

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA - ICHF
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGA

IDENTIDADE(S) E NACIONALISMO(S) EM CABO VERDE

JOÃO SILVESTRE T. A. VARELA

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer

Niterói/2008

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA - ICHF
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGA

IDENTIDADE(S) E NACIONALISMO(S) EM CABO VERDE

JOÃO SILVESTRE T. A. VARELA

Trabalho apresentado ao PPGA da UFF como
requisito parcial do Programa de Pós-graduação
para obtenção do título de Doutor em
Antropologia.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: Identidade(s) e Nacionalismo(s) em Cabo Verde
Autor: João Silvestre Tavares Alvarenga Varela

BANCA EXAMINADORA

Profra. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer (ORIENTADORA) – PPGA/ UFF

Profra. Dra. Neide Esterçi – PPGSA-IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Victor Andrade de Melo – PPGHC-IFCS/UFRJ

Profra. Dra. Delma Pessanha Neves – PPGA-ICHF/UFF

Prof. Dr. Jair Souza Ramos – PPGA-ICHF/UFF

SUPLENTES:

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima – PPGAS-MN/UFRJ

Profra. Dra. Simoni Lauhud Guedes – PPGA-ICHF/UFF

RESULTADO: _____

Niterói, 25 de setembro de 2008.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a elaboração desta tese, especialmente à minha profa. Orientadora Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer que não mediu esforços para me ajudar durante todo esse processo com toda a sua competência e dedicação desde o ingresso neste Programa de Pós Graduação até a conclusão do curso.

Igualmente agradeço ao PPGA-UFF (Governo Brasileiro) que me acolheu com a máxima abertura na qualidade de aluno estrangeiro (cabo-verdiano) para que pudesse realizar esse projeto, bem como às suas sucessivas direções e corpo de funcionários do Programa que sempre me atenderam muito bem durante essa minha trajetória.

Agradeço aos colegas e aos professores com quem tive oportunidade de compartilhar idéias e conhecimentos através das aulas e debates ao longo do curso.

Por fim, agradeço à minha família que me franqueou o tempo para que pudesse dedicar adequadamente ao desenvolvimento deste projeto apesar dos prejuízos do convívio familiar decorrentes da utilização do tempo para a pesquisa nesse período, em especial aos meus pais Francisco e Filomena, às minhas filhas Luana e Jamile e à minha esposa, Cintia.

Enfim, a todos os meus sinceros agradecimentos e um muito obrigado!!!

DEDICATÓRIA

Às minhas amadas filhas Luana e Jamile e à minha querida esposa Cintia com muito amor e carinho e aos meus estimados pais Francisco e Filomena com muita gratidão por tudo.

SUMÁRIO

	SUMÁRIO	
.....	6	
	RESUMO	
.....	9	
ABSTRACT		
10		
INTRODUÇÃO		11
CAP. I – REFERENCIAL TEÓRICO –		
..21		
Introdução		
21		
1. Cultura		
..21		
2. Etnia e etnicidade.....		
..24		
3. Identidade		
..31		
4. Territorialidade		
..34		
Conclusão		37
CAP. II – CRIOULO: o “branqueamento” racial e social		
		38
Introdução		
.38		
1. Breve recuperação histórica		
38		
2. Organização social		
44		
3. A cultura cabo-verdiana		
49		
	3.1. A panaria em Cabo Verde	
	51	
4. Organização política		56
5. A Igreja Católica e a sociedade cabo-verdiana		58
6. Uma comparação entre o jeitinho brasileiro e o expedienti cabo-verdiano		62

7. Mestiçagem como fruto do evolucionismo	66
8. CV visto pelos cabo-verdianos e pelos de “fora”	76
9. Relações categoriais entre os cabo-verdianos	78
10. Ser cabo-verdiano: uma identidade cultural?	80
11. Significados da criouldade	81
Conclusão	83

CAP. III – OS RABELADOS

Introdução	84
1. Conceito, histórico e identidade	84
2. Os sinais diacríticos	95
3. Relações entre os rabelados e os sensatos e a percepção religiosa do grupo	99
4. As perseguições e as violências sofridas	101
5. Cosmologia do grupo culinária e farmacologia do grupo	103
6. Organização Social	106
7. Organização econômica e política	111
8. Organização cultural e recreativa	113
9. As transgressões: o que é “câ bum” e as mudanças ocorridas com a chegada da Misá.....	115
10. Maiores apoios vieram de fora	117
11. Todo esse movimento envolveu a comunidade	119
12. Rabelados e a identidade africana	121
13. O que os sensatos pensam dos rabelados	122
Conclusão	123

CAP. IV – RITUAIS FÚNEBRES EM CABO VERDE: A stera, diferença entre rabelados e sensatos?

Introdução	124
------------------	-----

1.	Sobre os símbolos rituais	124
2.	A stera	126
3.	Rituais fúnebres em outras sociedades	131
4.	O ritual fúnebre em Cabo Verde atualmente	135
5.	Acusações de feitiçaria	143
6.	Fundamento da <i>bisita</i>	147
7.	Stera antigamente (até os anos 1940/50)	148
8.	Rituais da stera	151
9.	Tabus relacionados à morte	154
10.	“Modernidade” e intensificação cultural em CV	155
	Conclusão	157
CAP. V – RELAÇÕES INTERÉTNICAS: CABOVERDIANOS & MANDJÁCUS		159
	Introdução	159
1.	Emigração/imigração e relações interétnicas	159
2.	Caracterização dos 2 grupos	162
3.	História da chegada dos mandjácus a CV	166
4.	O dia-a-dia entre cabo-verdianos e mandjácus do ponto de vista dos nativos -168	
	a) O que é ser mandjácu.....	172
	b) A integração social.....	176
	c) As acusações e as relações com as autoridades públicas e privadas	183
	d) Explicação da discriminação	189
	Conclusão	195
CAP. VI – NACIONALISMO(S) E DEMOCRACIA		196
	Introdução	196
1.	Nacionalismo ..	196

