral “asse-

11 Interajuda entre as pessoas da comunidade que se estende além das famílias de forma voluntária. Para mais informações consultar o artigo de Iolanda Évora (2011), onde explica mais a fundo o conceito.

12 Bebida alcoólica à semelhança da cachaça do Brasil, muito usada em Cabo Verde.

gurar o acesso permanente da população a uma alimentação suficiente, saudável e nutritiva, sem prejuízo para a satisfação de outras necessidades básicas” (Cabo Verde, 2014, p. 38). Deste jeito,

A este objetivo geral é importante agregar outros componentes fundamentais, como o da estabilidade no acesso aos alimentos, de modo que as pessoas, estando livres da fome possam assegurar de forma progressiva os seus demais direitos. O acesso aos alimentos é um dos fatores fundamentais que concorrem para a paz e a estabilidade social (Cabo Verde, 2014, p. 38).

O próprio documento reconhece o papel e a importância da mulher na garantia da segurança alimentar no país, na medida em que o trabalho da agricultura é permeado por questões de gênero que perpassam o cenário histórico das relações sociais e que, na atualidade, ainda é muito presente. Em Cabo Verde, os cuidados são da responsabilidade das mulheres.

Esse fato torna importante pensarmos a realidade cabo-verdiana a partir de um olhar não ocidental, onde as questões de gênero fazem parte da configuração social e dão sentido à própria realidade para podermos enxergar a potencialidade delas.

Para esta análise, consideramos o enfoque de gênero proposto por Oyewùmì que interroga o conceito de gênero com base em experiências culturais africanas em contraste com o sistema de família nuclear com base nos pressupostos ocidentais (Oyewùmì, 2004). Realçando a necessidade de se questionar as abordagens teóricas eurocênticas, a autora enfatiza a necessidade de interpelarmos as identidades sociais, interesses e preocupações das fornecedoras de tais conhecimentos. A propósito, ela cita Karl Mannheim que, a partir da abordagem da sociologia do conhecimento afirma:

Pessoas ligadas entre si em grupos se esforçam em conformidade com o caráter e a posição dos grupos a que pertencem para mudar o mundo em torno da natureza e da sociedade ou tentar mantê-lo em uma determinada condição. É o sentido desta vontade de mudar ou de manter, desta atividade coletiva, que produz o fio condutor para a emergência de seus problemas, seus conceitos e suas formas de pensamento (1936:4) (Oyewùmì, 2004, p. 2).

De uma só vez, correntes teóricas eurocêntricas assumem tanto a categoria “mulher” e sua subordinação como universais. Mas, gênero é antes de tudo uma construção sociocultural (Oyewùmì, 2004, p. 2).

Segundo (Moassab; Vieira, 2010), esta abordagem de gênero possibilita

[...] diferenciar um uso descritivo de gênero de seu uso como categoria analítica. Em sentido descritivo, gênero aparece frequentemente como substituto de mulher, como sujeito empírico, ou a designar a construção relacional sem problematizar-se as relações de poder que estão na sua base. Tal uso, segundo Sonia Alvarez (2000), pode ser identificado como políticas públicas na América Latina, nos anos 1990, quando muitas organizações substituíram o termo feminismo por gênero, considerado como uma linguagem mais palatável ao campo político. Conforme propõe Scott, é necessário pensar gênero de forma relacional, com sentido construído a partir de relações sociais intra e entre os sexos (Moassab; Vieira, 2010, p. 10).

Será dentro da lógica relacional que vamos inserir a apanha de feijão, um trabalho fortemente demarcado pelo cunho doméstico de manutenção social e familiar na ilha de Santiago. O trabalho doméstico enquanto conceito que foi desenvolvido originalmente no movimento feminista foi absorvido pela sociologia a partir da década de 1970, inicialmente com o estudo de Ann Oakley sobre o serviço doméstico, tido como o emprego de *status* inferior com longa jornada e baixa remuneração (Scott, 2010). Segundo Scott (2010) que o reconhecimento de

que o serviço doméstico seria tópico digno de estudo e que cozinhar, limpar e lavar assim como outras tarefas envolvidas na administração doméstica implicavam em trabalho, teve repercussões duradouras e de longo alcance. Assinalou-se mesmo o princípio de uma grande mudança no pensamento sociológico, não apenas sobre o trabalho e emprego, mas também sobre gênero e divisão social e divisão sexual.

Para Hirata e Kergoat (2007) a divisão sexual do trabalho é

a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos: mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares, etc.) (Hirata; Kergoat, 2007, p. 5).

A questão da interseccionalidade torna-se pertinente nesta análise, mas só compreenderemos a organização social numa perspectiva relacional – gênero e que, por conseguinte, define a divisão do trabalho na apanha de feijão. A apanha de feijão é um trabalho que na maioria das vezes acontece por via de “*djunta mon*”, porém em alguns casos quando é pago, o salário de um dia de trabalho é de trezentos escudos.¹³ Ainda assim, apenas as mulheres são chamadas para este serviço. A apanha de feijão constitui-se como um trabalho onde todas as responsabilidades e decisões recaem sobre as mulheres – colheita, conserva e consumo.

A teoria de Marx do valor excedente que gira em torno do custo sustentação da força de trabalho em termos de valor das mercadorias “necessárias” (comida, abrigo) se fundamentava na importante distinção entre produção e reprodução (Marx,

13 Que corresponde a mais ou menos dez reais.

1974). Nesta ótica, a apanha de feijão pode ser inserida na segunda categoria, porque, as mulheres posteriormente têm que conservar a colheita que servirá de subsistência da família ao longo do ano. E ainda como caso de pensar, em Cabo Verde, nem todos os anos pode-se ter garantia de colheita, dada a falta de chuva.

Incluímos a apanha de feijão dentro da categoria de trabalho doméstico não remunerado que contribui para a perpetuação das relações de gênero, visto que a disponibilidade masculina para o trabalho remunerado formal é normalmente possibilitada pelo trabalho feminino não remunerado.

Como Scott (2010) enfatiza, o trabalho doméstico estendeu-se à emoção não material e aos serviços de cuidados. O trabalho doméstico é reconhecido como parte integrante da divisão do trabalho global e a consciência a nível internacional quanto a contribuição do trabalho doméstico gerou tentativas de medir o seu valor, geralmente com base no tempo, dada a ausência de transação monetária.

Em Cabo Verde fez-se um estudo nesse sentido. No Inquérito Multiobjectivo contínuo 2012 – Relatório do Módulo Uso do Tempo e Trabalho não Remunerado percebeu-se a manifestação de uma substancial desigualdade de gênero na frequência da participação no trabalho não remunerado. Porém, é a medição do tempo dedicado ao trabalho que permite visibilizar com maior nitidez as desigualdades sociais e de gênero em Cabo Verde (Cabo Verde, 2012).

Na apanha de feijão como um trabalho doméstico e dentro de uma dimensão relacional, existiria a possibilidade de se pensar na autonomia das mulheres?

A autora Martina Ahlert (2013), no seu texto *A “precisão” e o “luxo”: uso dos benefícios do Programa Bolsa Família entre*

as quebradeiras de coco do Codó (MA), enfatiza a existência de um trabalho específico das mulheres, embora em um contexto onde as condições de trabalho não são as melhores e a remuneração é muito baixa. Para a realidade das mulheres santiaguenses, nós diríamos que as mesmas dispõem de uma autonomia no trabalho da apanha de feijão, pois são elas mesmas que definem os horários, as decisões sobre as refeições e as pessoas que participam, as técnicas de conservação e a preparação do alimento final.

O “espaço social alimentar”

O termo “espaço social alimentar” foi evidenciado por um dos autores de referência – Jean-Pierre Poulain – quando se trata da Sociologia da Alimentação. Em sua obra intitulada *Sociologias da Alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*, o autor caracteriza os alimentos enquanto produtos naturais que passam por um processo de construção cultural, sendo valorizados, consumidos, transformados, bem como respeitados através de um forte protocolo de uso (Poulain, 2013). Ainda num outro texto, Poulain e Proença (2003), citando Georges Condominas, enfatizam

o conceito de espaço social e realçam que para compreender as inter-relações entre um grupamento humano e o seu meio encontra na alimentação um campo de aplicação particularmente fecundo. Assim, propõem-se o conceito de “espaço social alimentar” que é visto como um instrumento de estudo dos modelos alimentares, assinalando a conexão bioantropológica de um grupamento humano ao seu meio (Poulain; Proença, 2003, p. 245).

É o que propomos fazer a partir do feijão na ilha de Santiago. O “espaço social alimentar” é visto como uma ferramenta útil a ser utilizada nos estudos da alimentação (Poulain; Proença, 2003; Poulain, 2013) e que é composta por quatro

dimensões: 1. “espaço do comestível”; 2. “o sistema alimentar”; 3. “espaço do culinário” e 4. “espaço dos hábitos e de consumo alimentar” propondo-se uma apresentação das interconexões das dimensões. Assim sendo, o “espaço social alimentar” pode ser analisado enquanto um objeto sociológico total, à semelhança daquela proposta por Marcel Mauss (2003), pautando a totalidade da sociedade e das suas instituições. A partir da realidade da ilha de Santiago com foco em feijão, procuramos evidenciar as referidas dimensões.

A primeira dimensão, o “espaço do comestível”, corresponde ao conjunto de escolhas que produz um grupo humano para selecionar, adquirir ou conservar seus alimentos (Poulain, 2013). O feijão nas suas mais diversas variedades é considerado como um dos mais antigos alimentos utilizados na sociedade cabo-verdiana. O produto pode ser conservado por um longo período, o que se adéqua à realidade da seca e fome das ilhas. E, por sua vez, é um alimento com baixo custo de produção além de ser rico em ferro, o que faz dele um elemento essencial da dieta de uma grande parte da população do país.

O segundo enfoque, “sistema alimentar”, corresponde ao conjunto de estruturas tecnológicas e sociais que permitem que o alimento, em etapas de produção e transformação, chegue ao consumidor final (Poulain, 2013). A produção de feijão não exige nenhuma estrutura tecnológica para a sua produção. Requer apenas um terreno arável e água para a produção. É um alimento que não passa por muitas transformações para chegar à mesa do consumidor; apenas um cozimento (que não é longo), o tempero e acompanhamento a gosto de cada um para chegar no prato final. Como já foi dito, a maioria da produção de feijão em Cabo Verde vem da agricultura de sequeiro que tem um baixo nível de exigências tecnológicas.

O terceiro aspecto, “espaço do culinário”, representa um espaço no sentido geográfico (a cozinha, onde se realizam as operações culinárias), no sentido social (onde são operadas as divisões sexuais e sociais da cozinha), e de relações estruturais (Poulain, 2013). De realçar que, na ilha de Santiago, a feijoada é um prato que se faz presente em grandes comemorações – nas grandes festas de santos, festas de casamento, batismos e outras, nas cerimônias de morte, nos grandes eventos culturais de convívios e até mesmo nos trabalhos de agricultura. É o alimento que a grande maioria consome (ainda que não existam dados estatísticos nesse quesito) e, sem demora, pelas experiências culturais é destacado como um elemento fiel de grandes comemorações. Nesses eventos, a confecção dos alimentos na sua grande maioria é da responsabilidade das mulheres. Elas é que se organizam e escolhem como será confeccionado o prato. Toda a lógica desse espaço é marcada pela autonomia das mulheres e numa perspectiva de interajuda.

O “espaço dos hábitos e de consumo alimentar” envolve o conjunto de rituais que permeiam o ato alimentar. Aqui, observa-se a ênfase na variação de uma cultura para outra e no interior de uma mesma cultura, da estrutura da jornada alimentar, da definição da refeição, das modalidades de consumo, das regras de disposição dos comensais, entre outras (Poulain, 2013). A feijoada é acompanhada do arroz, normalmente. Dependendo do poderio econômico de cada família, a mesma pode ser acompanhada com carnes e legumes.

Diante dessas características da ilha, podemos perceber a presença da “temporalidade alimentar” (Poulain; Proença, 2003, p. 253), o que nos permite visualizar os ciclos temporais socialmente determinados no qual a presença de feijão na alimentação está inscrita mediante calendários específicos.

Quando os autores abordam a questão do “espaço da diferenciação social” (Poulain; Proença, 2003, p. 253), notamos que na sua grande maioria, na ilha de Santiago, independente da classe social, em grandes cerimônias o feijão sempre se faz presente, diferindo-se os ingredientes e carnes. O que seria a disputa no campo simbólico travada entre grupos dentro de uma mesma sociedade, torna-se ao tempo a identidade de todos os cabo-verdianos e todas as cabo-verdianas.

Considerações finais

O mundo rural em Cabo Verde, particularmente na ilha de Santiago, convive com o processo percorrido pela construção da noção de desenvolvimento da sociedade, principalmente com as apostas nas barragens, com os avanços tecnológicos e aumento da produtividade (Ferreira, 2015) de modo a inseri-lo no mercado, de forma particular, o que torna importante pensarmos a realidade cabo-verdiana a partir de um olhar não ocidental e evolutivo. Esta abordagem vai de encontro com o pressuposto defendido pelo Sociólogo Elisio Macamo sobre a constituição da sociologia na sociedade africana. Levando em consideração as particularidades da mesma e a sua complexidade, enquanto assume esta realidade como sendo diferente da europeia, o autor afirma que a sociologia africana exige instrumentos analíticos apropriados (Macamo, 2002). Isto porque, a despeito das apostas nessas políticas, as pessoas optam na sua grande maioria pela agricultura de sequeiro que é voltada para a subsistência e de onde advém a maior produção de feijão. Como vimos, este espaço é permeado por uma configuração social na qual as relações de gênero dão sentido à própria realidade. Trata-se de uma sociedade em que as mulheres são atores sociais importantes no processo de segurança alimentar.

A apanha de feijão pode ser vista como elemento a ser analisado dentro do “espaço social alimentar” que na ilha de Santiago é fortemente demarcado pelo corpo, pautado pelas construções sociais, dando sentido à vida coletiva, podendo ser abordado enquanto um espaço de autonomia para as mulheres. Isto é possível se o conceito de autonomia for visto como vindo de uma longa tradição, sobretudo, social, étnica que é reforçada pela capacidade do exercício ativo de si e da livre decisão das mulheres sobre as próprias ações. Pois, elas detêm as técnicas de colheita, de conservação e acima de tudo de preparo para o consumo no qual elas guardam total liberdade. Ainda que a nível econômico não tenham um ganho elevado, elas garantem a subsistência das famílias além de confeccionarem e servirem o feijão nos grandes momentos das suas vidas, isto é, tanto nas festas como nas cerimônias que acompanham a morte.

Se analisarmos a partir deste prisma, percebe-se que as mulheres têm total autonomia nessa esfera em se tratando de colheita, consumo e conservação do feijão na realidade cabo-verdiana.

Referências

- AHLERT, Martina. A “precisão” e o “luxo”: usos do benefício do Programa Bolsa Família entre as quebradeiras de coco do Codó (MA). *Política & Trabalho*, Revista de Ciências Sociais, n. 38, p. 69-86, 2013.
- ANJOS, J. C. Espaços epistêmicos das ciências sociais na contemporaneidade. In: CONTERATO, G. *et al.* (org.). *Pesquisas em desenvolvimento rural: aportes teóricos e proposições metodológicas*. v. 1. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

- BENTO, S. Barragens e sociedades: contributo da teoria actor-rede (ANT). *SOCIUS Working Papers*, Lisboa, ISEG, n. 3, 2011.
- CABO VERDE. Direcção Nacional do Ambiente (DNA). V Relatório Nacional sobre o estado da biodiversidade em Cabo Verde. Praia: DNA, ago. 2015a. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/world/cv/cv-nr-05-pt.pdf>. Acesso em: 18 maio 2017.
- CABO VERDE. Instituto Nacional de Estatística (INE). *Anuário Estatístico 2015*. Praia: INE, 2015b.
- CABO VERDE. Ministério do Desenvolvimento Rural (MDR). *Estratégia Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional*. Atualização Horizonte 2020. Praia: MDR, abr. 2014.
- CABO VERDE. Instituto Nacional de Estatística (INE). *Inquérito Multi-objectivo contínuo – 2012*. Relatório do Módulo Uso do Tempo e Trabalho não Remunerado em Cabo Verde. Praia: INE, 2012.
- CABO VERDE. Ministério do Desenvolvimento Rural (MDR). *V Recenseamento Geral da Agricultura – Manual do agente recenseador*. Praia: MDR, 2015c.
- DEHESA, Amaia. *Análisis socioeconómica de género: impacto de las políticas agrarias en Cabo Verde*. 2012, 218 f. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade) – Universitat Politècnica de Catalunya, Catalunha, jun. 2012.
- ÉVORA, Iolanda. *Djunta-mon em três tempos: pós-independência, imigração e transnacionalismo*. Aspectos da experiência associativa cabo-verdiana. Universidade Técnica de Lisboa. Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CESA). Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG). Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG). Lisboa: CESA; ISEG, 2011. (Colecção Documentos de Trabalho, 96).

FERREIRA, V. *Conflitos e Participação no Uso da Água da Barragem de Poilão, Ilha de Santiago, Cabo Verde*. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde, 2015.

FERREIRA, V. Barragi sta finkadu ma nós nu fika disariado: Espaços de Afrontamento entre as dúvidas do presente e as incertezas do futuro na *Dossiê Repocs*, v. 13, n. 26, jul./dez. 2016.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007.

MACAMO, Elísio. A constituição de uma sociologia das sociedades africanas. *Estudos Moçambicanos*, n. 19, p. 5-26, 2002.

MARX, Karl. *O capital*, volume I. Trad. J. Teixeira Martins e Vital Moreira. Coimbra: Centelha, 1974.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003. p. 185-314.