2.	Perspectivas teóricas: primordialistas & modernistas	199
3.	Nacionalismo e democracia	205
4.	Nacionalismo e luta pela independência	208
5.	Os anos pós a independência nacional	216
6.	A abertura política e o processo de transição	217
7.	A cronologia da transição	224
8.	A emergência da democracia e a mudança política	228
9.	Quem disputa o quê	233
	Conclusão	252
CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS		254
BIBLIOGRAFIA		261
BBLIOGRAFIA SOBRE CABO VERDE		267
SITES		268
CD de MÚSICA		268
ENTREVISTAS		269
JORNAIS		269
ANEXO – Quadro de países de acolhimento de CV		271
 GRÁFICO		
Gráfico nº 1 – Confiança nas instituições		252

TABELAS

Tabela nº 1 – Resultado das Legislativas em CV de 1991 a 2001	230
Tabela nº 2 – Preferência partidária por renda e escolaridade	231
Tabela nº 3 - Preferência partidária por região	232
Tabela nº 4 - Opinião a respeito da democracia em CV	232

ORGANOGRAMAS

Organograma nº 1 – Organização política CV (1975/91)	56
Organograma nº 2 – Organização política CV (a partir de 1991)	57

RESUMO

Este estudo abordou as principais discussões teóricas em torno das identidades culturais, sociais, étnicas, territoriais e nacionais. Procurei abordar a realidade cabo-verdiana do presente, através das vozes de pessoas concretas com quem se possa cruzar todos os dias na rua e as conclusões estão embasadas empírica e teoricamente. Mostrei que a cultura pode ser uma forma de falar sobre identidades coletivas e pode ser vista como sendo um fluxo de processos de entradas e saídas que se acumulam no tempo e no espaço e são transportadas como experiências pelos indivíduos. A identidade social pode ser expressa em identidades étnicas – identidades assumidas por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas de interação social. Do estudo da identidade étnica, em África, sabemos que identidades são negociáveis e situacionais. Da ênfase barthiana sobre o estudo de fronteiras identitárias a estudos posteriores sabe-se que a seleção de marcas identitárias é arbitrária no sentido em que apenas algumas características da cultura são isoladas e definidas como cruciais na formulação da identidade. Mostrei que o *rabelado* (em Cabo Verde) pode ser considerado como uma categoria *auto-atributiva* usada pelo grupo para se referir aos membros pertencentes ao grupo e os diferenciá-los dos não membros. Os *rabelados* se sentem mais cabo-verdianos do que os *sensatos* (cabo-verdianos não rabelados) porque acreditam que eles preservaram melhor a herança cultural que caracterizaria a identidade cabo-verdiana. Destaquei que os rituais fúnebres quando vistos superficialmente parecem que marcam a diferença entre os *rabelados* e os *sensatos*, nomeadamente, no uso do caixão e na passagem do cortejo fúnebre pela igreja para os *sensatos* enquanto os *rabelados* usam a *djangada* e partem da residência do morto diretamente para o cemitério. O *mandjácú* é o termo pelo qual os imigrantes africanos são denominados pelos *cabo-verdianos*, em Cabo Verde, e, em alguns países no estrangeiro onde os dois grupos se relacionam. Trata-se de um nome genérico para todos independentemente do país de origem. As relações entre *cabo-verdianos* e *mandjácus* são baseadas na discriminação e preconceito racial da parte dos *cabo-verdianos* em relação a esse grupo. Uma identidade nacional apresenta duas características principais, a sua continuidade no tempo e a capacidade de se diferenciar das outras. A mestiçagem pode ser um fator que faz com que os “outros” excluam o cabo-verdiano (como no caso das hostilidades verificadas durante a luta armada na Guiné Bissau) ou a levá-lo a excluir o “outro” (como ocorre com a discriminação dos imigrantes africanos em Cabo Verde que são chamados de *mandjácus*).

Palavras chave: identidade; etnicidade; nacionalismo.

ABSTRACT

This study approached the main theoretical discussions around the cultural, social, ethnic, territorial and national identities. I sought to speak about the reality capverdien of the present, through the concrete people's voices with who he/she/it can cross everyday in the street and the conclusions are based empiric and theoretically. I showed that the culture is a form of speaking about collective identities and it can be seen as being a flow of processes of entrances and exits that accumulate in the time and in the space and they are transported as experiences by the individuals. The social identity can be expressed in ethnic identities - identities assumed by individuals and groups in different concrete situations of social interaction. Of the study of the ethnic identity, in Africa, we know that identities are negotiable and dominant political power. Of the emphasis "barthiana" on the study of identities borders to posterior studies is known that the selection of marks identitárias is arbitrary in the sense in that just some characteristics of the culture are isolated and defined as crucial in the formulation of the identity. I showed that the "rabelado" (in Cape Verde) can be considered as a category solemnity-atributive used by the group to refer to the members belonging to the group and differentiating them of the non members. The "rabelados" sits down more capverdeans than the wise ones because they believe that they preserved the cultural inheritance better that would characterize the identity capverdean. I highlighted that the funereal rituals when seen superficially it seems that they mark the difference between the "rabelados" and the wise, for exemple, in the use of the coffin and in the passage of the funereal retinue for the church for the wise while the "rabelados" uses the "djangada" and they leave directly of the residence of the dead for the cemetery. The "mandjácu" is the "etnomia" (the name) for which the African immigrants are denominated by the capeverdeans in Cape Verde and in some countries abroad where the two groups link. It is a generic name independently for all of the origin country. The relationships among capeverdeans and "mandjácus" is set in the discrimination and racial prejudice on behalf of the cable-verdianos in relation to that group. A national identity presents two main characteristics, its continuity in the time and the capacity of differing of the other ones. The hybridism can be a factor that does with that the "others" exclude the capverdean (as in the case of the hostilities verified during the armed fight in Guiné Bissau) or to exclude the other (as it happens with the African immigrants' discrimination in Cape Verde that you/they are called "mandjácus").