MOASSAB Andréia e VIEIRA Miriam. *Análise de gênero nas áreas protegidas de Cabo Verde*. Relatório de consultoria para a Rede de Parlamentares para o Ambiente, Luta Contra a Desertificação e a Pobreza, do Parlamento cabo-verdiano e Nações Unidas. Praia, dez. 2010.

MOREIRA, Evandra. “Nos nu tem k certa, ti certa”: Políticas públicas e suas relações com o gênero em Cabo Verde na era das barragens. 2018. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018.

MOREIRA, Evandra. *Gênero e Desenvolvimento rural: Mulher e a Agricultura nas Imediações da Barragem de Poilão*. 2014.

Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2014.

OYEWÛMÌ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de Juliana Araújo Lopes. *CODESRIA Gender Series*, Dakar, v. 1, p. 1-8, 2004.

OLIVEIRA, Rubmara. *Análise da gestão hídrica na Barragem do Poilão em Cabo Verde*. 2016. 35 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Engenharia Agrônômica) – Faculdade de Agronomia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

POULAIN, Jean-Pierre. *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2013. 285 p.

POULAIN, Jean-Pierre; PROENÇA, Rossana. O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares. *Rev. Nutr.*, Campinas, v. 16, n. 3, p. 245-256, jul./set. 2003.

SCOTT, Jean (org.). *Sociologia: Conceitos-Chaves*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Consultoria técnica Luiz Fernando Dias Duarte. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

***“MUDJER KI TA TRABADJA NA
CERÂMICA KA TEN MARIDU”:***
**ITINERÁRIOS FEMININOS NAS OLARIAS
DE SANTIAGO NORTE**

Vinícius Venancio

1

Era uma tarde quente de junho, daquelas de quando o verão cabo-verdiano começa a dar suas caras. Desci do *Hiace*² que apanhei nos arredores do Mercado do Sucupira – na Cidade da Praia – antes que ele chegasse à Assomada, em frente à estrada que dá acesso à zona de Fonte Lima. Ao descer a íngreme via, cheguei a uma das olarias que frequentei no decorrer do meu trabalho de campo na ilha de Santiago, onde encontrei Rita,³ que eu já conhecia havia algum tempo, e Dona Lurdes, com quem eu ainda não tinha esbarrado nas minhas idas à olaria. Se de início a minha presença pôde ter perturbado a rotina delas, ao decorrer da conversa as coisas foram se ajustando. E na proximidade construída naquele momento, Dona Lurdes, ao contar sobre a sua vida, disse, em meio a risadas, a frase que dá o título a este capítulo: *mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu* (mulher que trabalha na cerâmica não tem marido).

-
- 1 Os dados apresentados neste capítulo são derivados do trabalho de campo realizado na ilha de Santiago entre fevereiro e junho de 2019 acerca da produção de *souvenirs genuinamente* cabo-verdianos e, por isso, partilham de reflexões apresentadas na minha dissertação “‘Created in Cabo Verde’: Discursos sobre a nação na produção de *souvenirs* ‘genuinamente’ cabo-verdianos na ilha de Santiago” (Venancio, 2020a, p.119-163). Para tanto, contei com uma bolsa de mestrado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, processo nº 131970/2018-6. Ainda, agradeço os comentários e correções indicadas pelas colegas do Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (ECOA/UnB) e pelas organizadoras da coletânea.
 - 2 Os Hiaces são vans da marca Toyota centrais para a mobilidade de pessoas e coisas em Santiago – assim como em outras ilhas. Eles são usados pelos condutores para realizar grandes trajetos entre as cidades da ilha.
 - 3 Os nomes foram alterados a fim de resguardar a identidade das minhas interlocutoras.

Essa afirmação pode sinalizar muitas coisas sobre as expectativas acerca do “ser-mulher” no contexto rural santiaguense, pautando desde a ausência física dos homens como companheiros nos agregados familiares à ausência econômica desses que, ainda que presentes, não ocupam financeiramente o lugar entendido como de “chefe de família”. O tom jocoso com o qual a frase foi dita, fazendo com que todas as pessoas presentes rissem, é o reflexo desta ser uma narrativa razoavelmente difundida entre as oleiras, mas, como bem aponta a bibliografia acerca das relações familiares e de gênero no arquipélago (Cruz, 2016, p. 21; Fortes, 2015, p. 153; Lobo, 2014, p. 41; Venancio, 2017, p. 41), facilmente extrapola esse grupo.

Contudo, mais do que uma condenação para a vida das mulheres que têm na cerâmica uma das formas de garantir recursos econômicos para os seus agregados familiares, a sentença ditada por Dona Lurdes explicita os caminhos trilhados por muitas de suas parceiras para viabilizar a reprodução econômica das suas famílias, jogando em um conjunto de aspectos afetivos, econômicos, morais e organizacionais da vida conjugal e familiar. É partindo dessa perspectivaêmica que rotineiramente focaliza as múltiplas centralidades – afetiva, financeira e física – das mulheres dentro das suas famílias, ao passo que constrói a imagem de homens ausentes, que construo a minha narrativa.

Aqui, pretendo entender como o trabalho na olaria é um aspecto central da vida dessas mulheres e reflete, de diferentes maneiras, a relação com os seus companheiros e/ou *pai-di-fidju*.⁴ Para compreender como essas relações familiares e

4 *Mãe-di-fidju e pai-di-fidju* são “termos comumente utilizados para se referir aquele ou àquela com quem ego [a pessoa] teve um filho. Além disso, quando o casal mantém uma relação conjugal, esse é o termo que se usa para se referir ao companheiro ou companheira, meu pai-de-filho ou minha mãe-de-filho” (Lobo, 2014, p. 80).

afetivas interseccionam-se com a produção e venda das cerâmicas, trago trechos de vida das mulheres-oleiras de duas cooperativas diferentes, uma em Trás-os-Montes, no Tarrafal, e a outra em Fonte Lima, no concelho de Santa Catarina. Elas, que partilharam comigo seus dias, suas histórias, os itinerários que as levaram à olaria e suas visões de mundo.

Partindo desse cenário, divido o presente texto da seguinte maneira: na primeira seção remonto à centralidade da cerâmica no cotidiano e na história das famílias do interior de Santiago, assim como sua histórica ligação com as atividades designadas às mulheres, para, a partir deste cenário, entender a “recuperação” da atividade por meio dos projetos de fomento ao artesanato “genuinamente”⁵ cabo-verdiano. Na sequência, trago algumas das histórias e itinerários seguidos pelas minhas interlocutoras até chegar na – ou retornar à – cerâmica. Ao visitar essas trajetórias, retomarei a frase que dá título ao capítulo para, a partir dos dados aqui apresentados, compreender as suas aplicabilidades tendo em vista os contextos de conjugalidade vividos por essas mulheres.

A cerâmica em Santiago: passado, presente... e futuro?

Do *binde* no qual o cuscuz é feito à moringa que mantém a água em uma temperatura fresca, a cerâmica é central no cotidiano – especialmente doméstico – da ilha de Santiago. Os arquivos históricos apontam que as suas origens remetem aos africanos escravizados que foram levados do

5 Durante a pesquisa de campo, o artesanato “genuinamente” cabo-verdiano foi-me apresentado formalmente enquanto aqueles objetos produzidos manualmente, por mãos cabo-verdianas, que refletem a história e cultura da nação – ou versões delas. Todavia, esses são alguns dos elementos que o constitui. Para mais detalhes acerca dessa construção, ver Venancio (2020a, p. 227).

continente para Cabo Verde, como pontuou João Lopes Filho (1983, p. 13-15 apud Cabo Verde, 2007, p. 9), sendo a ilha de Santiago o local onde a atividade persiste com maior longevidade.

Lá a cerâmica ocupa um papel importante no mundo doméstico. Isso ocorre porque, como Tânia – oleira da Associação Ponto de Encontro, em Trás-os-Montes – afirmou, antigamente a cozinha era toda de barro, desde o recipiente onde se colocava a lenha para cozinhar a comida às panelas, até os pratos e copos. Essa centralidade era vista não só na presença das peças no cotidiano das pessoas, mas também na reprodução econômica das famílias. Assim viveu a avó paterna de Tânia, que teria criado todos os seus filhos com o dinheiro da venda de cerâmica. Essa situação reflete o histórico viés feminizado das olarias, que tem sua continuidade nos dias de hoje, assim como a histórica importância para a economia de subsistência familiar. Além disso, o papel econômico da avó de Tânia na criação dos filhos reforça a afirmação de Eufêmia Rocha de que “em Cabo Verde, a mulher sempre esteve no ativo” (Rocha, 2017, p. 79).

E essa presença ativa no mundo laboral requer uma série de estratégias a longo prazo para gerir a realização das atividades. No que tange ao processo produtivo das cerâmicas, este tende a ser realizado preferencialmente no período da estiagem por duas razões. A primeira delas diz respeito às intensas secas que acometem o país, tornando inconcebível para as habitantes das zonas rurais que se perca a estação da chuva (*azáguas*) para fazer qualquer outra coisa que não se dedicar (quase que) exclusivamente para a agricultura. A segunda razão é complementar a primeira, sendo uma resposta direta à seca que inviabiliza os movimentos de plantio e de colheita. Como aponta Madureira, “os anos de más colheitas

devido à escassez da chuva impunham a necessidade de ter uma moeda de troca para adquirir os produtos agrícolas que brotavam nas terras mais altas (milho, feijão, batata, mandioca), e em Trás di Munti a olaria era essa moeda de troca” (Madureira, 2012, p. 28). Assim, a cerâmica e a agricultura atuam enquanto atividades complementares, uma vez que cada uma é realizada em um período do ano.

Se essa histórica atividade chegou a ser vista por intelectuais cabo-verdianos, como Gaudino Cardoso (1997, p. 42), como uma prática cultural em vias de “extinção” por conta da forte entrada de produtos industrializados – especialmente os chineses – ao final do século XX, o presente nos mostra outro cenário. Embora a produção de peças de cerâmica para o uso cotidiano no seio das famílias não tenha cessado, o *boom* do turismo vivenciado no país-arquipélago, marcado por uma progressiva entrada de turistas nas últimas duas décadas,⁶ deu início a uma nova fase da produção das cerâmicas por meio de projetos de recuperação do artesanato “genuinamente” cabo-verdiano com fins de abastecer o mercado turístico com produtos *Made in Cabo Verde*.

Um dos principais projetos dessa seara é o “Mãos de Cabo Verde”, gestado pela Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV) em parceria com a organização não-governamental italiana *Personne Come Noi*. Com as atividades iniciadas em 2014, o projeto tinha e ainda tem por objetivo principal a “recuperação da produção do artesanato de qualidade das mulheres como forma de empoderamento e desenvolvimento dos sectores mais vulneráveis” (Mãos de Cabo Verde, 2018, s. p.),

6 Os dados do Instituto Nacional de Estatística apontam que a recepção de turistas no país saiu de 162095 em 2001, para 330319 em 2009 e atingiu 819308 em 2019, ou seja, superando em 50 % o número de habitantes do país. Contudo, a pandemia da Covid-19 demandou o fechamento das fronteiras do país e, com isso, o sonho nacional de atingir um milhão de turistas por ano foi postergado (VENENCIO, 2020b, p. 226).

além de “pôr o artesanato em circulação nos circuitos turísticos”, como apontou Eloisa, uma das suas coordenadoras.

Para além dessas preocupações, o projeto surge com vista de

recuperar a produção com sério risco de desaparecer. Começou por encontrar os últimos artesãos e em particular mulheres, porque em Cabo Verde as mulheres são as reais guardiãs do conhecimento do artesanato. Este projeto tem um triplo objetivo: devolver a vitalidade às autênticas expressões da cultura material do arquipélago, fortalecer o papel das mulheres, especialmente nas áreas rurais, mesmo como geradores de rendimento e, finalmente, para gerar rendimento através de produtos de alta qualidade (Organização das Mulheres de Cabo Verde, s.d., p. 8).

Nesse processo de revitalização, ou seja, de retomada de práticas compreendidas enquanto tradicionais, como a panaria, moldagem de pedras vulcânicas e olaria, foram criadas nove das dez cooperativas que congregam o projeto. E são duas delas, de cerâmica, de onde surgem os relatos que apresento aqui: a Ponto de Encontro, situada em Trás-os-Montes, e a Arte e Cerâmica, em Fonte Lima. Dentro do projeto havia a necessidade de fornecer formações (capacitações) para as alunas, nas quais elas aprenderiam – ou aprimorariam – o ofício, além de aulas sobre finanças, autoestima, entre outras questões.

Criadas com base no tripé i) empoderamento econômico das artesãs, ii) recuperação da cultura material cabo-verdiana e iii) produção de *souvenirs* unindo o artesanato e turismo, as olarias, assim como as demais cooperativas do projeto, são autônomas em suas atividades. Nesses espaços produzem-se não somente xícaras, moingas, pratos, tigelas, bindes, vasos de decoração e outros itens de uso cotidiano. É neles que é realizada a produção coletiva de peças *pikinoti*

(pequenas, também conhecidas como *pecinhas*) de cerâmica, seja aquelas que reproduzem em forma de miniatura os *bindes*, *moringas* e *fogões*, como também estátuas antropomórficas que refletem atividades cotidianas, a exemplo de mulheres a carregar fardos na cabeça e homens nas *paródias* (festas) com suas sanfonas e outros instrumentos musicais – que contribuem direta e indiretamente na consolidação dos discursos acerca das sociabilidades de gênero.

Houve uma ligeira mudança nos produtos ofertados pelas olarias se comparado com o passado (Madureira, 2012, p. 42) – uma vez que se tem um significativo aumento da produção de peças *pikinoti*, que agora também ocupam o comércio de *souvenirs* –, da mesma forma as mudanças estão presentes no modo de produção, especialmente em suas fases finais. Como me foi descrito pelas oleiras, a produção de uma peça de cerâmica atravessa dias. A sua primeira fase consiste na escolha e apanha da matéria-prima, a argila/barro. Em Fonte Lima, o barro é apanhado nas imediações da zona, mas em Trás-os-Montes é necessário, para além do barro de lá, buscar um pouco em Fonte Lima. De acordo com as oleiras dessa zona, isso ocorre porque o barro de lá é fraco, o que faz com que os artefatos feitos exclusivamente da matéria-prima de Trás-os-Montes sejam muito frágeis e altamente quebradiços. Mesmo sendo a primeira etapa para a produção das cerâmicas, a *apanha* do barro já mostra o caráter coletivo do processo, uma vez que, quando *apanhado* na zona de moradia das oleiras, o barro costuma ser carregado por elas mesmas – ou por suas filhas e netas, no caso das mais idosas.

Após a *apanha*, o barro é misturado, umedecido aos poucos, pilado e peneirado. Esse procedimento dura até que a matéria-prima fique com uma textura homogênea, com nível de umidade adequado e que as sujeiras da terra tenham saí-

do. Em seguida à sova, começa o processo de moldagem, no qual cada peça demanda uma prática específica. Antigamente, todo o processo de moldagem da cerâmica era exclusivamente manual, mas hoje, especialmente para as peças mais côncavas, há moldes de gesso que auxiliam, como no caso da *kunda*, uma cuia utilizada para comer pequenas porções de comida. Com a cooperativização, as oleiras puderam adquirir os moldes que ajudam na aceleração do processo de produção, uma vez que, de acordo com elas, é possível produzir de duas a três peças com o molde, enquanto sem eles o ritmo de produção cai para apenas uma no mesmo tempo.



Celeste finalizando a moldagem de um binde. Foto do autor, abr. 2019.

Se o gesso traz a novidade, alguns elementos do cotidiano ainda são a marca de parte da produção. É incorporado o uso de espigas de milho para tirar excesso de barro de peças, assim como de facas e compasso para fazer linhas e traçados nas peças. Além das peças do dia a dia, há também o turnilo, estrutura de ferro com a base giratória onde fica a peça que elas estão moldando.

Após moldada, a peça, ainda úmida, é desenhada, se necessário, com grafismos em baixo-relevo. Na sequência, coloca-se o barro para secar, preferencialmente ao ar livre. O processo de secagem varia de acordo com o clima, durando em média uma semana. Assim, quanto mais quente e seco, mais rápido as peças secarão. Durante todo o decurso produtivo, as oleiras vão se ajudando, indicando onde a peça está torta, onde merece um melhor acabamento, por aí vai. E caso uma peça não fique do agrado delas, ela é quebrada sem que as oleiras pensem duas vezes e logo em seguida os seus cacos viram barro mais uma vez.

Antigamente, o processo de cozedura das peças, quando elas se tornam duras e mais resistentes, era o último antes da venda. Naquele tempo as cerâmicas eram cozidas no fogão aberto em uma temperatura próxima aos 800°C, sendo usados esterco e *manduchu* (que é formado por resto de pasto dos animais, roupas velhas/trapos, madeiras, papéis e outros materiais que são descartados) para alimentar o fogo e contribuir no endurecimento das peças (Marçal, 2012, p. 65). Por demandar muito esforço para produção do fogo, a cozedura já era feita de forma coletiva, unindo diferentes casas de oleiras. Atualmente, também por causa da cooperativização, cada uma das olarias citadas possui o seu próprio forno à lenha, que permite controlar melhor a temperatura e facilita o processo.

Com a peça cozida, ela estaria pronta para venda e uso. E aí as mudanças podem continuar: com o maior acesso a tintas, especialmente aquelas em spray, as artesãs começaram a “modernizar” a produção, adicionando novos elementos às louças. Todavia, o processo de salvaguarda que se iniciou no final da década de 2000 por parte de organizações governamentais e não-governamentais deu origem a uma tensão,

uma vez que pintar a cerâmica era visto como descaracterização – ou destradicionalização –, ou, nas palavras ouvidas por Tânia Madureira (2012, p. 67) “loiça pintada não é patrimônio”. Desta forma, as oleiras tendem a pintar apenas as próprias cerâmicas, especialmente os vasos, ou aquelas que já têm compradores certos. As *pikinoti* que vão para o comércio turístico, nem pensar!

Mas, em meio às mudanças apresentadas, uma característica segue a mesma: a já citada forte presença de mulheres da produção e venda das cerâmicas. Como apontado no documento de apresentação do Mãos de Cabo Verde, “as mulheres são [vistas como] as reais guardiãs do conhecimento do artesanato”. Por conta da histórica feminização da produção de cerâmicas, foram convidadas as oleiras mais velhas das zonas de alto desenvolvimento da atividade para conduzir as formações para as mais jovens dentro das atividades do projeto. Embora muitas das mulheres com quem conversei tenham crescido em meio às suas mães e avós produzindo as cerâmicas, algumas delas não aprenderam o ofício com elas e, nos últimos anos, viram na olaria uma forma de aumentar os recursos econômicos das suas famílias. Para melhor entender os percursos traçados pelas diferentes mulheres dessas duas olarias, sigamos para o próximo ponto.

Mãos que moldam vidas: geração, gênero e família na olaria

As razões para uma maior participação feminina na produção do artesanato são múltiplas. As mais presentes nas falas das oleiras dizem respeito ao contexto de escassez de trabalho formal, baixa escolaridade feminina e intensificação da

crise da vida adulta/masculinidade.⁷ Por essas razões, essas mulheres se veem obrigadas a *dizaraska*,⁸ ou seja, se virar, se desenrascar e, assim, lançar mão de redes de solidariedade femininas para garantir a reprodução econômica e social dos seus agregados familiares, fazendo da ajuda mútua entre pares um canal de crescimento coletivo.



Mãos de Celeste. Foto do autor, abril de 2019.

Nesse cenário em que mulheres adultas tiveram pouco – ou nenhum – acesso ao ensino formal, é comum ouvir como

7 A crise da vida adulta, ou especificamente a crise da masculinidade, é uma situação na qual os rituais e conquistas sociais que delimitam a passagem para a vida adulta tornam-se cada vez mais difíceis de serem alcançados, desequilibrando as expectativas existentes para homens e mulheres. Esse fenômeno, que tende a gerar desequilíbrios no que tange à responsabilidade de homens e mulheres, é percebido não só na parte norte de Santiago, mas no país como um todo e também em outros contextos pós-coloniais africanos, como apontam Honwana (2014, p. 399), Lobo e Miguel (2020, p. 205), Miranda (2016, p. 66), Schulz (2002, p. 804) e Trajano Filho (2008, p. 250). No contexto etnográfico observado, o seu reflexo mais imediato é a sobrecarga laboral das mulheres, que passam a gerir economicamente os seus agregados familiares.

8 *Dizaraska* é uma variação crioula do termo desenrascar. No contexto santiaguense ela tem uma forte ligação com as *rabidantes*, conjunto de mulheres que trabalham com os mais diferentes níveis de comércio e estão sempre procurando formas de garantir a reprodução econômica do seu agregado familiar, utilizando da sua habilidade em convencer possíveis clientes em um contexto em que o imprevisto é necessário.

justificativa para a entrada das oleiras na prática da cerâmica o fato de elas não terem estudado, como apontaram Rita, Tânia e Camila, algumas das mais jovens oleiras, cujas idades estavam entre os trinta e vinte anos. Se a cerâmica é vista pelas mulheres do interior da ilha de Santiago como uma profissão a ser seguida em um cenário de escassez de trabalho para pessoas com baixo nível de escolaridade, é também a partir da cerâmica que se pretende alterar a realidade das gerações subsequentes a elas, sejam filhos ou netos, entrelaçando passado, presente e futuro. Contudo, obviamente, a realização dessa atividade não se restringe a essas questões. Para compreender esse cenário, vejamos os casos a seguir:

“A mais grande ensina para a pikinoti e assim vai”

Uma característica marcante da produção de cerâmicas nas olarias de Santiago Norte é a forma como a transmissão do conhecimento acerca do processo produtivo é feita sempre entre mulheres da mesma zona, quando não de mãe para filha(s). Esse é o caso das oleiras Dona Vitorinha e Dona Isabel, residentes em Fonte Lima. Dona Vitorinha, uma senhora bem miudinha de 73 anos na época e com fortes marcas do tempo em sua pele, contou-me, enquanto lixava um *binde*, que começou a fazer peças de barro com quatorze anos, isto é, estava há quase seis décadas no ofício. Quem a ensinou a trabalhar o barro foi sua mãe. Por sua vez, ela acabou transmitindo o conhecimento para várias mulheres de Fonte Lima antes de se tornar uma das mestras⁹ da associação da qual ela fazia parte. Entre suas alunas de vida inteira estava sua filha, Dona Isabel.

Embora fosse uma das principais mestras da olaria daquela zona e ensinasse a quem quisesse aprender, Dona Vi-

9 A categoria de mestra é dada às pessoas mais velhas que têm uma contribuição significativa na reprodução de determinados ofícios ligados ao artesanato.

torinha fez questão de salientar que a cerâmica é um “trabalho duro, mas não tem outra vida”, explicitando o porquê de trabalhar com a cerâmica há tantos anos mesmo que este seja um ofício difícil, remetendo à escassez de possibilidades de trabalho para além da cerâmica. Esse cenário que impede que as mulheres daquela zona almejem outras perspectivas de vida pode ser percebido, também, a partir da fala de sua filha, Dona Isabel, que possuía 53 anos e que, de forma semelhante à história de Dona Vitorinha, aprendeu com ela a moldar o barro quando tinha doze anos.

Mãe de seis filhos, antes de voltar a fazer da olaria o seu principal sustento, atividade escolhida não apenas por ser uma forma de “manter a tradição”, mas por ser o “que dá um arroz, um peixinho para pôr na mesa”, Dona Isabel havia enveredado pelo comércio de roupas nas feiras de Santiago, ou seja, na *rabidância*, prática razoavelmente comum no país onde “diz-se que todo mundo comercia” (Venancio, 2017, p. 28). Como é de costume no arquipélago cujas estimativas apontam que há mais gente na diáspora do que em terras nacionais, essas roupas eram enviadas para Dona Isabel por uma de suas filhas que estava na emigração, emigração esta que indicava o encerramento da “tradição” familiar da cerâmica em Dona Isabel.

Além de Dona Vitorinha, outra importante oleira para a zona de Fonte Lima era Dona Brisina, uma senhora que, por conta da idade avançada, já estava afastada das atividades da cerâmica. Para Rita, os frutos colhidos pelas oleiras da zona seriam graças aos ensinamentos de Dona Vitorinha e Dona Cesária, que possibilitaram a difusão da prática por entre as mulheres mais jovens. Por essa razão Rita afirmou que a “cerâmica vem de geração em geração. A *mais grande* (mais velha) ensina para *pikinote* (mais nova) e assim vai”. Se o caso

de Dona Vitorinha e Isabel mostra um cenário especial no qual a transmissão dos ensinamentos perpassa diretamente o âmbito familiar, é importante salientar que a difusão do conhecimento tem a ver também com um senso de comunidade que é criado nessas zonas rurais, ou seja, a materialização da noção de *djunta mon*.¹⁰

No contexto de escassez de recursos humanos e econômicos, as relações de ajuda-mútua entre mulheres são de suma importância para o desenvolvimento das atividades laborais, extrapolando o âmbito das cooperativas e as relações de vizinhança. É a partir da noção comum de que há uma desigualdade baseada no gênero que essas redes se fortalecem. Como visto anteriormente no caso do Mãos de Cabo Verde, este foi institucionalizado tendo como um dos seus objetivos principais o fortalecimento do papel das mulheres, especialmente nas áreas rurais, como geradoras de rendimento. Esse tipo de postura institucional reflete as compreensões acadêmica e populares de que “a família em Cabo Verde é feminina”, ou seja, as mulheres são as principais responsáveis pelas famílias¹¹ e, por isso, lançam mão do *dizaraska* e dos sistemas de ajuda-mútua femininas para driblar situações de precariedade.

Essa ideia está presente também no cotidiano das comerciantes dos artesanatos produzidos para o mercado de *souvenirs* dos principais centros comerciais. Sofia, dona de uma loja de *souvenirs* na Cidade da Praia, pontuou que costumava dar

10 O *djunta mon*, “termo que em crioulo de Cabo Verde e da Guiné-Bissau significa juntar as mãos” (Évora, 2009, p. 11), é um “um sistema competente de reciprocidade e solidariedade” (Évora, 2009, p. 11) que “assegura as trocas materiais num contexto de dificuldades e necessidades de garantir a sobrevivência” (Évora, 2009, p. 11).

11 De acordo com os dados do INE-CV (CABO VERDE, 2018, p. 22), 46,7 % dos agregados familiares cabo-verdianos eram representados por mulheres em 2016. E essa situação torna-se ainda mais sensível se olharmos para as famílias pobres, nas quais os agregados domésticos monoparentais com presença de crianças encabeçados por mulheres representam 61,1 % do total (Cabo Verde, 2018, p. 68).

preferência para a compra de peças produzidas por mulheres artesãs porque as mulheres cabo-verdianas formariam uma “classe menos favorecida e frágil”. Isso ocorreria, de acordo com ela, pelo fato de que muitas das artesãs seriam chefes de famílias monoparentais que vivem em contextos nos quais os *pai-di-fidju* não assumiriam seus herdeiros e, como no discurso popular “a mulher não abandona o filho”, as mulheres-mães precisariam lançar mão de estratégias – no plural – para complementar a renda, sendo o artesanato frequentemente apenas uma das atividades laborais que desempenham.

Como nos mostra a literatura sobre mulheres em Cabo Verde (Fortes; Challinor, 2020, p. 10), a afirmação de que as mulheres representariam a “classe menos favorecida e frágil” está calcada em uma realidade na qual boa parte dessas mulheres são as responsáveis pela reprodução econômica de suas famílias. Contudo, se esse é um cenário que se deseja ser superado, ele é rotineiramente capitalizado por organizações governamentais e não-governamentais na venda dos *souvenirs*, que intensificam os discursos da precariedade na associação da imagem dessas mulheres junto às peças por elas produzidas.

Um exemplo para isso pôde ser visto em uma cooperativa recém-aberta em Porto Mosquito que levava em inglês a seguinte frase nas etiquetas dos seus produtos: Ao comprar este produto você contribui com o sustento de subsistência de mulheres e seus filhos de comunidades rurais na ilha de Santiago. Dessa forma, essa noção atua como uma faca de dois gumes, uma vez que para além de enfatizar a notável desigualdade de gênero que permeia as relações, corre-se o risco de perpetuar o discurso de famílias desestruturadas, fortemente calcado em um ideal de família patriarcal-nuclear.

Dona Lurdes e a “sina” das oleiras

Se mulher é o lado do laço parental que não abandona o filho, é preciso trabalhar para sustentá-lo. Nesse sentido, uma das frases por mim ouvidas em uma das idas às olarias e que intitula o presente trabalho foi “*mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu*”. Dita por Dona Lurdes, uma oleira de então 67 anos que teve cinco filhos com o seu *pai-di-fidju*, mas nunca se casou com ele, essa frase é, como já dito, muito mais do que uma sentença determinista para a vida de todas as oleiras. Ela indica uma reflexão sobre a convivialidade entre casais heterossexuais que aponta para a incerteza da presença física e/ou econômica dos homens enquanto companheiros, assim como da concretização do matrimônio.

Essa situação faz com que a lida na olaria se torne central na vida dessas mulheres hiper-responsabilizadas pela criação e sucesso dos seus filhos, em um cenário marcado pela fragilidade das relações diádicas pai-filho (Lobo, 2016, p. 19). Enquanto a ligação mãe-filhos se fortalece, dentro de um sistema de retroalimentação, sendo “esse laço entre mãe e filho [...] uma forte característica de parentesco no Cabo Verde pós-colonial” (Rodrigues, 2005, p. 224, *tradução minha*).

Embora Dona Lurdes nunca tenha se casado legalmente com o seu *pai-di-fidju*, eles viveram juntos por um longo período em união de facto, arranjo rotineiro entre os casais heterossexuais do país, uma vez que o casamento é amplamente visto enquanto resultado de um processo (Lobo, 2016, p. 22). Por conta disso, ela afirmou, ao ser questionada sobre o seu estado civil, que ela “*nka kaza! Pa kaza nau!* (não me casei! Para casar não!)”, rindo, mostrando que a expectativa da formalização da união não ocorreu, mesmo que ela só tenha tido filhos com ele, algo altamente valorado na regulação

dos comportamentos femininos. Mesmo quando ela vivia com o seu *pai-de-fidju*, era ela quem ocupava o lugar de principal responsável por auferir a renda em sua casa, ou seja, ocupava a posição de chefia no âmbito doméstico.

Para melhor compreender essa afirmação, é necessário pensar no que significa o casamento – assim como o que ele significa para essas mulheres. Retomando as ideias das teorias clássicas de parentesco, o casamento pode ser visto enquanto um processo social no qual direitos e deveres são assegurados e papéis sociais são ritualmente definidos. Em um contexto marcado pela agência do patriarcado como é o cabo-verdiano, o homem é construído a partir da figura do provedor da casa, responsável pelo sustento, enquanto a esposa se responsabilizaria pelo cuidado da casa. Essa configuração consolida, a nível de discurso, um modelo muito específico de família nuclear patriarcal (Fortes, 2015, 153) e das relações de gênero advindas dela. Contudo, como é rotineiro nesse país que vive até hoje a tensão identitária fundacional entre África e Europa, o âmbito da prática tensiona as expectativas e nos apresenta conformações outras que, em hipótese alguma, podem ser lidas pela via etnocêntrica da desestrutura.

Assim, se entendermos que o casamento representaria no âmbito das expectativas sociais a presença de um homem que supriria economicamente aquele agregado familiar, podemos começar a entender o porquê de Dona Lurdes afirmar a frase-título desse texto. E isso não quer dizer, necessariamente, que as oleiras não vivam com os seus companheiros. Essa afirmação, que pode facilmente ser entendida pela via da falta, indica uma outra conformação familiar: aquela na qual a mulher ocupa a chefia do lar, mesmo que o esperado não fosse esse. Ainda, vale retomar que o casamento é visto na(s) sociedade(s) cabo-verdiana(s) enquanto um processo

dada a intensa circulação dos homens entre outras mulheres até ele *sossegar* (Lobo, 2016, p. 21; Rodrigues, 2007, p. 130). Esse fato atrelado à disseminada noção de que a relação diádica mais forte no seio familiar é entre a mãe e seus filhos agem enquanto impulsionadores das mulheres para essa centralidade familiar.

Se ao estudar as práticas comerciais no Mindelo, em São Vicente, percebi que aquela era uma atividade laboral realizada por mulheres que em sua grande maioria encontram-se na chefia de família monoparentais (Venancio, 2017, p. 47), a realidade das olarias, no contexto rural santiaguense, é bem diferente. A maior parte das mulheres contam, como no caso de Dona Lurdes, com companheiros – com graus de estabilidade conjugal variáveis – que exercem, assim como elas, trabalhos de baixa remuneração ou estão em situação de desemprego, frequentemente agravada pela questão da seca a qual, quando da minha pesquisa de campo, assolava o país há dois anos.

No cenário da olaria, essa presença-ausente masculina – ou ausência marcada pela distância (Lobo; Miguel, 2020, p. 200) – como pai-companheiro nas famílias ocorre em semelhança ao descrito por Carmem Cruz sobre maternidades e paternidades na Ribeira da Barca, também em Santiago Norte. Para aquele contexto, a autora afirma que “a maternidade é uma forma de se afirmarem como mulheres, é o que legitima a condição de mulher” (Cruz, 2016, p. 21), enquanto um dos fatores que definem a masculinidade é a fertilidade, e não necessariamente a paternidade. Esse padrão de ser-adulto pautado na maternidade feminina e virilidade masculina acaba por agir enquanto catalizador de ansiedades sociais nas mulheres, que precisam “zelar pelas suas reputações” e pelos seus agregados familiares. Ou seja, ela não se restrin-

ge ao âmbito do econômico, perpassando outros aspectos da vida social.

Assim, não sendo a paternidade compulsória aos homens como a maternidade é às mulheres, os homens tendem a se afastar da chefia das suas famílias – e em alguns casos, do seio familiar como um todo – por, entre múltiplos fatores, não serem capazes de performar outra condição do ser-homem que pode fazer deles “homens inteiros”: a chefia econômica das suas famílias. Ao unirmos todos esses fatores, conseguimos compreender afirmações como “*homi é ka família*” (homem não é família) (Cruz, 2016, p. 27), que dá carne e sangue à ideia lançada por Dona Lurdes, reiterando a noção de que “o homem é transitório dentro da casa, por isso não constrói um laço forte com a mulher e com os filhos” (Cruz, 2016, p. 27).

Desta forma, compreendo essa presença-ausente dos homens de forma semelhante ao exposto por Pierre-Joseph Laurent ao observar os movimentos emigratórios na ilha do Fogo. Para ele, em Cabo Verde existiria um sistema machi-matricentrado, que “produz famílias matricentradas ao longo de sua realização”, “no qual os homens estão raramente presentes e mantêm uma distância emocional com seus filhos; neste sistema, as mulheres criam geralmente seus filhos sozinhas” (Laurent, 2016, p. 158; 169). Embora as narrativas enfatizem a centralidade da mãe na criação dos filhos, vale ressaltar que, como no caso de Dona Isabel (e de várias outras), as avós têm um papel central na criação dos netos, sendo a criação das crianças uma tarefa coletiva (entre as mulheres, especificamente).