Key words: identity; ethnicity; nationalim.

INTRODUÇÃO

A identidade e o nacionalismo são temas que passaram a freqüentar o noticiário da imprensa do mundo inteiro ultimamente com muita ênfase: grupos minoritários se manifestando contra discriminações sofridas, reivindicando direitos, liberdades, oportunidades e grupos majoritários ou mais poderosos esteriotipando-os de arruaceiros, atrasados, “escórias”, terroristas. O “nós” e o “outro” só espera mais uma oportunidade de novo confronto em qualquer arena.

Esta pesquisa pretende apresentar um estudo sobre a(s) identidade(s) e nacionalismo(s) cabo-verdiano(s) vivenciados no contexto da “modernidade” e da democracia política experimentados no país.

PROBLEMA - procurei saber, como é que os cabo-verdianos categorizam sua identidade, quais os significados e pressupostos ou fundamentos dessa categorização e quais são as diferenças e semelhanças dentro do grupo que utiliza a mesma categoria identitária e quais são as categorias identitárias utilizadas pelos cabo-verdianos para se referirem aos “outros” não identificados sob a mesma categoria identitária usada pelos cabo-verdianos em Cabo-Verde?

TEORIAS – após o contato com os dados, achei que as teorias sobre a etnicidade, particularmente, a defendida por Barth (1969) e outros teóricos que defendem a identidade *auto-atributiva* dos grupos sociais que se encontram em contextos de interação e a teoria do *branchement* advogada por Amselle (1979) seriam as mais adequadas para se entender a identidade cabo-verdiana e, fundamentalmente, responder aos problemas de pesquisa levantados.

METODOLOGIA - os dados utilizados aqui para as análises foram colhidos de fontes primárias, a saber, pesquisa de campo, com a utilização das técnicas de entrevista, questionários, história de vida, observação direta e de fontes secundárias, utilizando referências bibliográficas (livros, jornais, fotos, documentos), gravador de voz, filmadora e dados eletrônicos disponíveis na Internet. Realizei o trabalho de campo de dezembro de 2007 a fevereiro de 2008, em Cabo Verde, para colher os dados primários utilizados neste trabalho.

Segundo Kuper (2002: 16-17) a escolha da unidade de análise é crucial para a análise da vida humana a ser estudada na perspectiva antropológica. Justamente para representar aquela que seja mais adequada aos instrumentos utilizados e aos propósitos desejados. Seguramente, há a necessidade da desnaturalização dos conceitos essenciais à análise.

O presente trabalho está dividido em seis capítulos além dessa introdução, uma conclusão e um anexo documentário com dados mais pormenorizados e fotos.

No primeiro capítulo, abordo as problemáticas teóricas relacionadas à identidade, à cultura e à etnicidade encontradas na literatura no sentido de formar um campo teórico e metodológico no interior do qual esse estudo empírico se enquadraria.

Cabo verde é um pequeno arquipélago localizado na costa ocidental norte da África de origem vulcânica, com 4.033Km² de superfície, situado a 500 Km do continente africano. Tem uma população de cerca de 450.000 habitantes distribuída pelas nove ilhas habitadas, mais os cerca de 600.000 emigrantes espalhados pelos quatro cantos do mundo. A população foi originária do cruzamento de escravos africanos e colonos europeus, a partir do século XV.

No capítulo segundo, debruço sobre uma componente da identidade cabo-verdiana – a “crioulidade” – procuro problematizar as visões e atitudes relacionadas ao “ser crioulo” pelo nativo. Tento mostrar o papel da “mestiçagem” na construção da identidade “crioula” e mostro a influência dessa percepção de “hibridismo” racial e cultural da estruturação sócio-cultural na sociedade. Evidencio uma disputa identitária cabo-verdiana essencial entre ser “africano” ou “ocidental” e apresento uma visão geral de Cabo Verde nos aspectos histórico, cultural, político e social.

Neste capítulo, contextualizo a questão da identidade cabo-verdiana na história do arquipélago e na perspectiva dos nativos. Mostro que os cabo-verdianos usam a categoria “crioulo” como um rótulo identificador do grupo e que essa mesma categoria se refere à língua nacional falada por todos. O ser “crioulo” é considerado uma identidade “tipicamente” cabo-verdiana que se diferenciaria da identidade “africana”. Uma das expressões dessa diferenciação é manifesta na língua crioula comum que une todos os cabo-verdianos (quer no arquipélago ou na diáspora) e que os difere das outras línguas faladas em África. Partindo desse fator diferencial, os nativos estendem o caráter distintivo

de sua identidade à “cultura” em geral, à “raça” e a outros aspectos que os particularizariam. Eles elevam a língua crioula como fator principal de homogeneidade cultural que foi resultado da mistura de línguas africanas e o português (europeu). Ao se assumir um tipo de “mestiçagem”, a lingüística, se presume a existência de línguas “originais”, “puras” e supostas hierarquias entre elas, visões estas fortemente criticadas por Amselle, (1999; 2001) que considera que todas as culturas são de alguma forma “híbridas”, não havendo essa dicotomia entre aquelas que seriam “mestiças” e as outras, “puras”.

Ao aprofundar nas pesquisas, verifiquei que no interior do grupo dos identificados como falantes do “crioulo” há outras sub-categorias identificadoras classificando grupos sociais, nomeadamente, os *Rabelados* e os *Mandjácus* que embora compartilhem a língua crioula com todos os que se consideram cabo-verdianos, no entanto, são considerados como identidades específicas diferente dos cabo-verdianos.

No terceiro capítulo, direciono o estudo para um grupo social cabo-verdiano, os denominados *rabelados*, historicamente discriminados que reivindicam a condição de serem os “verdadeiros” guardiões da identidade cabo-verdiana. Procuro descobrir os sinais diacríticos que diferenciariam os *rabelados* dos outros cabo-verdianos (denominados pelos *rabelados* por *sensatos*). Os dois grupos interagem principalmente nos meios rurais do interior da ilha de Santiago.

Com efeito, levei mais de dois meses colhendo dados no campo (de dezembro de 2007 a fevereiro de 2008, com visitas intermitentes) junto da referida comunidade através de observação direta, realização de entrevistas a adultos, jovens, crianças que se identificaram como sendo *rabelados* e moravam na comunidade de Espinho Branco, pessoas que moram na mesma localidade mas que não se identificavam como sendo *rabeladas* e também pessoas no Conselho de São Miguel e em outros Conselhos que apresentaram as suas visões relativas dos *rabelados*. Gravei em fita cassete e filme DVD mais de 12 horas de dados além das anotações escritas e fotografias dos *rabelados* e sobre os seus modos de vida e em interação com os não *rabelados*.

Quanto à parte bibliográfica e eletrônica, existem os seguintes trabalhos publicados sobre os *rabelados*: o pioneiro foi um estudo de Julio Monteiro, intitulado “Rabelados da ilha de Santiago” publicado em 1974; existem vários artigos publicados nos jornais de Cabo

Verde, uma monografia de final de curso de José Jorge Mendes Landim, um estudante do ISE (Instituto Superior de Educação) do curso de História concluído em 1999, dois filmes (“Rabelado no fim dos tempos” realizado por Jorge Murteira e “Rabelados 1 e 2” realizado por Torsten Truscheit e Ana Rocha Fernandes), um CD de ladainhas intitulado “Cânticos sagrados de Cabo Verde – A litania dos Rabelados”, publicado em 2004. Para efeito do presente estudo, consultei todos esses materiais com a exceção dos filmes porque estes não estavam disponíveis no mercado.

Devo confessar que senti surpreso e feliz pela recepção e pelos resultados dos dados colhidos dos *rabelados*, pois, sinceramente, esperava encontrar uma grande dificuldade de contato pelo que eu ouvia falar deles como sendo fechados, hostis, rebeldes. Registro que, ao contrário, foram receptivos, educados, atenciosos, prestativos e se colocaram à minha inteira disposição para informar sobre o que lhes fosse perguntado e assinalavam questões que desconheciam ou que outros poderiam informar melhor. Das visitas que realizei à comunidade dos *rabelados* de Espinho Branco, testemunho que fui muito bem recebido pelas crianças, adolescentes, jovens, adultos, mulheres, homens e pelo chefe na contramão dos preconceitos e estigmas que marcam o grupo na sociedade cabo-verdiana.

A identidade *Rabelada* é uma categoria auto-atributiva usada pelos integrantes do grupo para se referirem aos mesmos em contraposição aos cabo-verdianos não rabelados que são denominados por aqueles de *sensatos* sem, ao menos, estes saberem da existência de tal categorização usada a seu respeito.

Rabelados e *sensatos* acreditam ser social e culturalmente diferentes entre si e apontam o ritual da *stera* como sendo uma das representações culturais que expressariam tal diferenciação entre os dois grupos: ambos contam que os *sensatos* usam o caixão para enterrar os seus mortos enquanto que os *rabelados* enterram os seus entes queridos envoltos em panos denominados de *mortalha*.

Todavia, constatei que há cerca de 50 a 60 anos atrás não havia esse tipo de diferenciação nos enterros – todos os cabo-verdianos eram amortalhados como fazem atualmente os *rabelados*. Ocorreu que os *sensatos* se “modernizaram” e passaram a usar os caixões enquanto que os *rabelados* se mantiveram ligados à “tradição” e continuaram a usar a *mortalha* e a *djangada* para enterrarem seus mortos. Quanto às crenças e superstições

relacionadas à morte, os dois grupos compartilham histórias bem semelhantes que, ao invés de os diferenciarem, os aproximam ainda mais. Mas, os dois grupos usam sinais diacríticos para identificarem seus membros e os diferenciarem dos “de fora” e tais sinais são reconhecidos por ambos.

No quarto capítulo, analiso os rituais da *stera* como sendo uma das mais importantes instituições culturais cabo-verdiana tanto na fase colonial quanto na fase pós-independência que agrega elementos provenientes da dinâmica da “modernidade” e sugerem um outro aspecto da identidade cabo-verdiana: uma identidade cultural com um caráter de *dádiva* nas prestações e contraprestações - reciprocidade.

Os dados utilizados para a descrição e análise dos rituais fúnebres foram colhidos através de pesquisa de campo com a utilização da observação, entrevistas, pesquisas bibliográficas e documentais, gravador de som, fotografias e filmadora. A unidade básica para a coleta das informações no campo foi a família da casa do defunto (considerando as pessoas, familiares, vizinhos, visitantes e outros como informantes) onde esteve instalada a *stera*, pois, é para lá que os visitantes se dirigem para se encontrarem com os parentes, amigos e vizinhos do falecido para apresentarem as condolências. Mas também consultei pessoas fora das *casas de stera*, nomeadamente, nos mercados populares falei com *rabadantis* e populares; nas universidades (ISE e Jean Piaget) falei com os estudantes; visitei casas de pessoas que tinham conhecimento de como era a *stera* no passado e que me contaram a história da *stera* e na rua falei com populares.