Contudo, a história de Dona Lurdes não apenas reforça algumas das compreensões comuns das mulheres cabo-verdianas acerca de seus maridos. Ela também complexifica em alguma medida a ideia de que o laço das mães com os

seus filhos marcaria o laço forte (Lobo, 2016, p. 20; Rodrigues, 2007, p. 136) dentro do núcleo familiar cabo-verdiano. Ao falar sobre seus filhos, o tom jocoso que estava presente sumiu abruptamente. Isso ocorreu porque dos cinco que ela teve, quatro estavam *embarcados* na França e apenas um mora com ela. E dentre os emigrados, eles “*ka ta manda nada*” (não mandam nada). Assim, a quebra das esperadas relações de reciprocidade que unem aqueles que emigraram e aqueles que ficaram acabam sendo catalizadores para as diferentes formas de *dizaraska*, sendo mais frequentes do que se pressupõe (Lobo, 2020, p. 207).

Por essa razão, ela continuava no trabalho com a cerâmica, que no passado garantiu os recursos para que ela colocasse os filhos na escola, comprasse roupa e alimentos para eles. Uma geração depois, sem poder contar com a ajuda financeira daqueles que ela criou praticamente sozinha, é a mesma cerâmica que possibilitava que ela pudesse fazer o mesmo pelo neto, filho do seu único filho que não havia emigrado. Se, por um lado, essa história relativiza as narrativas de que a relação mãe e filhos é mais sólida que as demais relações diádicas de filiação e aliança, por outro ela reitera a ideia, também amplamente difundida, de que a emigração de mulheres é uma garantia mais sólida de que as remessas chegarão, além de jogar luz, mais uma vez, sob a centralidade das avós na criação dos netos, como aponta Andréa Lobo (2014, p. 157) para o contexto da emigração feminina na Boa Vista.

Ao fim e ao cabo, o lugar do homem cabo-verdiano nas famílias, seja como companheiro ou como filho, é apresentado enquanto um tema espinhoso nas falas femininas. Em contrapartida, o lugar das mulheres é construído por elas como de luta, de sofrimento e de dedicação. Não à toa Dona Lurdes, que aprendeu a trabalhar a cerâmica ainda aos dez anos de

idade, fez questão de enfatizar que estava nesse ramo porque “*trabadju ka ten*” (trabalho outro não tem). Sendo o único trabalho possível, a cerâmica é apresentada por ela como um dos mais complicados serviços, “*ki ta kebra-nu. Korpu ka podi maz*” (que acaba conosco. O corpo não aguenta mais).

Contudo, por não ter outras opções de sustento e mesmo sem o corpo aguentar mais, “*si nu ka mori, nu ta spera*” (enquanto não morremos, seguimos). Para além da questão econômica, a afirmação de Dona Lurdes pode ser compreendida a partir da ideia de que o trabalho está associado ao estar vivo, apresentada por Keuma, *rabidanti* de sucesso que reside em Santiago, à Eufêmia Rocha (2017, p. 80). Tendo começado a trabalhar desde muito jovem, é o mesmo trabalho que dá sentido e define a vida dessas mulheres.

E é no trabalho que temos uma outra chave para compreensão das narrativas dessas mulheres. Como no caso analisado acerca das maternidades na Ribeira da Barca por Carmem Cruz (2016, p. 21), as meninas se tornam mulheres ao serem inseridas na divisão sexual do trabalho, especialmente no que tange o cuidado com a casa. Assim, o trabalho passa a ser elemento constituidor de si mesmas para essas mulheres, a partir do qual é possível valorizar suas trajetórias a partir das noções de luta e sofrimento, sendo elas apresentadas a partir de um equilíbrio tênue entre a força e a fraqueza – narrativa presente não apenas no nível micro, mas também no macro ao se pensar a nação.

Duplas e triplas jornadas de trabalho femininas

O cenário de necessidade de complementação da renda familiar, associado a um intenso cansaço, é encontrado também entre as oleiras mais jovens, como Tânia, integran-

te da Cooperativa Ponto de Encontro. Ela, que possuía 35 anos e era casada desde os dezessete anos, começou a fazer cerâmica porque, em suas palavras, “não pode depender só de homem/do marido”; especialmente devido ao fato de que o seu companheiro trabalhava na construção civil e, assim, dependia da sazonalidade da oferta de trabalho, que no Concelho do Tarrafal ainda é fortemente condicionada pelas demandas dos emigrantes que desejam construir as suas casas. O verão é o período áureo desse tipo de trabalho, assim como é também quando as peças da olaria têm melhor venda, uma vez que os emigrantes que estão ali passando férias comprariam para eles mesmos, seus amigos e patrões, como disse Tânia.

Casada há duas décadas e mãe de quatro filhos, sendo dois rapazes e duas moças, Tânia usava parte do dinheiro que recebia com a olaria no pagamento da propina¹² da escola dos seus filhos, assim como para a aquisição de material escolar. A educação dos seus filhos é uma das prioridades em sua vida, uma vez que ela vê em sua baixa escolaridade uma das razões para que não tenha realizado o sonho da emigração, feito alcançado pelos seus dois irmãos maternos, que estavam em Marseille e Nice, na França. Outro acontecimento que contribuiu para impedir a concretização do seu sonho da emigração foi o fato de sua mãe sofrer de doenças psicológicas e requerer muita atenção. Por ser a única *fidja-femia* (filha mulher) de sua mãe, recaiu nela a responsabilidade do cuidado, o que fez com que Tânia tivesse que abandonar temporariamente os estudos aos 12 anos. Quando a saúde da sua mãe melhorou um pouco e ela pôde retornar à escola, Tânia já era mãe e sentiu que era tarde demais, que

12 Taxa cobrada pelo governo nas escolas públicas, embora o governo houvesse dado início a um sistema de abolição da propina progressivamente.

não *tinha mais cabeça* nem tempo para se concentrar nas atividades escolares.

Com as suas chances de emigrar reduzidas, já sendo mãe e não tendo com quem contar para *aguentar*, ou seja, ajudar a criar seus filhos (visto que não tinha irmãs e sua mãe não possuía condições de fazê-lo), Tânia almeja que, a partir dos estudos, os seus filhos possam alcançar o ideal da migração. E se “parente hoje em dia não quer ajudar”, como ela falou lembrando dos seus irmãos, espera que os seus filhos não repitam com ela o que Tânia entendia como uma postura egoísta. Nesse projeto de possibilitar para os seus filhos uma vida menos laboriosa do que a que ela levava, Tânia vislumbrava unir de uma só vez duas das principais estratégias nacionais para transformação de realidades econômicas individuais e familiares: a educação e a emigração, como aponta Celeste Fortes (2013, p. 13). Para Tânia, garantir a educação dos filhos é mais do que prover um futuro com menos sacrifícios para eles, mas também garantir-lhes maior mobilidade.

Tendo esse cenário em que a educação dos filhos é colocada pelas mães enquanto principal conquista a ser atingida, é preciso salientar um ponto importante: como já extensamente ressaltado na literatura das ciências sociais que versa sobre desigualdades de gênero no país (Veiga, 2016, p. 161; Fortes; Challinor, 2020, p. 10), para dar conta desse sonho, o trabalho das mulheres raramente se resume àquele remunerado e, no caso analisado, dificilmente é restrito à olaria.

Como me informaram Tânia e Celeste, amigas de longa data e companheiras de olaria e formações, se eu tivesse realizado minha pesquisa de campo durante os meses de agosto e setembro, a probabilidade de encontrá-las na olaria seria muito baixa, tendo em vista que essa é a época da agricultura, momento em que elas dão uma pausa nos trabalhos

da olaria e se dedicam quase que exclusivamente ao plantio de alimentos como milho, feijão *bongolon*, mancarra (amendoim), abóbora, feijão fava, melão, melancia, roca (um tipo de abóbora) e batata. Mas tudo isso dependeria de uma boa chuva, que, felizmente, caiu em 2019.

Paralelamente à agricultura, é comum que as artesãs – que moram nas áreas rurais da ilha de Santiago ou até mesmo nas zonas mais afastadas do Plateau¹³ – criem animais, como porcos, cabras, vacas, galinhas e carneiros. Assim, no período da seca, Celeste e Tânia acordam ainda antes do sol nascer, cuidam dos animais, deixam o almoço pronto, vão para olaria, ficando lá das 9h às 15h, voltam para casa, fazem o jantar, cuidam da casa e finalmente dormem. Muitas vezes, ao final do dia elas estão tão cansadas que não conseguem assistir à novela brasileira que passa às nove horas da noite na TCV, que na altura era a produção da Rede Globo *O outro lado do paraíso*.

E esse é o cronograma diário delas quando ainda não estão fazendo outras formações na OMCV, como ocorreu no período da minha segunda estadia junto a elas na olaria. Naquele momento, elas saíam de sua zona após realizadas as atividades de casa e seguiam todas as manhãs para a sede da ONG na Vila do Tarrafal, onde ficavam até meio dia tendo aulas de culinária e de lá seguiam direto para a sede da cooperativa, onde rapidamente almoçavam a comida que elas mesmas preparavam antes de sair de casa. De acordo com Celeste, que também já havia feito uma formação de informática, essa era uma maneira de diversificar os meios de obtenção de renda para elas e suas famílias, podendo lançar mão de outros

13 O Plateau é a zona central da Cidade da Praia. Urbanizado ainda no período colonial e lar de uma parte da elite nacional, é nele que se concentra a maior parte dos edifícios dos órgãos governamentais, o Mercado Municipal e as principais lojas da cidade. Por vezes, é denominado de “Praia” pelos cidadãos que moram na periferia da cidade.

afazeres em momentos de escassez de recursos. Era assim que ela, uma mulher de então 28 anos e que havia estudado somente até a escola primária (até o 6º ano), contribuía financeiramente dentro da casa da sua sogra,¹⁴ onde moravam ela, seu marido, os dois filhos e três sobrinhos, cujos pais migraram internamente.

É possível perceber, desta forma, o desempenhar de uma “dupla ou tripla jornada de trabalho”, como apontam Carvalho e Schneider (2013, p. 218) em sua pesquisa junto às *fornadjeiras*, as produtoras do *grogue* (aguardente), na Ribeira da Principal. Essa situação ocorre porque, acrescido ao trabalho de produzir e vender os artesanatos,¹⁵ ainda está a cargo dessas mulheres o “trabalho produtivo no campo, o trabalho doméstico e o cuidado com os filhos” (Carvalho; Schneider, 2013, p. 218), o que, como afirma Carmén Artilles (2011, p. 199), evidencia a plasticidade na realização de papéis econômicos e sociais, que seria característica central das mulheres do mundo campesino santiaguense em um processo de crescente “monetização do cotidiano das famílias”, levando ao que Carlos Couto (2010, p. 51) denominou de “fome por moeda”.

E Artilles resume muito bem esse cenário de intensa carga laboral ao afirmar que

14 Morar na casa da sogra não é uma característica trivial, uma vez que, como apontam Guy Massart (2013, p. 301) e Cláudio Furtado (1993, p. 148), ter uma casa é um dos sinais do ser-homem em sua plenitude, dando a ele respeitabilidade e prestígio. Não à toa Tânia e Celeste estavam na lida com os seus maridos para construir as suas casas. Se no pós-independência a prática era que o casamento só “fosse realizado com a casa pronta”, vemos um retorno aos tempos de “antigamente”, quando o casamento “podia ser realizado sem haverem construído a casa” (Furtado, 1993, p. 148).

15 No caso das oleiras de Fonte Lima, elas se reúnem na cooperativa às segundas, terças, quintas e sextas-feiras em horários não muito rígidos, visto que elas precisam dedicar parte do seu tempo para os serviços domésticos. As quartas-feiras e os sábados são reservados para a venda das cerâmicas – e outros produtos – no Mercado da Assomada, dias nos quais a totalidade das comerciantes extrapola os limites do espaço comercial e chegam a ocupar as calçadas e ruas ao seu redor. Como boas católicas, elas guardam os domingos para o Senhor.

no desempenho da atividade agrícola, a mulher é a principal trabalhadora das terras do sequeiro, além disso, são elas que fornecem água potável para a casa; são as responsáveis pelas tarefas de manutenção dos animais; pela venda de produtos e do cuidado aos familiares, portanto, a mulher é o pilar a partir do qual se reproduzem dois dos principais elementos do processo produtivo (Artiles, 2011, p. 198, tradução nossa).

Para dar conta dessa intensa jornada de trabalho feminina, uma figura seria, para Tânia, central: a da avó. Não à toa ela me disse que quando contei a ela e a Celeste que eu morava com a minha avó no Brasil, Tânia afirmou que “aqui em Cabo Verde é a avó que cria o neto” – sendo preferencial a avó materna –, porque as mães estariam sempre na correria. Com a impossibilidade da sua mãe de cuidar dos seus filhos, a expectativa de apoio é rompida e surge mais uma espera na qual ela é a responsável.

E as dificuldades do cotidiano são constantemente elaboradas pelas artesãs, como também estava presente na fala de Dona Lurdes. Enquanto me explicava sobre como a pobreza faz com que as pessoas das camadas populares precisem acionar diferentes meios de garantir a reprodução econômica do grupo doméstico, Tânia perguntou se eu conhecia a música do Bitori Nha Bibinha, a lenda do Funaná, que diz o seguinte:

Bitori Nha Bibinha, la di Txadinha
Ta txora pobreza, oi pobreza... (2x)
Bitori trabadja txeu, txeu dimaz (2x)
Dor na kosta, ku rin dja nkomodal
Dinheru nen sinal, ki kastigu na mundu! (2x)
(Bitori Nha Bibinha – Bitori)

Seu questionamento se deu porque a música fala sobre a dor nas costas resultante desse excesso de trabalho manual

do mundo rural. E, de acordo com Tânia, “dor nas costas é o que nós temos!”, principalmente por carregar tanta coisa na cabeça e pelas longas horas sentadas em bancos sem apoio para as costas fazendo as peças, causando fortes dores na lombar. No caso da Cooperativa de Trás-os-Montes, há ainda outro agravante para a dor nas costas: ela fica a alguns quilômetros de Ponta Furna, zona de residência da maioria das oleiras que se associaram à Cooperativa. Se o marido de Celeste, que é motorista de Hillux, não estiver disponível, elas precisam carregar, todos os dias, uma pequena quantidade das peças que elas produziram para serem queimadas no forno, que fica em frente à casa da presidenta da Cooperativa, em Ponta Furna. E quando queimadas, precisam fazer o caminho inverso no caso daquelas que serão vendidas a partir do trabalho coletivo – que é o caso específico das *pikinotis*, mas pode ser o de algumas das grandes também.

E por falar em maridos, é interessante desenvolver um pouco mais a história de Celeste e seu companheiro, Danilo, uma vez que ele foi um dos três únicos homens dentre as 161 mulheres que fizeram as formações de artesanato fornecidas pela OMCV no âmbito nacional do Mãos de Cabo Verde. Embora Tânia acreditasse que Danilo era o melhor oleiro que saiu daquela formação por ter a *mão leve*, o que seria bom para fazer traços mais finos nas peças – como a estatueta de Jesus que havia na casa dele e de Celeste –, ele acabou não se engajando na cooperativa.

E essa não participação nas atividades coletivas ocorreu porque ele optou por tirar a carta de motorista, passando a dirigir uma das *Hillux* que fazem o trajeto Vila do Tarrafal – Ponta Furna. Como me falou Tânia sobre o seu compadre, a escolha pela vida de condutor se deu porque os homens “buscam trabalhos que dão rendimento mais rápido”, trabalhos esses

frequentemente associados ao mundo da rua e, por isso, os homens não parariam em casa. De forma semelhante, Maria Anilda da Veiga apresenta a divisão sexual do trabalho em Pilão Cão a partir da dicotomia leve, não remunerado e dentro de casa, para o trabalho feminino, e “‘mais pesados’ e fora de casa, normalmente remunerados” (Veiga, 2016, p. 157) para representar o trabalho masculino. Contudo, o que parece ser muito bem delimitado no âmbito dos discursos, como também aponta José Manuel Miranda (2016, p. 50) no contexto do Rincão, aparece borrada nas práticas, uma vez que essas mulheres, assim como os seus companheiros, tecem itinerários intensos de circulação para fora da casa.

Por outra via, se a circulação é, na prática, um fator que não diferencia os trabalhos dos homens e das mulheres, deve-se ter em mente que “o trabalho masculino é tido como tendo valor superior ao feminino e esta é uma condição histórica a se ter em conta na construção do objeto em análise” (Furtado; Anjos, 2016, p. 184). No caso aqui analisado, enquanto a cerâmica pode levar semanas – e até meses – para ficar pronta, visto que o forno só é aceso quando há uma quantidade razoável de peças a serem assadas, o retorno econômico proveniente da *Hillux* é imediato: assim que o passageiro desembarca, o condutor tem o pagamento em mãos. Monetariamente, esta situação reflete o fato de que “a participação da mulher cabo-verdiana na estrutura econômica está associada, em princípio, às tarefas que têm menor valor crematístico” (Artiles, 2011, p. 199-200, *tradução minha*).

E para além do fato de que o trabalho de condutor é uma atividade necessária no cotidiano, uma vez que o deslocamento de trabalhadores, estudantes e outros é diário, temos o custo-benefício da atividade. Se o valor das peças de cerâmica não varia, em uma única viagem o número de pessoas

na carroceria da *Hillux* pode facilmente ultrapassar as dez, gerando uma ampliação do lucro nas atividades realizadas *na rua*. Assim, para um *binde pikinoti*, que leva dias para ficar pronto, elas recebem 130 escudos, uma viagem média entre Ponta Furna e Vila do Tarrafal pode render facilmente mais do que quinhentos escudos no horário de pico. Mas isso não quer dizer que as mulheres podem ficar à espera do dinheiro enquanto as peças não são vendidas. Como disse Tânia, “se não tem encomenda [de cerâmica], a gente acha outra saída, porque não dá para ficar sem dinheiro”!

Enquanto a trajetória de Danilo parece ser um ponto fora da curva, uma vez que, assim como sua esposa, ele está na luta para conseguir recursos para cuidar dos seus dois filhos e poder dar prosseguimento à construção da casa que ele e Celeste construía juntos, a de Durval, esposo de Tânia, parecia ser um pouco diferente, mostrando, na prática, uma variação das performances de masculinidade hegemônica.¹⁶ Ao chegarmos na casa de Tânia no meio da tarde, após ela já ter participado da formação e trabalhado quatro horas na olaria, encontramos o seu marido deitado no sofá assistindo ao Balanço Geral. Curiosamente, Tânia, que não conseguia assistir a nenhuma novela porque estava cuidando da casa ou estava cansada demais, disse em meio às nossas conversas que quem saberia responder sobre as minhas perguntas sobre as produções brasileiras era o seu marido, que acompanhava bem a programação dos canais locais.

16 Acerca das masculinidades em Cabo Verde, o antropólogo Guy Massart as compreende “como o gênero hegemônico de performance de gênero, cujas dinâmicas são desenhadas a partir das tensões internas, suas injunções contraditórias: o homem macho ideal é um conquistador de mulheres, um predador, um homem de prestígio, bem como um provedor e protetor da respeitabilidade dos outros, é um homem realizado, estável e alguém sempre em movimento, fazendo progressos. Essas tensões masculinas ecoam nessa ambiguidade de gênero das mulheres como agentes de produção de uma nova sociedade kriola, como chefes de família ou como resistentes, ameaças potenciais à ordem” (Massart, 2013, p. 296, *tradução minha*).

Mesmo com essa situação de descompasso na vida econômica que gera a sobrecarga narrada em seu cotidiano, uma vez que pode gerar rupturas na rede de reciprocidade familiar (LOBO; MIGUEL, 2020), Tânia falou orgulhosamente que era casada na Igreja, dizendo que tem o “marido dentro de casa”, reforçando o seu lugar de mulher respeitada, que era materializado por meio do seu poder arregimentador, marcado pela quantidade de crianças e jovens que iam pedir-lhe a bênção por ela ser madrinha deles. Ter o “marido dentro de casa” e estar casada é importante para ela porque, no contexto das relações matrimoniais descritas, uma “casa sem homem é um navio à deriva”, como apontou uma das interlocutoras de Celeste Fortes (2015, p. 158) em reflexões sobre a chefia da casa na ilha de São Vicente; assim como assegura uma maior solidez da relação, uma vez que “o homem casa quando está disposto a assumir a responsabilidade com a família, mesmo que já o venha fazendo de fato” (Lobo, 2016, p. 22). O orgulho em ser casada, assim, se deve ao fato de que “tem de haver um homem para impor respeito, um capitão para comandar o navio, para que a nossa casa seja vista como uma casa de respeito e não como um lugar de má vida” (Fortes, 2015, p. 158).

Mesmo com o marido “dentro de casa” há duas décadas, isso não impedia que Tânia compartilhasse das mesmas narrativas sobre os homens que suas companheiras de profissão. Quando eu lhe contei que não tinha contato com o meu pai havia anos, ela afirmou que “homem faz assim mesmo”. Mesmo que em outro contexto, que partilha semelhanças e diferenças, a ausência da figura paterna era algo esperado por ela, ou seja, que não causa assombro para essas mulheres, embora seja indesejada. Assim, essa presença-ausente dos homens-companheiros na vida das olei-

ras de Santiago Norte vai se tecendo de múltiplas formas, mas sempre com um resultado muito similar: a reificação dos cuidados e da centralidade das mulheres na reprodução econômica e social das suas famílias em um sistema que é retroalimentado.

Entrelaçando histórias

Ciza é mudjer trabadjadera
Riba kutélu sima el ma n ka odja
Ciza é mudjer trabadjadera
Riba kutélu sima el ma ka ten
Labanta sedu é tra midju dagu

Mó na pilon, é pila é fasi kuskus
É panha lata, é ba rubera
É intxi poti, Ciza bá pánha lenha
É txiga kasa, é pega na basora
Ciza bari ti txiga boronsera
É pánha nxada é poi riba d´ombru
É subi txada, Ciza ba monda pádja
(Mudjer Trabadjadera – Ferro Gaita)¹⁷

Para alinhar as histórias que apresentei ao decorrer deste texto, trago a música *Mudjer Trabadjadera*, de Ferro Gaita. Na figura de Ciza, temos a mulher que levanta cedo, busca água, faz a comida, arruma casa, cuida da roça, ou seja, que faz de tudo um pouco. Ciza é, para o eu-lírico da música, a mulher ideal para ser desposada. Como Ciza ele

¹⁷ Tradução: Mulher trabalhadeira – Ciza é mulher trabalhadeira/Lá em cima, no monte, como ela não vi/Ciza é mulher trabalhadeira/Lá em cima, no monte, como ela não há./ Levanta cedo, tira o milho de molho/Coloca no pilão, pila e faz cuscuz/Pega na lata e vai à ribeira/Enche o pote, Ciza vai apanhar lenha/Chega em casa, agarra a vassoura/Ciza varre até chegar à ladeira/Pega a enxada, põe ao ombro/Sobe o monte, Ciza foi à monda. Disponível em: <https://lyricstranslate.com/pt-br/mudjer-trabadjadera-mulher-trabalhadeira.html>. Acesso em: 19 mar. 2021.

não encontrou uma mulher trabalhadora em lugar nenhum, nem na Praia, nem em Assomada, Porto Santiago ou Tarrafal. Embora seja apresentada como uma joia rara, que faz com que o eu-lírico tenha que voltar de férias para Santiago para desposá-la o mais rápido possível, podemos perceber que Ciza não é tão rara assim como o narrador nos faz acreditar. Há um pouco – ou muito – de Ciza em Tânia e Celeste, quando estas se *desenrascam* o dia inteiro para garantir estudos para os seus filhos. Há um pouco de Ciza em Dona Vitorinha e Dona Lurdes, que trabalham incansavelmente há décadas, na busca por melhores condições de vida para seus familiares, sendo o trabalho aquilo que dá sentido às suas vidas.

Mas, curiosamente, mesmo sendo *mudjeres trabadjaderas*, nem todas tiveram o destino de Ciza, que foi prometida em casamento ainda aos dezoito anos. Mas, se não sabemos o que aconteceu com Ciza depois da declaração cantada por Ferro Gaita, conhecemos os itinerários percorridos pelas *Cizas* apresentadas ao decorrer do texto. Essas mulheres, assim como Ciza, precisaram e ainda precisam trabalhar muito para garantir que elas e os seus sigam vivos, assim como seus filhos e netos tenham vidas diferentes das sofridas vidas que elas levaram.

Mas se a imagem de Ciza é meticulosamente construída em sua relação com os afazeres domésticos, é importante destacar no que ela e as oleiras aqui retratadas se diferenciam: na quebra das expectativas de gênero. Essas mulheres estão constantemente ameaçando o mundo das normas, que são fundadas em “expectativas de gênero baseadas na obediência, adaptabilidade e tolerância das mulheres” (Artilles, 2011, p. 198, *tradução minha*). Enquanto se é esperada uma sujeição dessas mulheres como reflexo da tradição cristã, as

Cizas da vida real arregaçam as mangas e não se furtam ao trabalho, em uma *dizaraska* cotidiana entre as suas casas e os sinuosos caminhos de Santiago Norte para reverter a situação de escassez de recursos.

Ainda, se Ciza é quase uma figura angelical, que além do seu trabalho duro é dotada de certa “pureza” da juventude, uma vez que filhos não são mencionados, o mesmo não ocorre com as oleiras, que passaram a produzir a cerâmica justamente para dar conta dos seus filhos. E dessa juventude boa parte das oleiras não podem contar, enquanto os homens acabam por se beneficiar dela por mais tempo em seus jogos de masculinidade que perpassam circulações diversas (Massart, 2013, p. 306).

E nada melhor para exemplificar todo esse cenário do que a fala de uma colega que, durante o meu período de trabalho de campo, afirmou que “há séculos e séculos que nós mulheres cabo-verdianas tecemos estratégias de sobrevivência”. Assim, essa constante *dizaraska* das mulheres dos interiores e periferias de Cabo Verde se dá de múltiplas formas, para além da diversidade de trabalhos por elas desempenhado e sempre com duas coisas em mente: seus filhos e a(s) potencial(is) ausência(s) dos seus *pais-di-fidju*.

E esse conjunto possível de ausências que marca a figura dos *pais-di-fidju* na vida das mulheres que trabalham na cerâmica é o que explica a afirmação central de Dona Lurdes. Não é necessariamente a impossibilidade de firmar o compromisso matrimonial que caracteriza as vidas das mulheres que trabalham na cerâmica. Como visto, muitas delas vivem com seus companheiros, algumas delas inclusive casadas na Igreja, um status de respeitabilidade. Como recupera Eurídice Monteiro (2015, p. 170) a partir das palavras da cantora Nha Bibinha Kabral, “*argen kasadu ka ten bontadi/ki*

ka kasadu ka ten ruspetu! (quem é casada não tem vontade própria/quem não é casada não desfruta de respeito social)”, muito embora esse cenário, especialmente o do primeiro verso, venha mudando substancialmente.

Ainda, é importante ressaltar que o casamento não é central somente para a garantia da honra das mulheres, mas também para os homens, porque ter família é um gerador de capital social – uma vez que insere os homens em circuitos de trocas e prestígio masculinos – e econômico, por ampliar as possibilidades de auferimento de renda (Massart, 2013, p. 296). Ou como apontaram os interlocutores de José Manuel Miranda (2016, p. 46) no Rincão, “um homem tem que ter história”, ou seja, deve possuir uma “imagem pública de prestígio”. Contudo, para além dessa estrutura binarista exposta por Nha Bibinha Kabral, o que parece ser comum a essas mulheres é a recorrência dessa presença-ausente dos seus companheiros e/ou *pai-di-fidju*. Mesmo casadas, a garantia de que esses estarão presentes física, emocional e economicamente é seguida por incertezas. E, por isso, as mulheres precisam estar constantemente *na dizaraska*. Para os casos aqui apresentados, o fazem ao “recuperar” uma “atividade tradicional vista como em vias de desaparecimento”. E os turnos de trabalho se multiplicam nas olarias, visto que elas precisam participar das produções individual (peças de uso no cotidiano) e coletivamente (*pikinotis*), para, a partir desse recurso, viabilizar novas trajetórias para seus filhos.

Esse cenário corrobora com a visão encontrada entre as minhas interlocutoras quando do trabalho de campo no Mindelo entre mulheres comerciantes. Nesse contexto, foi-me afirmado por Maria que

geralmente a mulher tem mais expediente, mais espírito de luta...
O homem é mais acomodado. Aqui em Cabo Verde grande parte

das famílias é a mulher que é chefe de família, o homem pode contribuir, pode estar lá, pode estar presente, mas é a mulher é que é... (Venancio, 2017, p. 54-55).

Dadas as diferentes expectativas de ser adulto para homens e mulheres, estas precisam tirar do fundo de suas forças esse espírito de luta, para assim garantir a reprodução socioeconômica das suas famílias. E enquanto essa necessidade de ter mais espírito de luta pode ser um reflexo da presença-ausente dos homens, redes de solidariedade feminina vão se construindo. Não à toa, Tânia e Celeste, que fazem quase tudo juntas, afirmaram que “*nôs é parseira*”. É na solidariedade, acolhimento e união entre as mulheres, sejam de mesma idade ou mais velhas, que as oleiras conseguem tecer seus itinerários para a construção de dias com menos dor nas costas para seus filhos. Assim, a partir do barro, elas vão moldando os caminhos das suas vidas e dos seus filhos.

Por fim, faz-se necessário tecer um comentário. Se Eurídice Monteiro aponta que é rotineira uma representação estereotipada das *badias*,¹⁸ que “tem sido negativamente engendrada a partir do exotismo que retrata as *badias* como camponesas, rústicas e iletradas” (Monteiro, 2015, p. 168), ou como mulheres que sofrem com a volatilidade masculina, meu intuito aqui foi mostrar a multiplicidade de situações nas quais essas mulheres estão enredadas e enredam outras pessoas, assim como na diversidade de itinerários seguidos

18 Esta é uma palavra da língua crioula que tem como radical a palavra portuguesa “vadio”, como eram designados, em Cabo Verde, os “indivíduos recém-egressos da es-cravidão, que, destituídos de influxos que os compelissem a desenvolver ajustamentos de reintegração e vivendo sob um estado de heteronomia material, social e moral, não conseguiam engajar-se ao tipo de liberdade que experimentavam” (Fernandes, 2002, p. 91). Muito embora o vadio tenha existido em todas as ilhas de Cabo Verde, “a categoria badio passou a designar os habitantes da ilha de Santiago, fossem quais fossem seu estatuto sociocultural e inserção econômica” (Fernandes, 2002, p. 92). Ainda, a expressão manteve a sua conotação pejorativa advinda do período colonial, associando os *badius* à ideia de que eles seriam “menos cultos, mais negros e, por conseguinte, mais próximos fenotípica e culturalmente da África” (Furtado, 2012, p. 9).

por elas até chegar – ou retornar – à cerâmica. Desta forma, se a olaria é um espaço que gera ônus para a saúde dessas mulheres, alçado pela ausência de oportunidades laborais outras, ela é, também, um lugar de reprodução de um modo de vida, de formas de ser mulher e de moralidades, assim como de consolidação de vidas que escapam da expectativa/imposição hetero-patriarcal.

Referências

- ARTILES, Carmen Rodríguez. La mujer rural caboverdiana: producción agrícola y capital social. In: SILVA, Carmelita; FORTES, Celeste (org.). *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: UNICV, 2011. p. 189-205.
- CABO VERDE. Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas (MCIC). Instituto da Investigação e do Património Cultural (IIPC). Museu Etnográfico da Praia. *Catálogo da Exposição*. Praia, Cabo Verde: MCIC, 2007. 34 p.
- CABO VERDE. Ministério das Finanças e do Planeamento. Instituto Nacional de Estatística (INE). *Mulheres e Homens em Cabo Verde Factos e Números 2017*. Praia: INE, 2018. 83 p.
- CARDOSO, Gaudino José Tavares. A cerâmica de Fonte Lima. *Cultura*, n. 1, p. 42-44, 1997.
- CARVALHO, Carla; SCHNEIDER, Sergio. “Fornadjeras”: mulheres, mobilidade social e gênero na produção de aguardente (grogue) em comunidades rurais de Cabo Verde/África. *Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*, v. 3, n. 1, p. 215-232, 2013.

- COUTO, Carlos Ferreira. *Incerteza, adaptabilidade e inovação na sociedade rural da ilha de Santiago de Cabo Verde*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. 461 p.
- CRUZ, Carmem Helena Carvalho da. Maternidades e paternidades no interior de Santiago: Ribeira da Barca. In: SILVA, Carmelita de Afonseca; VIEIRA, Miriam Steffen (org.). *Gênero e sociabilidades no interior de Santiago*. Praia, Santiago, Cabo Verde: Uni-CV; Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 16-40.
- ÉVORA, Iolanda. Djunta-mon em três tempos: pós-independência, imigração e transnacionalismo. Aspectos da experiência associativa cabo-verdiana. In: Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 10., 2009, Braga, Portugal. *Anais [...]*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 1-14.
- FERNANDES, Gabriel. *A Diluição da África: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-verdiana no Panorama Político (Pós)Colonial*. Florianópolis: UFSC, 2002. 253 p.
- FORTES, Celeste. *Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe*. Relações de gênero e de poder: narrativas e práticas de “mulheres cabo-verdianas”, em Portugal e Cabo Verde. 2013. 305 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013.
- FORTES, Celeste. Casa sem homem é um navio à deriva: Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. *Anuário antropológico*, n. 2, p. 151-172, 2015.
- FORTES, Celeste; CHALLINOR, Elizabeth. Women in Cape Verde. In: SPEAR, Thomas (org.). *Oxford Research Encyclopedia of African History*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 2020. p. 1-15.

FURTADO, Cláudio Alves. *A Transformação das Estruturas Agrárias numa Sociedade em Mudança – Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco, 1993. 197 p.

FURTADO, Cláudio Alves. Raça, Classe e Etnia nos estudos em e sobre Cabo Verde. As Marcas do Silêncio. *AFROSIA*, n. 45, p. 143-171, 2012.

FURTADO, Manuela Gomes Tavares; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Incompatibilidades de gênero. In: SILVA, Carmelita de Afonseca; VIEIRA, Miriam Steffen (org.). *Gênero e sociabilidades no interior de Santiago*. Praia, Santiago, Cabo Verde: Uni-CV; Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 181-206.

HONWANA, Alcinda. Juventude, waithood e protestos sociais em África. In: BRITO, Luís de (org.) *Desafios para Moçambique*. Maputo, Moçambique: IESE, 2014. p. 399-412, 2014.

LAURENT, Pierre-Joseph. Famílias sob influência de leis migratórias dos países de acolhida: comparação das migrações cabo-verdianas nos Estados Unidos e na Itália. In: LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília: ABA Publicações; Praia: LetrasLivres; Uni-CV, 2016. p. 137-187.

LOBO, Andréa. *Tão Longe Tão Perto*. Famílias e “movimentos” na Ilha de Boa Vista de Cabo Verde. 2. ed. revista. Brasília: ABA, 2014. 237 p.