A pesquisa pretendeu saber se a *stera* representa algum aspecto relevante da identidade cabo-verdiana e se sim, como é que se comporta essa identidade em Cabo Verde (entre as ilhas) e entre *rabelados* e *sensatos*.

Além dos *rabelados* e *sensatos*, existe um outro grupo que fala o crioulo, os *mandjácus*, e que foram referenciados pelos entrevistados como sendo diferentes dos outros dois primeiros, podendo ser considerados o “outro” em Cabo Verde.

No quinto capítulo, estudo as relações inter-étnicas entre os *cabo-verdianos* e os *mandjácus* (imigrantes africanos). Apresento os padrões de interação entre os dois grupos observados em Cabo Verde. Tais interações entre *mandjácus* e *cabo-verdianos* acontecem essencialmente nos meios urbanos e semi-urbanos.

A pesquisa de campo foi realizada durante dois meses. Realizei entrevistas, observação direta, recolha de histórias de vida, pesquisas bibliográficas e documentais. Falei com cabo-verdianos residentes e emigrantes em férias em Cabo Verde, oriundos de sete ilhas (Santo Antão, São Vicente, Boa Vista, Maio, Santiago, Fogo e Brava), estudantes pós-secundários, trabalhadores de diversas ocupações e imigrantes africanos de oito países (Guiné Bissau, Guiné Conacri, Senegal, Gâmbia, Mali, Nigéria, Camarões, Serra Leoa) desempenhando diferentes atividades em Cabo Verde.

Os dados para a caracterização das relações sociais entre *cabo-verdianos* e *mandjácus* foram colhidos na pesquisa de campo, por observação direta, por depoimentos pessoais, histórias de vida tanto de *cabo-verdianos* quanto de *mandjácus* e baseado em documentos, livros, estudos anteriores, jornais e revistas.

Escolhi os mercados do *Sucupira* (Praia e Assomada) como centros para a observação das interações sociais, bem como as ruas das duas cidades. Os depoimentos pessoais e as histórias de vida (de *rabidantis* e de compradores) foram colhidos nesses locais e também em centros Universitários da Praia (de alunos universitários e funcionários administrativos).

O *Sucupira* é o principal centro comercial popular do país, ocupa uma área geográfica de três (Assomada) a seis vezes (Praia) de um campo de futebol, onde confluem diariamente pessoas de todas as classes sociais (especialmente as mais baixas); ali se escutam diferentes línguas e sotaques falados por pessoas das mais diferentes origens geográficas de Cabo Verde e do estrangeiro; cruzam-se aí, diferentes culturas e relações sociais. *cabo-verdianos* e *mandjácus* estão se interagindo a todo instante comprando e vendendo, e/ou se relacionando com as autoridades públicas (policiais, fiscais e outros).

Nos centros universitários da Praia (ISE – Instituto Superior da Educação e Jean Piaget) estão concentrados alunos dos diferentes pontos do país (em geral, da classe média), com perspectivas diferenciadas do país e das relações sociais correntes.

Nos depoimentos e nas histórias de vida queria saber como eram as relações entre os *cabo-verdianos* e os *mandjácus* e ter exemplos das evidências do que falassem; quais eram as suas identidades e por quê; como se identificavam reciprocamente; quais eram os

conflitos decorrentes das relações inter-étnicas e os seus por quês; qual ou quais os padrões de interação social presentes (permitidos ou impostos).

Face a essas “clivagens” encontradas no seio do grupo falante do crioulo (*rabelados*, *sensatos* e *mandjácus*) que supostamente representaria uma unidade cultural homogênea importa questionar sobre a construção da identidade nacional e as eventuais disputas entre os atores para a formação da nacionalidade cabo-verdiana.

No sexto capítulo, trato das problemáticas relacionadas ao nacionalismo cabo-verdiano. Apresento as principais discussões teóricas pertinentes ao tema e, em seguida, exponho a discussão do nacionalismo cabo-verdiano sob o ponto de vista dos principais atores sociais e políticos nativos que o disputam. Confronto a(s) identidade(s) estudada(s) nos capítulos anteriores com alguns aspectos da “modernidade”, nomeadamente, a democracia política e “globalização” – representada neste contexto pela liberalização do fluxo de bens e de pessoas entre Cabo Verde e os países da CDEAO (Comunidade Económica dos Países Africanos Ocidentais) considerando as práticas sócio-culturais e políticas observadas.

O meu interesse sobre o tema se deve ao fato de constatar atualmente que no contexto da globalização que permitiu o aumento do fluxo e de troca de bens e de pessoas entre e dentro dos países, ao invés de apagar as diferenças culturais pré-existentes e outras, tem-nas revelado com mais ênfase e de formas novas e complexas. Também por ser um cabo-verdiano e tenho notado mudanças significativas no sentido apontado acima: Cabo Verde tornou-se independente em 1975 num contexto extremamente difícil em termos de viabilidade econômica. Contudo, passados 32 anos da Independência, apresenta indicadores econômicos e sociais que garantem a sua viabilidade econômica, na opinião dos técnicos.

Paralelamente a esse “sucesso” econômico e social algumas questões relacionadas à interação entre os grupos sociais aguardam um esclarecimento mais aprofundado, como é o caso do tratamento dado aos *rabelados* e, as novas situações surgidas como são os casos dos imigrantes (africanos, chineses e europeus) no contexto social cabo-verdiano produzindo ou reproduzindo novas formas de interação e, cada vez mais parece que a necessidade da distinção entre o “nós” e os “outros” está mais evidenciado.

Assim, a definição e a atualização de fronteiras identitárias não se esgota apenas na escolha de etnônimos classificatórios e diacríticos que separam aqueles que estão “dentro” daqueles que estão “fora” do grupo (Barth, 1969). Esses rótulos classificatórios hierarquizam, separam, elegem e rejeitam direitos, privilégios, condutas prescritas e deveres obrigacionais esperados dos diferentes atores em interação.

Por isso, importa estudar a realidade cabo-verdiana para descobrir esses mapas de interação social criados ou recriados por onde os atores percorrem no seu dia-a-dia.

Saber quem somos é importante para que passemos a conhecer melhor as nossas reais potencialidades e limitações e melhor podermos enfrentar os desafios e oportunidades que se nos apresentam nos níveis econômico, social, político, cultural e outros.

Constata-se que a sociedade cabo-verdiana tem conhecido sinais de “modernidade”, especialmente, nos anos pós-independência (1975) a esta parte. Os discursos políticos enfatizam grandemente esse aspecto. No entanto, populares, artistas (músicos mais tradicionais) recordam com nostalgia aqueles tempos em que tudo era diferente, mais “puro”, mais “original”. Consideram que agora tudo já foi descaracterizado e muitas vezes não se reconhece a “cabo-verdianidade” nos costumes, nas músicas por causa da importação e incorporação de costumes, estilos, valores estrangeiros à nossa cultura.

Ocorreram várias mudanças nesse período de pouco mais de 30 anos de Independência: no domínio político, implantou-se a democracia como regime de governo; descentralizou-se a administração política e administrativa para o nível dos municípios; implantou-se sistemas de prestação de serviços da administração pública eletrônicos; garantiu-se a governabilidade e a estabilidade políticas; conseguiu-se uma melhoria contínua nos indicadores de IDH (índice de Desenvolvimento Humano); se obteve um Acordo de Cooperação com os EUA: MCA (*Millenium Challenge Account*) para financiamento de projetos estruturantes de facilitação do empreendedorismo econômico; se obteve a graduação de PMA (País Menos Avançado) para PDM (País de Desenvolvimento Médio pelos critérios da ONU); o país entrou na OMC (Organização Mundial do Comércio); obteve um Acordo de Parceria Especial com a União Européia.

Ao nível social, passou de uma sociedade majoritariamente rural e agrária para uma sociedade majoritariamente urbana e de serviços; os indicadores de educação, saúde e bem

estar social melhoraram; o sistema de estratificação social ampliou-se e virou mais complexo.

No nível econômico, o turismo caminha para ser o “carro chefe” da economia; o fluxo de entrada de turistas estrangeiros ultrapassa hoje, a metade da população residente, por ano, e com uma forte tendência de crescimento (taxa de mais de 11%, ao ano); o PNB atual é mais de 10 vezes superior ao do ano da independência; criou-se infra-estruturas no domínio dos transportes, comunicações e outros; o volume de investimentos estrangeiros aumentou muito; as remessas de emigrantes continuam sendo significativas para a renda das famílias beneficiadas.

Aumentou-se o interesse de africanos do continente, europeus e outros em visitar, residir e trabalhar em Cabo Verde e com tendência de crescimento.

Devo assinalar, no entanto, o ponto de partida para essa situação de otimismo. Recorro à chamada de atenção de Amílcar Cabral que lendo o movimento literário Claridade nos informava a existência de uma terra (Cabo Verde) real “*onde as árvores morrem de sede, os homens de fome e a esperança nunca morre*” e o mar representa e testemunha a “*lembrança permanente do desespero de querer partir e ter que ficar*” .

O propósito dessa pesquisa é formular os contornos da identidade cabo-verdiana e do seu nacionalismo do ponto de vista dos nativos e os padrões de interação social observados entre os principais grupos em presença (*cabo-verdianos*, *rabelados* e *mandjácus*) considerando, especialmente, essa dinâmica recente de “modernidade” econômica e política caracterizada pela entrada e residência de imigrantes africanos e de democracia política; conhecer o modo de vida dos *rabelados*; pretendo também analisar uma das mais importantes instituições culturais cabo-verdianas – a *stera*.

Importa saber quem são os *rabelados* e como é que eles se relacionam com os (demais) *cabo-verdianos*; o que é ser *cabo-verdiano* e como é que os nativos se relacionam com os imigrantes africanos - *mandjácus*; como é que a(s) identidade(s) cabo-verdiana(s) se relaciona(m) com a democracia; como é (são) tratada(s) a(s) identidade(s) nacional(is) e o(s) nacionalismo(s).

A relevância dessa pesquisa se deve ao fato de trazer à baila a problemática da questão da mestiçagem num contexto em que ela é tida vulgarmente como central para o

entendimento da identidade cabo-verdiana. Mostro qual é o papel que a instituição cultural, *stera*, tem para a sociedade cabo-verdiana. Dou “vóz” a grupos minoritários como os *rabelados* e os imigrantes africanos em Cabo Verde (chamados de *mandjácus*) e apresento o estado da arte sobre as teorias da identidade étnica e nacionalismo bem como pretendo apresentar as disputas pela configuração da identidade nacional cabo-verdiana ao longo do tempo até a contemporaneidade.

CAP. I – REFERENCIAL TEÓRICO

Introdução

Na sociedade contemporânea, os indivíduos e grupos procuram se afiliar ou construir identidades mais abrangentes. Por isso, adotam mecanismos de identificação e de “desdiferenciação” para que tenham uma identidade mais estável por meio do retorno às primeiras filiações. Assim, a procura de uma identidade mais geral assume especial relevância nos contextos atuais.

Neste capítulo vou apresentar as problemáticas teóricas sobre a cultura, identidade e etnicidade na perspectiva dos principais estudiosos do tema e relacioná-los aos dados colhidos sobre a realidade cabo-verdiana.

1. Cultura

Para entender a sociedade cabo-verdiana utilizo a esfera cultural como um campo capaz de fornecer informações essenciais ao seu funcionamento e que igualmente ajude a entender a construção das identidades sociais aí presentes.