LOBO, Andréa. Sobre mulheres fortes e homens ausentes? Pensando conjugalidades como processos em Cabo Verde. *Sociedade e Cultura*, v. 19, p. 13-26, 2016.

- LOBO, Andréa. Quando os (des) afetos “fazem famílias”. Não-ditos, mentiras e fracassos nas trajetórias de migração em Cabo Verde. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 28, n. 60, p. 205-222, 2020.
- LOBO, Andréa de Souza; MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. “Homem é tudo igual!”: relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África. *Anuário Antropológico*, n. 1, p. 192-212, 2020.
- MADUREIRA, Tânia Isabel Guimarães. *Loiça pintada não é património?* A revitalização da olaria em Trás di Munti e os seus significados locais. 2017. 99 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) – Departamento de Ciências da Vida, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.
- MÃOS DE CABO VERDE. *Sobre nós*. Disponível em: <http://www.maosdecaboverde.com/sobre-nos/>. 2018. Acesso em: 15 jan. 2019.
- MARÇAL, Artur. *A Tradição da Olaria em Fonte Lima*. 2012. 130 f. Dissertação (Mestrado em Educação Artística) – Instituto Politécnico de Viana do Castelo, Viana do Castelo, 2012.
- MASSART, Guy. The aspirations and constraints of masculinity in the family trajectories of Cape Verdean men from Praia (1989-2009). *Etnográfica*. v. 17, n. 2, p. 293-316, 2013.
- MIRANDA, José Manuel. Constituição de masculinidades num contexto de crise do pescado: Rincão, Ilha de Santiago/CV. In: SILVA, Carmelita de Afonseca; VIEIRA, Miriam Steffen (org.). *Gênero e sociabilidades no interior de Santiago*. Praia, Santiago, Cabo Verde: Uni-CV; Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 41-72.

MONTEIRO, Eurídice Furtado. *Entre os Senhores das Ilhas e as Descontentes: Identidade, Classe e Gênero na Estruturação do Campo Político em Cabo Verde*. Praia: UniCV, 2015. 317 p.

ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES DE CABO VERDE. *Produtos Mãos de Cabo Verde*. (Folder). s.d.

ROCHA, Eufêmia. Mobilidades e Gênero: deslocamentos e fronteiras na rabadância em Cabo Verde. In: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Cláudio Alves (ed.). *Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2017. p. 65-87.

RODRIGUES, Isabel P. B. Fêo. Our Ancestors Came from Many Bloods. Gendered Narrations of a Hybrid Nation. Lusotopie. *Recherches politiques internationales sur les espaces issus de l'histoire et de la colonisation portugaises*, n. 12 (1-2), p. 217-232, 2005.

RODRIGUES, Isabel P. B. Fêo. As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: re-considerando o patriarcado na teoria e na prática. In: GRASSI, M.; ÉVORA, I. (org.). *Gênero e Migrações Cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 123-146.

SCHULZ, Dorothea E. "The world is made by talk". Female fans, popular music, and new forms of public sociality in urban Mali. *Cahiers d'études africaines*, v. 42, n. 168. p. 797-829, 2002.

TRAJANO FILHO, Wilson. O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 1, p. 233-266, 2008.

VEIGA, Maria Anilda da. (Re)configurações identitárias entre mulheres cujos maridos emigram: o caso de Pilão Cão. In: SILVA, Carmelita de Afonseca; VIEIRA, Miriam Steffen (orgs). *Gênero e sociabilidades no interior de Santiago*. Praia, Santiago, Cabo Verde: Uni-CV; Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 151-183.

VENANCIO, Vinícius. *Compra ali, vende aqui: Comércio transnacional e relações familiares em Mindelo – Cabo Verde*. 2017. 120 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VENANCIO, Vinícius. *Created in Cabo Verde: Discursos sobre a nação na produção de souvenirs genuinamente cabo-verdianos na ilha de Santiago*. 2020. 256 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 256p. 2020a.

VENANCIO, Vinícius. Dos *souvenirs* às máscaras de proteção: notas sobre turismo e produção de artesanatos em Cabo Verde em tempos pandêmicos. *Cadernos de Campo (São Paulo – 1991)*, São Paulo, v. 29, n. supl, p. 225-234, 2020b.

**“LASU BRANKU”: SOBRE AS
CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADES DE
UMA MASCULINIDADE FEMINISTA EM
CABO VERDE**

José Carlos Gomes dos Anjos

Talina Ben'Holiel Pereira Silva

A maioria dos estudos sobre relações de gênero em África e na diáspora africana, mesmo quando abordam as masculinidades não oferecem voz às masculinidades negras progressivas. Acreditamos que outros conceitos, teorias e modos de investigação devem ser engajados para se encontrar perspectivas dos homens negros progressistas (Makama *et al.*, 2019). O grupo denominado *Lasu Branku* é uma rede de homens organizada com os objetivos de combate à Violência Baseada no Gênero (VBG) e a promoção da igualdade de gênero em Cabo Verde. A rede foi criada em 2009, no âmbito da implementação do Plano Nacional de Combate à Violência Baseada no Gênero (PNCVBG 2007-2010), promovido pelo ICIEG – Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade de Equidade de Gênero. Essa é a instituição encarregada da promoção de políticas públicas de gênero no país desde 2004. A criação do *Lasu Branku* dá-se na sequência da definição de um dos objetivos específicos do Plano que previa o engajamento de homens na promoção da igualdade de gênero. Enquadra-se também num momento de intenso engajamento institucional em políticas sociais quando os diferentes âmbitos das políticas públicas passaram a ter a sua planificação estatal sob o prisma da transversalidade de gênero. No referido Plano, diversas sensibilidades nacionais conjugavam-se na identificação de ações prioritárias de intervenção que pudessem configurar as questões de gênero como transversais às diversas políticas públicas.

Porém, essa identificação de ações prioritárias resultava indistinguível de uma agenda internacional delineada pelas grandes instituições das Nações Unidas atuantes no país (UNIFEM, UNFPA), encarregadas de promover e monitorizar a problemática de gênero nos países mais pobres. Exigia-se aos países que efetivassem determinadas ações no sentido da consecução de alguns compromissos até então apenas normativamente assumidos. A forma cabo-verdiana de incorporação dessa agenda internacional deve-se a uma cultura institucional fortemente enraizada na história de colonização do arquipélago que faz com que seus governantes busquem sempre se apresentar como uma espécie de excepcionalidade em África na aplicação de normativas internacionais. Os temas ordenadores de políticas públicas são importados e implementados através da mediação de instituições internacionais, que em última instância, reorganizam toda estrutura social sob a mediação de elites políticas fortemente interessadas em mimetizar o ocidente (Anjos, 2003, p. 2). À legitimidade conferida pelo renome das agências internacionais de importação se acrescenta a premência de mobilização de fundos internacionais por um Estado financeiramente frágil e que precisa mostrar serviços. É nesse contexto que, o país se organizou para a elaboração do primeiro relatório dos Objetivos do Milênio, quanto ao item da “Promoção da igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres”, no ano de 2003. Em que pese essa mestiçagem institucional, isso não significa que no âmbito das agendas a serem adotadas, sob pressões financeiras, não haja fricções e disputas entre agentes nacionais e aqueles que representam a instituição financiadora. Longas disputas impostas aos representantes das Nações Unidas pelas mulheres que integravam as organizações nacionais permitiram resgatar a violência baseada no gênero como um dos indicadores dos Objetivos do Milênio

no país. É na extensão dessa agenda que se institucionalizou a rede de homens *Lasu Branku*.

O PNIEG (2005-08) traduziu-se num instrumento de planificação que delineou estratégias de intervenção que orientaram ações que visavam colmatar um contexto marcado não apenas por desigualdades de gênero, mas também por indícios de muita violência no âmbito doméstico. Nele apresentaram-se os objetivos e medidas por sectores e áreas específicas. A violência do âmbito doméstico foi tomada como ponto nevrálgico de ação, por ter sido identificada como originária de permanentes situações de tensão e desequilíbrio de poder nas relações interpessoais que geram e modulam as famílias cabo-verdianas. É nesse âmbito que a rede *Lasu Branku* é desenhada como uma possível contribuição para um reordenamento do emaranhado de relações que configuram as desigualdades de gênero no âmbito doméstico. A problemática da violência trouxe o debate sobre as masculinidades, enquadrado na agenda de promoção de igualdade de gênero desenhada para o país. Com um plano estratégico cujo objetivo foi o de “estabelecer prioridades e estratégias de mobilização de homens e meninos a nível nacional para a promoção da igualdade de gênero e para a redução da violência baseada no gênero”, se estabelece a proposta de “intervenções centradas na mudança de normas sociais em torno da masculinidade”.

E, sob o pressuposto de “contribuir para transformar a construção social da masculinidade”, entendeu-se já as questões de gênero de forma radicalmente construtivista. Subentende-se também algum voluntarismo sob a crença de que o Estado pode e deve mudar as pessoas. Desdobra-se dessa crença uma exigência de criação das oportunidades para o questionamento e desconstrução das normas de gêne-

ro vigentes. Sob essa lógica, supõe-se que dispositivos como reuniões, em que homens são chamados “a refletir sobre temas que usualmente não discutem é em si transformativo das normas de gênero”.

Podemos, por um lado, enquadrar o *Lasu Branku* como um projeto que foi criado e liderado inicialmente por mulheres cabo-verdianas com uma formação de base feminista. Pressupõe-se, por um outro lado, também que estas mulheres, por trabalharem no ICIEG, viam-se como representantes ou porta-vozes das vítimas que procuravam esta instituição a solicitar auxílio e a denunciar as atitudes dos seus companheiros ou ex-companheiros. Logo, ao pretenderem formatar o que viria a ser essa rede de homens, aquelas feministas apresentam-se como representantes dos interesses das vítimas. Típica mediação de um feminismo importado do ocidente, para o policiamento de conflitos populares, poderíamos ver o gesto como expressão de uma modalidade de neocolonialismo via as grandes agências da ONU.

Para complexificarmos a indagação, caberia perguntar, quem são os jovens a serem remodelados a partir desse programa. A hipermasculinidade é uma suposta característica dos homens cabo-verdianos de segmentos populares, particularmente da ilha tida como a mais negra, a ilha de Santiago. Frente aos homens de classes médias, supostamente bem-sucedidos no processo de incorporação das masculinidades respeitáveis dos lugares de formação universitária no ocidente, os populares representam também o que pode ser considerado uma hipomasculinidade, uma masculinidade ausente, em definhamento, o que na língua local pode ser chamado de “*mofinesa*”. Visto de mais de perto, é o conjunto das múltiplas formas de manifestação de masculinidades que está sendo tomado como em crise permanente.

Provavelmente o arquipélago era despovoado antes dos portugueses e foi inicialmente um entreposto de escravos. Se, conforme a narrativa feminista em pauta, a fabricação do arquipélago como espaço colonial (precariamente) habitável está intrinsecamente vinculado aos movimentos colonialistas de imposição e destituição de formas de masculinidades, faria diferença descrever a masculinidade negra como uma oscilação entre superávit e déficit, ou mesmo uma paradoxal insistência de menos e mais ao mesmo tempo? Pegamos emprestada a interrogação de Sexton (2018, p. 2), e na resposta a essa pergunta deslocada, podemos pensar que a masculinidade escravizada e depois colonizada não é nada senão “uma instância negativa da própria masculinidade”. Colocamos este artigo na esteira das indagações sobre a relação do homem negro com a masculinidade num mundo racializado. Se a masculinidade racializada for sempre uma reivindicação ilegítima, não será essa ilegitimidade e inadequação que a ação de polícia, no amplo sentido que Rancière (1996) confere ao termo, acusa com mais acuidade nos segmentos mais populares.

O que se acusa nas classes populares como “masculinidade tóxica” é a antítese daquilo que a luta de libertação nacional chamou de “melhores filhos da terra” e que os governos pós-colonial prometeram ao resto da nação: a formação de um “homem novo”. O fracasso das masculinidades populares é tanto mais espetacular quanto diante da manifestação de sucesso das masculinidades quase brancas dos oriundos das classes médias que se apoderam da estrutura estatal e seus processos de privatização e transnacionalização dos bens comuns.

Mas as estatísticas e leituras etnográficas acabam sempre demonstrando o fracasso da doutrina acomodacionista da

ascensão social como promotor de civilidade nos costumes da classe médias colonizadas, e a cabo-verdiana não escapa regra, segundo esses relatos (Lobo; Miguel, 2020; Lugarinho, 2013). No que tange a uma política estrita de respeitabilidade na relação entre os gêneros, violência e desigualdade de poder nas famílias das classes médias dão a tônica de que o “homem mau” (Sexton, 2018) sempre habita o corpo masculino negro de algum modo, mesmo após a ascensão social. O que está aqui em jogo é que diante da impossibilidade de habitar bem a masculinidade ilibada subjacente aos modelos importados do ocidente, o exercício de liberdade do homem negro se dá sempre de algum modo às custas da opressão de gênero e geracional na rua e em casa, mesmo nas classes médias?

É nesse contexto de formulações tensas que as feministas¹ do ICIEG se propõem em trabalhar na reconstrução feminista de uma masculinidade entendida como tóxica porque modelada nos processos de imitação do patriarcado escravagista e colonialista. A campanha Laço Branco é um movimento internacional criado no Canadá para dar oportunidade aos homens de se manifestarem contra os abusos cometidos contra o público feminino. Há, portanto, também um gesto e uma intencionalidade contracolonial implícitos na importação do modelo canadense (sob múltiplas mediações de agências de países latino-americanos).² Mas, em pelo menos em três dimensões o gesto carrega ambiguidades dilacerantes que evidenciam, como quase sempre, que as lutas de liberação dos pesos de um passado colonial ultrajante e de um presen-

1 A definição como feministas de mulheres que defendem institucionalmente “causas de mulheres” em Cabo Verde, não se faz sem tensões e revogações (Vieira, 2013).

2 Para o desenho do projeto de constituição do Grupo Laço Branco, quadros técnicos do ICIEG mobilizaram jovens de classe média a uma viagem ao Canadá de onde se importou o modelo de política pública.

te opressivo de relações de dominação é sempre carregado de incertezas morais e orientações políticas oscilantes. Em primeiro lugar cabe notar que se trata de uma operação de feministas pós-coloniais de classe média de um país instalado nas tramas dos processos de importação de modelos de governação em nome do desenvolvimento. O discurso institucional visa mudanças nas masculinidades de classes populares através, ainda, da importação de modelos que, não apenas não fazem parte da realidade de quem se pretende que mude, como deriva das metrópoles ocidentais que teriam exportado, outrora, o patriarcalismo que ora se denuncia.

Em segundo lugar, cabe notar que, do diagnóstico de que mulheres de classes populares demandam um estancamento da violência de gênero, não segue logicamente que as mudanças devam se dar segundo os modelos idealizados nas classes médias a partir de suas vivências aquando da formação em universidades ocidentais. Os spots publicitários e slogans desencadeados pelo projeto “Ka bu ser kalker omi, ser omi Lasu Branku” [não seja um homem qualquer, seja um Laço Branco]”, “ami é pai, i abô?” [eu sou realmente pai, e você], entre outros, foram spots produzidos por elementos do *Lasu Branku*, com o intuito de através da mídia, fazer a mensagem chegar a diversos estratos sociais em todo o país, numa tentativa de massificar tais ideais, o que pode ser lidos como um esforço de classe média para liderar transformações nas masculinidades de segmentos populares. Por fim, faz-se notável que esse projeto parte de teorias que enquadram as masculinidades cabo-verdianas como definidas por sua falta de masculinidade real. Supõe-se que esse defeito nasce da imitação do colonizador, e vai-se buscar no ocidente um modelo de masculinidade ainda “branco” para corrigir o defeito que o colonialismo criou.

É objetivo deste artigo extrair uma teoria das masculinidades em pauta a partir das reflexões dos próprios sujeitos que se submeteram a essa experimentação das possibilidades de mudanças radicais em seus padrões de conduta para atender a um projeto proposto por esse feminismo híbrido, tão importado quanto remodelado localmente. A opção por uma abordagem que inclui a perspectiva dos homens negros resulta do questionamento ao modo como o tema das masculinidades negras tem sido submetido a uma perspectiva de feminismo eurocentrado com frequência cego a questão de raça e que homogeneíza os homens negros, mesmo quanto assumem uma perspectiva interseccional (Ajari, 2019). Daí a nossa preocupação metodológica central com o como os próprios sujeitos da campanha vivenciaram e conceituaram as tensões do engajamento numa transformação de suas masculinidades.

***Lasu Branku*: uma masculinidade dissidente**

Nos relatos dos elementos do *Lasu Branku*, uma das razões que levaram alguns a se associarem à rede foi o facto de terem encontrado um espaço onde “podiam expressar e contribuir com projetos com os quais se identificavam”. Esses projetos são entendidos como oportunidade de reconstrução de um ideal de si que se afasta de uma masculinidade hegemônica baseada em padrões de violência e agressividade nas interações, sobretudo com mulheres. Quando instado a se descrever, sob o efeito da entrada no *Lasu Branku*, uma das lideranças da rede, diz que: “a partir da primeira formação na rede, em 2009 passei a sentir-me uma pessoa diferente, pois foi a primeira situação que me levou a desconstruir algumas ideias pré-concebidas relativamente ao ser homem.”