A *cultura* pode ser considerada uma forma de falar sobre identidades coletivas, uma consciência coletiva, uma forma autêntica de ser diferente, um conceito definido em oposição a algo mais; pode ser interpretada mas não explicada. A cultura é uma questão de idéias, valores, uma atitude mental coletiva que pode ser expressa por intermédio de símbolos, ou seja, um sistema simbólico. A cultura só ocorre quando os conteúdos observados da esfera supra pessoal parecerem como se fosse uma harmonia secreta. A *cultura* pode conter elementos contraditórios e inesperados no seu cotidiano. Todos os elementos essenciais abaixo descritos podem ser trocados: língua, terra, sangue, liderança, religião. Algumas tribos conhecidas mudaram, transformaram ou perderam amplamente tais elementos.

Hannerz (1997) define, a *cultura* como sendo um fluxo de processos (em relação a espaços e ao longo do tempo) em constante movimento em que o que se ganha num lugar não necessariamente compromete o “original”. Há uma reorganização da cultura no espaço

e no tempo. Ocorre a multicentralidade, o entrecruzamento, os contra-fluxos e os receptores manipulam parte desses fluxos culturais.

“Algumas redes de assimetria de fluxo durante o último século parecem-me inegáveis, por exemplo, na disseminação de algumas habilidades fundamentais e formas institucionais centrais que denominamos coletivamente como modernidade; é o caso de certos tipos de educação básica e superior, de origem ocidental, práticas administrativas ou biomedicina (...). A cultura (...) pode ser vista como originando de uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então formas externas novamente; uma sequência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações”. (Hannerz, 1997: 14 – 15).

A idéia de *fluxo* é sugestiva para o contexto cabo-verdiano cuja formação concorreram povos de diferentes origens culturais e sociais. Assim, se encontraram no arquipélago africanos e europeus, escravos e senhores, diferentes línguas, valores, costumes, interesses à procura de novos “equilíbrios”.

Uma noção complementar à da de “fluxo” é a de “limites”. Enquanto a primeira sugere uma continuidade, a segunda se refere a descontinuidades e obstáculos “*uma linha clara de demarcação em relação à qual uma coisa está ‘dentro’ ou está ‘fora’*” (Hannerz, 1997: 15).

Dentro da sociedade cabo-verdiana, encontrei três principais grupos sociais: *rabelados*, *sensatos* (cabo-verdianos não rabelados) e *mandjácus* (imigrantes africanos) que utilizam a *auto-atribuição* (Barth, 1969) para se identificarem e identificarem os “outros”.

A referência ao híbrido exemplificado na cultura “crioula”, chama a atenção pelo fato de que algumas culturas não são visivelmente tão “delimitadas”, “puras”, “homogêneas”, “atemporais”, quando são estudadas; muitas vezes, se exalta essa hibridez como característica essencial, sugerindo que as correntes culturais articuladas através do processo de “colonização” não tinham sido “puras”, “limitadas”, antes de seu encontro (Hannerz, 1997: 28).

Nesse ensejo, Barth (1984) enfatiza a necessidade de problematização dos nossos conceitos básicos e nossos pressupostos quando lidamos com qualquer situação plural. As culturas ou tradições mudam tanto as suas fronteiras quanto seus conteúdos. Daí, o perigo da maior parte de nossos conceitos poderem estar inapropriados mesmo para situações monoculturais.

Kuper (2002: 16-17) chama atenção para um ponto crucial em antropologia que é a definição da unidade de análise da vida humana a ser estudada. Antes de se eleger o objeto específico de estudo, importa desnaturalizar conceitos essenciais à análise. A caracterização da *identidade étnica* sul africana ilustra de forma clara e trágica os equívocos provocados por tal descuido – a identidade étnica sul africana apresenta-se como essencialmente instável. Agrupar as pessoas segundo critérios de raça, descendência, língua, costume, religião, orientação política, de forma substantiva, pode ser um erro, uma vez que os indivíduos podem ter diversas afiliações. Além disso, importa saber quais são os grupos sociais fundamentais: se tribo, clã, casta, grupo étnico, nação, para se focar a unidade de análise. Tais grupos, entretanto, podem ser elementos de sistemas sociais mais complexos ou alternativamente, ser apenas subdivisões internas de uma ordem econômica e política mais vasta “*nesse caso, torna-se crítico determinar se essas estruturas são melhores compreendidas como estados coloniais ou capitalistas, como sociedades plurais, multiculturais ou multiraciais ou ainda como nações embrionárias*” (Kuper, 2002: 42). Por exemplo, as classificações raciais e culturais variam de região para região, em função do uso estratégico da categoria e em relação ao tempo. “*Os princípios que sustentavam a classificação da população sul africana eram variados e contraditórios*” (idem, 45).

A experiência democrática sul africana após a queda do *apartheid* mostra que a sociedade política está-se encaminhando para uma unidade política entre os dois principais adversários políticos históricos (o ex-partido racista – oposição e o ANC – Governo), objetivando mostrar a ruína efetiva das diferenças essencializadas historicamente entre brancos e negros na África do Sul.

O processo colonial objetivando o controle político das populações conquistadas adotou denominações administrativas ou acadêmicas fundadas na raça, no fundamento biológico ou lingüístico para determinar os limites dos grupos. O recenseamento de populações, a elaboração de mapas étnicos, a preparação de enciclopédias tribais fazem todos parte do processo de cristalização e transformação na medida em que contribuem para creditar cientificamente e legalmente a existência de certos grupos, legitimando novas identidades coletivas (Kuper, 2002: 21).

Estudos sobre grupos em contato mostraram que, ao contrário do que se imaginava, não é o isolamento o fator da manutenção da diversidade cultural “*as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, é a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos*” (Barth, 2000: 26). As fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que atravessam-nas e muitas relações sociais são baseadas na existência de *status* dicotomizados.