Está em jogo aqui um exercício de si para consigo mesmo mediado por uma tela feminista que abraça a tese de que as mulheres são os baluartes das famílias cabo-verdianas em todos os estratos sociais e que os homens deveriam partilhar mais os encargos familiares e se destituírem do lugar agressivo do detentor do poder. No exercício de adequação a esse horizonte de expectativas se cria um plano de liberdade em relação às práticas tidas como “tradicionais” que estariam informando uma masculinidade dominante que em alguma medida pode passar a ser revista como uma camisa de força rasurada. Um horizonte improvável de liberdade aos olhos da sociedade predominantemente masculina se instala e sobre ela os jovens afetados pela proposta praticam e teorizam sobre masculinidades alternativas.

Nos estudos encomendados pelas instituições governamentais e em uma boa parte das etnografias, homens cabo-verdianos são retratados como polígamos, rudes e que em situações extremas usam a violência para impor sua vontade (Bordonaro, 2012; Lobo; Miguel, 2020). Esse enquadramento resulta da própria formatação imposta pelos referenciais e pela trama de negociações que cercam o credenciamento de tais estudos.³ Os referenciais que modelam tais estudos seguem as estruturas interpretativas pautadas por vieses feministas tendencialmente eurocêntricos. Sob esse quadro homens negros, dentre eles, os africanos, são retratados como formados pela violência e se constituem como um tipo de subjetividade que envolve uma ansiedade palpável sobre a violência erótica.

Sob essa acusação, largamente popularizada, podemos pressentir nos depoimentos dos homens do *Lasu branco* um

3 Para uma abordagem que na contramão da corrente majoritária se faz sensível ao colonialismo discursivo, confira Vieira (2013).

arriscado empreendimento de auto destituição. No uso de slogans tais como, “Violensia é ka nha generu” [a violência não é o meu gênero] está em jogo não apenas a evacuação de um padrão de relacionamentos como também a possibilidade da perda de uma referência de masculinidade em favor de nenhuma outra. O que está em jogo, em nossa análise, é a possibilidade de que a desterritorialização imposta por esse movimento possa ter erigido o terreno crítico da masculinidade cabo-verdiana de modo prático, no entre olhares cruzados de feministas e machos dissidentes, ambos inconformados com a sobrecarga da masculinidade agressiva. Vistos como formados na violência e para o exercício da violência de gênero, o engajamento no movimento cria a temporalidade da decisão, o momento da bifurcação entre replicar a violência ou rejeitá-la. É o que expressa uma das lideranças do movimento:

Estou num processo. Não se desconstrói tudo de uma só vez. Depende muito do engajamento pessoal de cada um. Existe um policiamento constante, pois existem os deslizes que sempre temos; por exemplo, me pergunto, por que gritar, se sei que gritar não leva a nenhum entendimento; tipo por que que eu fiz isto? Tento ser fiel com o meu compromisso de me mudar. Estou numa forte tentativa de romper com o homem tradicional.

As reuniões podem então ser vistas como o lugar de projeção de um horizonte improvável para se imaginar a liberdade, um horizonte em que a liberdade de ser homem pode ser mapeada de novo no interior de numa abordagem modelada por um feminismo negro emergente. A metanarrativa feminista cabo-verdiana no modo como compreende a ansiedade erótica do homem cabo-verdiano identifica nele uma mimetização grosseira do senhor de escravos e do colonizador da pós-escravidão ao tempo em que acusa a conversão em violência da impossibilidade de a masculinidade colonizada

ocupar esse lugar do homem branco. Esse olhar feminista acusa o policiamento patriarcal e homofóbico dos corpos por homens negros que herdaram a maldição da masculinidade branca do senhor de escravos, como a “prisão da masculinidade” (Baldwin, 1985). E se o imaginário do garanhão aqui também “funciona para expurgar e mascarar o desejo homossexual por meio da violência sexual”, então a oferta feminista do ICIEG aos jovens que aderiram ao projeto *Lasu Branku* seria uma proposta de libertação e de reconciliação presenteadas numa bandeja prateada? Não parece ser de outra forma que os numerosos membros do *Lasu Branku* respondem ao desafio.

Sob o signo da descoberta de si mesmo, o exercício *Lasu Branku* resulta numa busca constante e na fabricação de um espaço improvável de liberdade. E se a hipermasculinidade do homem negro for por um lado renúncia, mas por outro ângulo, expressão do desejo da masculinidade dominante? Então, talvez a experimentação *Lasu Branku* possa ser mais do que apenas uma forma de submasculinidade que esconde uma *libido dominandi*, e possa ser a ponte para a transposição da masculinidade.

É sintomático nesse sentido o como pessoas próximas aos membros da rede reagem às transformações que esses jovens começam a apresentar. Ao tempo em que são confrontados com um policiamento ostensivo que lhes exige comportamentos condizentes com os princípios proclamados, são com frequência objetos de indignação e chacota. Seus comportamentos mais “desviantes” são lidos como sinal de “*nosentenza*” [inocência ridícula]. Outras provocações tais como, “*abô bu dadu ku agu benta*” [estás sob efeito da água benta?], “*bu sa ta mori ô*” [prestes a morrer], ou “*abo bu ka teni bida kumpridu*” [a tua vida está encurtada], são expressões de um mis-

to de espanto, repúdio e chacota relativamente às posturas dissonantes.

As normas hegemônicas de gênero contrariadas que geram tais comentários são aquelas que incluem namoro e busca por relacionamentos românticos com mulheres com finalidades quase que exclusivamente sexuais; exibição de pujança física em esportes e exercícios individuais que implicam musculação e posam reconvertidos em demonstração de virilidade em ocorrências conflituosas comuns; competição por meio de esportes e videogames; e acumulação e exibição de bens materiais. As rupturas com esse padrão se expressaram na forma de relacionamentos pessoais mais respeitosos com mulheres, a crença na monogamia ao invés da promiscuidade, franca disponibilidade para troca de confidências sobre relacionamentos românticos ou sexuais com amigas e amigos próximos. Essas descobertas de possibilidades de se ser masculino com sensibilidades tidas como femininas contrasta fortemente com as poucas etnografias publicadas sobre homens cabo-verdianos (Anjos, 2005; Lobo; Miguel, 2020).

O que a rede *Lasu* está desse modo problematizando são expressões de masculinidades dominantes tanto nos segmentos populares quando nas classes médias. Enquanto nas classes populares se associa com frequência masculinidade, dureza, agressividade e disponibilidade para atrações violentas, nas classes médias esses traços são nuançados em favor da exibição do sucesso material, emocionalidade restritiva, responsabilidade, liderança e sucesso na faculdade e cargos respeitáveis na estrutura estatal ou da frágil rede empresarial do país. Em todos os casos masculinidade supõe homofobia, medo da feminilidade, e envolvimento em relacionamentos sexistas com as mulheres.

Independentemente do lugar social em que algum membro do *Lasu Branku* esteja situado seus comportamentos expressam e representam suas masculinidades de maneiras que rejeitam essas noções. Por exemplo, eles não destacaram o compromisso de seus participantes com a liderança e o sucesso acadêmico mesmo quando faziam parte das classes médias. Os membros oriundos de segmentos de classe popular expressam, sem medo de serem associados à feminilidade, atitudes de rejeição enfática de comportamentos sexistas e misóginos. Ao desafiarem a hierarquia patriarcal, sugerem que podem existir “maneiras respeitadas” de se ser homem propensas a relações simétricas e igualitárias com mulheres e crianças em vez de autoritárias e dominadoras.

De alguma forma os participantes ainda abraçam alguns princípios patriarcais de masculinidade negra, mas não o fazem sem elaborar em justaposição conceitualizações alternativas de masculinidade com performances relevantemente anti-homofóbicas, anti-sexistas ou profeministas. As narrativas que os participantes apresentaram de seus cotidianos após o engajamento simplesmente não se conformam com as compreensões hegemônicas normalizadas das masculinidades. Embora essa justaposição de descobertas sobre modos alternativos de ser de alguma forma contrarie as noções dominantes de masculinidades, não chega a propor novos modelos acabados de desempenho de gênero. Apesar dos participantes terem indicado que não definiam mais o seu gênero sob a modalidade que é hegemônica em Cabo Verde, também não deram sinais evidentes de que não continuam a contribuir incidentalmente em formas de opressão que estão tentando desqualificar e que não se beneficiam ainda de algum modo de sua masculinidade às custas de mulheres de seu entorno. Mas não é nada desprezível os esforços desses

homens para expressarem suas masculinidades de maneiras fracamente progressistas. Ao se colocarem na linha do que algumas importantes discussões teóricas da área têm chamado de “masculinidades negras progressivas” (McGuire, *et al.*, 2014), se comprometem em transgredir masculinidades heteronormativas rígidas e interrompem com frequência o heterossexismo e a homofobia circundante.

É digno de nota que quando os homens do *Lasu Branku* começam a se destacar por seus comportamentos desviantes em relação à masculinidade dominante não caíram imediatamente num quadro de imputação de feminilidade ou de homossexualidade. A compreensão das condições de possibilidades e da envergadura dessas mudanças ficaria prejudicada se o quadro analítico se ativesse de forma restrita aos incentivos financeiros proporcionados pelo projeto que não foram nem de longe relevantes.

Na metade do projeto de investigação ainda acreditávamos que deveria existir um substrato propriamente cabo-verdiano onde a concepção de gênero não estaria pautada pelo binarismo antagônico que informa a narrativa ocidental centrada no biológico. Relembramos aqui os termos pelos quais foram etiquetados: *sta na nosentenza [inocente]*, *vira mansu [manso]*, *dadu ku agua benta [abençado]*. São categorias tidas como frequentes outrora quando a realidade da maior ilha do arquipélago não estava ainda permeada pelo estilo liberal de competição nas relações cotidianas. Entre um e outro polo se destacaram *frames* que fazem parte do modo como com frequência, no passado, pessoas pacientes em termos de respostas a situações agressivas eram rotuladas. As qualidades positivas do *mansu* fazem parte ainda das expectativas convencionais nas escolhas mais sérias de parceiros de relacionamentos amorosos. Apostamos aqui na hipótese

de que representações tradicionais de masculinidades não dominantes poderiam ser encontradas em sites de oratura incluindo canções tradicionais (batuco, finason, funaná) que dariam conta de predisposições que poderiam ser reativadas em circunstâncias especiais. O *lasu branku* foi uma dessas circunstâncias atualmente raras de uma reativação de um modelo não hegemônico de masculinidade ou até mesmo da dissolução do binarismo ocidental de gênero? A constante no modelo ocidental é a centralidade do corpo: dois corpos à mostra, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas – uma em relação à outra. Sob essa narrativa imperialista trata-se da elaboração inabalável do corpo como o local e causa de diferenças e hierarquias na sociedade. No Ocidente, desde que a questão seja a diferença e a hierarquia social, o corpo é constantemente colocado, posicionado, exposto e reexposto como sua causa. (Oyèwùmí, 2018, p. 10). Haveria também um contraponto cabo-verdiano, similar ao que demonstra Oyèwùmí para o caso Yoruba?

Seguimos aqui Moore quando indica que “o reconhecimento da existência de uma multiplicidade de modelos e discursos e a investigação de como esses modelos e discursos interseccionam-se em um dado contexto estão dando uma nova direção à análise de gênero na antropologia” (Moore, 1997, p. 11). Segundo Piscitelli (2008), as categorias e conceitos para pensar nas articulações e interseccionalidades podem ser analisadas desde várias perspectivas, sendo uma, a “sistêmica”, que dá um grande destaque ao impacto das estruturas sobre a formação de identidades dos indivíduos, redimindo estes a uma posição passiva de esteio de forças que lhe são exteriores, e onde o poder é propriedade de uns em detrimento de outros, e outra, a “construtivista”, onde a construção do sujeito não implica necessariamente estar-se

sob estruturas de poder soberano, prevalecendo uma ideia de relações diversificadas que podem ativar disposições diversas e de categorias discursivas articuladas que permitem explorar “políticas de agência diversificadas, que envolvem coerção, negociação, cumplicidade, recusa, mimesis, compromisso e revolta” (Piscitelli, 2008, p. 268).

Buscamos intensificar essa perspectiva explorando a possibilidade de os participantes do *Lasu*, estejam, em momentos mais reflexivos, a explicar suas próprias experiências segundo modelos explanatórios próximos desta posição teórica caracterizada como construtivista. Em vários depoimentos, em que pese a relativa diversidade das experiências, consequência de um pertencimento a estratos sociais, escolaridade, socialização, condições econômicas diversas os homens indicavam a ativação de disposições não reconhecidas anteriormente à experiência de adesão ao movimento. Como enfatiza um dos participantes:

Apesar de vários homens de estratos sociais diferentes no Lasu Branku, pois temos advogados, enfermeiros, pedreiros, professores, nós convivemos de forma aberta e fazemos de tudo para preservar os ideais do Lasu Branku.

O que as entrevistas revelam é que a transição entre modelos de masculinidades, por parte desses indivíduos, se dá pela ativação de disposições não-agressivas que já foram predominantes em gerações anteriores. Sugerimos, a partir da análise das entrevistas, que estes homens pensam seus processos de socialização primária como conformado por uma diversidade de modelos por vezes incongruentes e contraditórios. A dominância de um modelo patriarcal hegemônico é desencadeada pelos desafios das idades juvenis e adultas que incentivam uma masculinidade agressiva e fortemente concorrencial. Assim, o significado da integração na rede é

narrado como tendo relação, por um lado, com o modo como os participantes lutaram até o momento da convocação *Lasu Branku* com sua socialização no patriarcado hegemônico, particularmente no que se refere a seus papéis em uma estrutura familiar negra ramificada em que as demandas sobre os homens não correspondem às possibilidades efetivas de respostas, com frequência divididos entre suas permanentes responsabilidades para com o lado materno da família e a pressão por uma reorganização da presença paterna.

Por outro lado, manifestaram também o desejo de se demarcarem do discurso institucional predominante que situa os homens a partir da ótica da violência (como autores da violência) e de sua ausência da família. Geralmente os participantes deram a entender, nas entrevistas desta pesquisa, que já tinham alguma sensibilidade que lhes predisponha a essa transição de modelos de masculinidades. Para uma das lideranças do movimento que foi convidado pela sua professora, a sua entrada no *Lasu* foi porque “já tinha alguma sensibilidade e já tinha feito alguns trabalhos na universidade sobre gênero. Também a necessidade de fazer um trabalho pessoal, que passa por uma mudança dentro da própria pessoa”.

Outros entram no *Lasu* após ouvir informações na rádio e de serem convidados por conhecidos ou amigos para uma primeira formação. Segundo um dos participantes “gosto muito da justiça, por isso, acho que o *Lasu* como uma associação que defende os direitos de mulheres e homens, acho que estando nela, é mais fácil dar o meu contributo para a não discriminação das mulheres e mais igualdade entre homens e mulheres na sociedade”. Nesse processo de socialização no grupo *Lasu Branku* uma “masculinidade negra progressiva” não é um objetivo final, na medida em que uma diversidade

de motivações é engajada no processo. Mas nesse processo de socialização secundária no grupo, os participantes foram incitados a reativar forças de agir, até aí latentes, e que se coadunam ao projeto de se tornar um homem *Lasu Branku*.

Complexo de Lúcifer nos feminismos de homens negros

Estávamos nesse ponto da pesquisa crenças no encontro com possibilidades transformativas em profundidade quando assistimos a um evento que alterou substantivamente os rumos de nossos eixos argumentativos no estudo. Por ocasião do dia 25 de novembro de 2012 a rede *Lasu Branku* organizou uma passeata para um dos picos mais altos de Cabo Verde, o Pico D'Antónia, no interior da ilha de Santiago, onde puderam participar cerca de 300 pessoas homens e mulheres. O grupo todo se organizou e se mobilizou, pela ilha toda, através de algo em torno de uma centena de ativistas. Assim faziam parte da passeata, os diversos grupos de *Lasu Branku* da ilha de Santiago, associações juvenis, mulheres e homens não associados, representantes de instituições estatais e não-governamentais. A mobilização organizada pela rede através de convites por e-mails, pelas rádios, pela televisão e por relações interpessoais, fez-se bastante mediatizada. Simbólica porque associada ao dia internacional da erradicação da violência doméstica, o evento se fez como uma mensagem pela promoção de uma sociedade menos violenta entre homens e mulheres.

A estratégia de mediatização das atividades do *Lasu*, que já vinha sendo muito intensa, atingiu seu ponto culminante nesse evento. Ficou perceptível que as mídias estavam a cobrir de forma desproporcional os eventos da rede em relação às organizações congêneres femininas, que há mais tempo vi-

nham expressando a presença de uma sociedade civil contra as violências e desigualdades de gênero. Durante a passeata, um cameraman com a filmadora às costas e jornalistas coadjuvantes escalavam a íngreme e difícil montanha, num esforço impensável em eventos de organização de mulheres. Uma velha solidariedade masculina se exibiu como rede sustentável de propaganda a favor, ainda, da liderança masculina na reforma das relações de gênero.

O *Lasu Branku* tornou-se, num dado momento, numa das organizações da sociedade civil das mais midiáticas do país. Uma pergunta se fez insistente: será o facto da rede ser composta por homens de classe média que a faz interessante aos olhos da mídia? É no ponto dessa pergunta que as entrevistas com os participantes do *Lasu* ganham um novo sentido. Desde à criação da rede a publicização dessa masculinidade alternativa não se faz senão pela ostentação de todo um conjunto de símbolos e de uma linguagem que impõe o reconhecimento do *Lasu* como um acontecimento na paisagem dos eventos cabo-verdianos reconfortantes. Assim, diz um dos elementos da rede que:

[...] no trabalho por exemplo me chamam omi di *Lasu Branku* [o homem do Laço Branco]. Passou a ser o meu apelido. Então as pessoas me vêm como uma referência para os outros colegas meus homens. É ka bazofaria nau [não são bazófijs]. Sou um bocado diferente na minha maneira de ser e de estar.

Ou ainda um outro:

[...] normalmente, e entre nós, quando nos encontramos, a nossa maneira de atuarmos entre nós e a nossa maneira de nos cumprimentar, faz com que nos identifiquemos como diferentes dos demais.

Também, o uso de slogans tais como, “Violensia é ka nha generu” [a violência não é meu gênero], “Vivi bu paternidade”

[viva a tua paternidade], estampados em camisetas, chapéus e dísticos com expressões tais como, “Eu sou um laço branco”, e gestos de homens se abraçando carinhosamente ou a se cumprimentarem de beijos exibe não apenas um esforço para o desaprender das ideologias da virilidade dominante. Manifesta também “as formas particulares de orgulho que encorajam e reforçam a busca malfadada pela masculinidade dominante em negros e o problema universal da arrogância à medida que molda e estrutura toda a luta para trazer uma visão inclusiva de gênero e da justiça racial” (Sexton, 2018, p. 18).

Se no cerne dessas exibições altamente teatralizadas estiver ainda um ajuste de contas final com a masculinidade branca de algum modo ainda transmitida pelas formações superiores em países metropolitanos, se trataria então ainda de uma luta de masculinidades racializadas pela masculinidade como vontade de poder. Entende-se assim a prontidão com que os participantes aderiram a um programa e uma agenda feminista que só aparentemente não era deles. Que esse seja o complexo de Lúcifer das masculinidades negras feministas, não saberíamos expor sem uma longa citação do mais instigante pensador das masculinidades negras:

A palavra hubris [ὕβρις] não pode ser traduzida adequadamente, embora a realidade para a qual ela aponta seja descrita não apenas na tragédia grega, mas também no Antigo Testamento. É mais distintamente expresso na promessa da serpente a Eva de que comer da árvore do conhecimento tornará o homem igual a Deus. Hubris é a auto-elevação do homem à esfera do divino. O homem é capaz de se elevar por causa de sua grandeza. [...] A grandeza do homem reside em ser infinito, e é justamente nessa tentação de arrogância que ele cai universalmente por meio do destino e da liberdade. Portanto, não se deve traduzir arrogância como “orgulho”. O orgulho é uma qualidade moral, cujo oposto é a humildade. A arrogância não é a qualidade especial do caráter moral do homem. É universal-

mente humano; pode aparecer tanto em atos de humildade quanto em atos de orgulho. [...] Todos os homens têm o desejo escondido de ser como Deus, e agem em conformidade [...]. Ninguém está disposto a reconhecer, em termos concretos, sua finitude, sua fraqueza e seus erros, sua ignorância e sua insegurança, sua solidão e sua ansiedade. E se ele está pronto para reconhecê-los, ele se faz ainda instrumento da arrogância com sua prontidão. Uma estrutura demoníaca leva o homem a confundir autoafirmação natural com auto elevação destrutiva. (Sexton, 2018, p. 50-51).

Por essa distinção entre humildade e orgulho se pode entender o quanto a saída negra pela busca de uma masculinidade enfim redimida sempre soa a falso porque por fim se apresenta como o último golpe de um ato desesperado para se estar à altura da masculinidade do colonizador. A falsa humildade denuncia por fim o fato de que as masculinidades negras por progressivas que sejam estão inevitavelmente enredadas na tensão entre o desafio racial de luta entre masculinidades e as exigências feministas de autoanulação enquanto liderança convencional.

Nas entrevistas, o âmbito das relações familiares foi citado como alvo de mudança. Menção a situações relativas ao modo como passaram a falar em casa com os familiares, namorada ou mulher, foram exemplos que identificaram como mudança de atitude para com os entes próximos. O tom muitas vezes “agressivo” foi substituído por outro que “fala sem gritar”. “O nervosismo, com a minha família lá em casa, quando não estava de acordo com algo, baixou de forma radical. Até fui eleito como sub-capitão da minha equipe de futebol por causa do meu bom comportamento dentro do grupo”.

A expectativa normativa do *Lasu* de verificação e revisão de privilégios e atitudes agressivas mal disfarça nesses casos as estratégias de docilização da dominação que fecunda uma condução da família por meios mais dóceis. Em público como

no âmbito doméstico, a masculinidade redimida é ainda uma masculinidade. Se bem que envolva consideráveis esforços de boa-fé para desfazer a interpelação patriarcal a se fazer chefe de família, não anula o lugar nem a vocação de liderança. Poderíamos especular se não é essa mesma vontade de liderança que carregou os ilhéus (inclusive sua mídia) a escalarem a montanha mais alta da ilha para empunhar enfim, com mãos ainda másculas, a bandeira trémula do fim da violência de gênero.

Conclusão

Apostamos, neste texto, na possibilidade de estarmos perante a emergência de outras masculinidades, como maneiras mais respeitosas de ser, sensíveis a sentidos de igualdade em lugar da moldura autoritária e dominadora da masculinidade hegemônica. Nos situamos na linha das buscas por masculinidades negras progressivas, a identificação dos espaços e dos elementos constitutivos de modelos outros de identidade masculina. Este trabalho pode ser lido como mais um comentário sobre tentativas de homens negros de assumir e enfrentar o feminismo negro. Depois de uma busca, algo ansiosa, por encontrar no *Lasu* um feminismo negro masculino, fomos conduzidos a interrogação sobre a possibilidade de que todo esse esforço possa ter sido um gesto tanto de abandono quanto de recuperação do desejo de uma masculinidade dominante. Numa abordagem que assumimos como hesitante, não podemos deixar de constatar que a forma particular de orgulho e encorajamento que se apoderou do movimento moldou a busca malfadada por uma outra forma de masculinidade e o problema universal da arrogância moldou a estrutura das transformações.

Chegamos à conclusão de que este que foi um dos maiores esforços cabo-verdianos para se chegar a uma consciência feminista de homens cabo-verdianos não deixou de ser um percurso ético carregado de falsa humildade. Não que transformações não foram realizadas e que esses esforços não sejam bem-vindos. A celebração dos feminismos de homens negros não deve embaçar o fato de que não pode haver masculinidade redimida em uma situação de *colonialidade*. O que aponta para um horizonte que não seja de reivindicação de masculinidades e em que todas as formas de masculinidades subalternas sejam enterradas com outras modalidades de mimetização dos colonialismos.

Referências

- AJARI, Norman. Emascularity. The Uninhabitable Gender of Black Men. *Programme Booklet for Kader Attia The Body's Legacies Pt.2: The Postcolonial Body @ Kunstenfestivalde-sarts*, 2019.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos afro-asiáticos*, v. 25, p. 579-596, 2003.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, p. 163-177, 2005.
- BALDWIN, James. Here Be Dragons. In: BALDWIN, James. *The Price of the Ticket*. New York: Martin Press, 1985.
- BORDONARO, Lorenzo I. Masculinidade, violência e espaço público: notas etnográficas sobre o Bairro Brasil da Praia (Cabo Verde). *Revista Tomo*, n. 21, p. 101-136, 2012.

- LOBO, Andréa de Souza; MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. “Homem é tudo igual!”: relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 1, p. 192-212, 2020.
- LUGARINHO, Mário César. Masculinidade e colonialismo: em direção ao “homem novo” (subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa). *Abril NEPA/UFF*, v. 5, n. 10, p. 15-38, 2013.
- MAKAMA, Refloee *et al.* The danger of a single feminist narrative: African-centred decolonial feminism for Black men. *Agenda*, v. 33, n. 3, p. 61-69, 2019.
- MCGUIRE, Keon M. *et al.* In search of progressive Black masculinities: Critical self-reflections on gender identity development among Black undergraduate men. *Men and Masculinities*, v. 17, n. 3, p. 253-277, 2014.
- MOORE, Henrietta. Compreendendo sexo e gênero. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1997.
- OYEWŪMÍ, Oyèrónké. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. *Novos Olhares Sociais*, v. 1, n. 2, p. 294-317, 2018.
- PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e cultura*, v. 11, n. 2, 2008.
- RANCIÈRE (Jacques), *O Desentendimento*. Política y filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.
- SEXTON, Jared. *Black Men, Black Feminism: Lucifer’s Nocturne*. Springer, 2018.
- VIEIRA, Miriam Steffen. Processos de significação em contraste: violência contra as mulheres no Brasil e em Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, n. 1, p. 90, 2013.

RESUMOS

Entre rumores e fatos: um campo (invisível) de disputa de gênero na política cabo-verdiana

Este artigo analisa a circulação de rumores sobre a participação das mulheres no cenário político de Cabo Verde, especialmente no período das duas penúltimas legislaturas – a 8ª legislatura (2011-2015) e a 9ª (2016-2019), momentos em que o acesso das mulheres a postos políticos ganhou maior visibilidade. Para tanto, realizamos uma pesquisa de orientação etnográfica, na Cidade da Praia – capital de Cabo Verde, no período de dois anos, entre 2017 e 2018. Analisamos os significados atribuídos às práticas políticas e as dinâmicas de gênero implicadas na circulação de rumores sobre a ocupação de altos cargos na política por mulheres com o objetivo de compreender o lugar dos rumores no jogo político local.

Palavras-chave: Rumor. Mulheres. Política. Cabo Verde.

A presença das mulheres no campo do poder e a redefinição do espaço político cabo-verdiano: análise da representação de gênero no Governo

No presente artigo ocupamo-nos da nova configuração do espaço político cabo-verdiano com a presença das mulheres no campo do poder. Propõe como objetivo compreender a origem de participações femininas no Governo e apresentar o panorama de representação por gênero. Um país que desde os finais da década de 1970 até o século XXI apresenta mudanças significativas em matéria das relações de gênero, mormente, do acesso das mulheres a posições privilegiadas. Os resultados evidenciam a nova configuração social e política de uma elite feminina que nasce com a descolonização e, ao mesmo tempo, o limite da (sub)representação política das mulheres na instância do poder executivo.

Palavras-chave: Elite Feminina. Espaço Político. Gênero. Cabo Verde.

O feijão além do alimento, na ilha de Santiago: do “espaço social alimentar” à autonomia das mulheres

A inter-relação entre a cultura de um povo e o seu meio encontra a alimentação como um campo propício para pensar a autonomia das mulheres. Este artigo analisa o “espaço social alimentar” (Poulain, 2013) e suas representações a partir da produção (colheita, conserva e consumo) de feijão na ilha de Santiago, Cabo Verde a partir de uma contextualização histórica, geográfica e cultural da agricultura de sequeiro e considerando a interseção entre gênero e classe. O trabalho é uma discussão contra-hegemônica a partir de uma perspectiva decolonial que visa mostrar a autonomia das mulheres no espaço alimentar, ainda que em meio ao cenário de desigualdades sociais e de gênero que existem no país.

Palavras-chave: Feijão. Espaço Social Alimentar. Autonomia. Mulher. Cabo Verde.

“Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu”: Itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte

Floresceu na última década em Cabo Verde, atrelado ao *boom* do turismo, movimentos diversos de revitalização da produção de artesanatos com fins de integrar itens *Created in Cabo Verde* no mercado de *souvenirs* do país. Nesse contexto, mulheres do interior da ilha de Santiago veem na produção da cerâmica uma forma de ampliar os recursos econômicos para elas e suas famílias. É partindo desse cenário que o presente trabalho é construído, visando discorrer sobre o cotidiano laboral e familiar das mulheres de duas olarias em

Trás-os-Montes e Fonte Lima, refletindo sobre os itinerários que as levaram para a produção da cerâmica, assim como o processo produtivo das peças e a centralidade dessas oleiras na reprodução econômica das suas famílias.

Palavras-chave: Olaria. Santiago. Mulheres.

“*Lasu Branku*”: sobre as condições de possibilidades de uma masculinidade feminista em Cabo Verde

Nos situamos, nesse estudo, na linha dos estudos africanos que buscam identificar espaços e elementos constitutivos de modelos de identidade masculina respeitosos em relação às mulheres. A maioria dos estudos sobre relações de gênero em África e na diáspora africana, mesmo quando abordam masculinidades negras não oferecem a voz às masculinidades negras progressivas. Encontramos na rede cabo-verdiana de homens denominada *Lasu Branku* uma modalidade de feminismo negro masculino e fomos conduzidos a interrogação sobre a possibilidade de haja no movimento tanto maneiras mais respeitosas de ser, sensíveis a sentidos de igualdade, quanto um esforço de recuperação da masculinidade como dominação.

ABSTRACTS

Between rumors and facts: an (invisible) field of gender dispute in Cape Verdean politics

This article analyzes the circulation of rumors about the participation of women in the political scenario of Cape Verde, especially in the period of the two penultimate legislatures – the 8th legislature (2011-2015) and the 9th (2016-2019) –, moments in which women's access to these political places has gained greater visibility. To this end, we carried out an ethnographic research in the city of Praia – the capital of Cape Verde, over a period of two years, between 2017 and 2018. We analyzed the meanings attributed to political practices and the gender dynamics involved in the circulation of rumors about the occupation of high positions in politics by women, with the aim of understanding the place of rumors in the local political game.

Keywords: Rumor. Women. Politics. Cabo Verde.

The presence of women in the field of power and the redefinition of Cape Verdean political space: study of gender representation in the Government

This article focuses in the new configuration of Cape Verdean political space with the presence of women in the field of power. We proposed to understand the origin of female participation in the government and to show the panorama of political representation by gender. The Cape Verde government, from the late 1970s until the 21st century, underwent significant changes in terms of gender relations, especially with regard to women's access to privileged positions. The results of this study evidenced the new social and political configuration of female elite that was born with decolonization, and, at the same time, the limit of the women's political (under)representation in the instance of the executive power.

Keywords: Female Elite. Political Space. Gender. Cabo Verde.

Beans beyond food on the island of Santiago: the “food social space” to women’s autonomy

The interrelation between the culture of a people and their environment finds in food as a propitious field for thinking about the autonomy of women. This paper analyzes the “food social space” (Poulain, 2013) and its representations from the production (harvesting, preservation and consumption) of beans on the island of Santiago, Cabo Verde. With a historical, geographical and cultural contextualization of rainfed agriculture and considering the intersection between gender and class. The paper is a counter-hegemonic discussion, based on a decolonial prescriptive that aims to show the autonomy of women in the food space, albeit in the middle of the scenario of social and gender inequalities in the country.

Keywords: Beans. Food Social Space. Autonomy. Woman, Cabo Verde.

“Mudjer qui ta trabadja na cerâmica ka ten maridu”: female itineraries in Santiago North’s potteries (Cape Verde)

Several movements to revitalize the production of handicrafts emerged in Cape Verde in the last decade, linked to the tourism boom, intended to integrate Created in Cape Verde items in the *souvenir* market. In this context, women from rural areas of Santiago’s Island see in the production of ceramics a way to expand the economic resources for themselves and their families. The present work has this scenario, aiming to discuss the daily work and family life of women from

two potteries in Trás-os-Montes and Fonte Lima, reflecting on the itineraries that led them to the production of ceramics, as well as the production process of the pieces and the centrality of these potters in the economic reproduction of their families.

Keywords: Pottery. Santiago. Women.

“Lasu Branku”: on the conditions of possibilities of a feminist masculinity in Cape Verde

In this study, we are situated in line with African studies that seek to identify spaces and constituent elements of models of male identity that respect women. Most studies on gender relations in Africa and the African diaspora, even when addressing black masculinities, do not offer a voice to progressive black masculinities. We found in the Cape Verdean men’s network called Lasu Branku a form of black male feminism and we were asked about the possibility of both more respectful ways of being, sensitive to senses of equality, and an effort to recover masculinity as domination in the movement.

Keywords: Masculinities. Feminism. Cape Verde.

AUTORES/ORGANIZADORES

Eufémia Vicente Rocha: Doutora e mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. Licenciada em História pela Universidade do Minho. Professora na Universidade de Cabo Verde. E-mail: eufemia.rocha@sapo.cv

Evandra Cristina Gonçalves Moreira: Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e licenciada em Ciências Sociais – vertente Sociologia, pela Universidade de Cabo Verde. Socióloga, Técnica de Emprego e Formação no Instituto de Emprego e Formação Profissional, Cabo Verde. E-mail: evandramor91@gmail.com

José Carlos Gomes dos Anjos: Doutor em Antropologia Social pela UFRGS, professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação e Sociologia da UFRGS.. E-mail: jcdosanjos@yahoo.com.br

Maria Filomena Moreira Semedo: Doutora e mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. Assistente de Investigação no Núcleo de Investigação (NIP-C@M), Nova Unidade do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade Autônoma de Lisboa. E-mail: dinasemedo24@hotmail.com

Miriam Steffen Vieira: Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e no PPG em História da Unisinos. Professora colaboradora na Universidade de Cabo Verde. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: miriamsteffen@gmail.com

Riga Anilsa Borges da Silva: Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestre em Análise Política pela Universidad Complutense de Madrid, e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. E-mail: rigaanilsa@hotmail.com

Talina Ben'Holiel Pereira Silva: Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde e Especialista na área Social e de Gênero, com licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Quadro Sênior do Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade de Gênero de Cabo Verde (ICIEG). E-mail: pereiratalina@gmail.com

Vinicius Venancio: Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e atualmente realiza o seu doutoramento em Antropologia Social na mesma instituição. E-mail: vini.venancio2@gmail.com

Parcerias



SIBITXI - Gênero, Justiça e Saúde em contextos africanos e latino-americanos

Este sétimo volume da Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (Fapergs) e apresenta resultados de pesquisas sobre gênero em contextos cabo-verdianos, realizadas em pós-graduações de Instituições de Ensino Superior localizadas no Brasil e na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV).

ISBN 978-989-8707-87-1



9 789898 707871 >

ISBN 978-65-5725-065-5



9 786557 250655 >