Em Cabo Verde, o contato entre diferentes grupos étnicos sempre esteve presente desde os primeiros momentos de seu povoamento, durante o período da colonização e atualmente com os processos migratórios provenientes do continente africano e China. A configuração e reconfiguração local das diferenças socialmente relevantes será analisada com mais pormenor ao longo deste trabalho.

2. Etnia e etnicidade

O termo “etnia” (do grego *ethnos*: povo, nação) apareceu recentemente na língua francesa (1896); do século XVI a XVIII, o termo “nação” equivalia a “tribo”, o aparecimento e a especificação dos termos “tribo” e “etnia” levaram de ora em diante a colocar um problema da congruência entre um período histórico (colonialismo e neo-colonialismo) e a utilização de uma certa noção dessas categorias.

Uma definição alternativa de *grupo étnico* designa uma população que, se perpetua principalmente por meios biológicos, compartilha de valores culturais fundamentais, se compõe de um campo de comunicação e interação, tem um grupo de membros que se identificam e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem. Existe outra definição adotada entre os antropólogos de que grupos étnicos sejam categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores que podem ser fundamentados em processos e aspectos históricos do grupo.

Para Nicolas (1973):

“uma etnia, tem na sua origem, antes de tudo um conjunto social relativamente fechado e durável, enraizado num passado de caráter mais ou menos mítico. Este grupo tem o nome, costumes, valores, geralmente uma língua própria. Ele se afirma como diferente de seus vizinhos. O universo étnico é constituído de um mosaico (...) de linhagens. E existe uma grande proximidade entre etnia e linhagens

ou clã, proximidade que se encontra mais apoiado por um vocabulário familiar, ver o mito de origem estabelecendo a descendência comum dos membros do grupo a partir de uma origem inicial ou de heróis míticos. (...) a realidade étnica possui uma característica delicada é que o quadro étnico não coincide a não ser raramente com a formação política de base: uma etnia pode também corresponder a uma ou várias tribos ou nações, como uma cultura ou uma civilização”. Enfim, para ele, “uma etnia não é nem uma cultura nem uma sociedade, mas um composto específico em equilíbrio mais ou menos instável, do cultural e do social” (Amselle, ob.cit, 1999: 107).

Barth (1969) recusa qualquer tipo de conceito de *grupo étnico* estático, fixado a tempo, território, raça. Para ele, os grupos étnicos podem ser vistos como *forma de organização social*. Nesse sentido, quando os atores têm a finalidade de interação, usam identidades étnicas para categorizar-se e categorizar os outros. As características a serem levadas efetivamente em conta não correspondem efetivamente ao somatório das diferenças “objetivas”; são eleitas apenas aquelas diferenças consideradas significativas. As variações ecológicas podem marcar e exagerar certas diferenças: em algumas situações, as diferenças culturais são exaltadas e usadas como sinais e emblemas de diferença, ignorando-se as outras; em outras situações, diferenças radicais são atenuadas e recusadas (Barth, 1994: 26 - 32).

A presente pesquisa pretende avaliar se tanto os *rabelados* quanto os *mandjácus* podem ser classificados como grupos étnicos, em Cabo Verde, de acordo com a categoria auto-atributiva de identificação feita por Barth (1969) ou se enquadrariam melhor numa outra classificação.

Para Mercier (1961, *apud*, Amselle, 1999: 106), etnia é um “*grupo formado, descendendo de um ancestral comum ou mais geralmente tendo uma mesma origem, possuindo uma cultura homogênea e falando uma língua comum, é igualmente uma unidade de ordem política*”.

Enfim, segundo F. Barth (1969, 10-11):

“o termo grupo étnico serve em geral na literatura antropológica para designar uma população que: 1) tem uma grande autonomia de reprodução biológica; 2) partilha de valores culturais fundamentais que se atualizam nas formas culturais possuindo uma unidade patente; 3) constitui um campo de comunicação e de interação; 4) tem um modo de pertencimento que o distingue ele mesmo e que o distingue pelos outros ao mesmo tempo que constitui uma categoria distinta de outras categorias do mesmo tipo”.

Para F. Barth (1969, 13-14), esse quarto ponto, referente à atribuição (*ascription*) e auto-atribuição é que é o mais importante:

“uma atribuição categorial é uma atribuição étnica se ela classifica uma pessoa nos termos de sua identidade a mais fundamental e a mais geral, identidade que se pode presumir estar determinada pela sua origem e seu contexto. Na medida onde os atores utilizam as identidades étnicas para se auto-categorizarem e os atores dentro dos objetivos da interação formam os grupos étnicos no sentido organizacional do termo”.

Além do conteúdo cultural auto-atributivo, Barth acrescentou um segundo indicador da distintividade étnica que diz respeito à forma organizacional do grupo.

F. Barth introduz igualmente a noção de “limites étnicos”, limites que são neste sentido, mantidos e atravessados pelas populações.

Este rápido inventário das diferentes definições de etnia que podem ser encontradas na literatura antropológica eram necessárias a fim de mostrar a grande convergência de posições sobre este tema. Sua extensão não iria provavelmente obter resultados radicalmente diferentes. Através das diferentes acepções que passei em revista apareceram um certo número de critérios comuns tais como: a língua, um espaço, os costumes, os valores, o nome, uma descendência e a consciência que tem os atores sociais de pertencer ao mesmo grupo. O modo de existência do objeto étnico proviria então a consciência destes diferentes critérios. Outra proximidade da noção de etnia com aquela de “raça”, se vê o quanto esta definição é carregada de etnocentrismo e o quanto ela é tributária da concepção de estado/nação, tal como ela pôde ser elaborada na Europa.

O denominador comum de todas estas definições de etnia corresponde em definitivo a um estado/nação com caráter territorial reduzido. A estratégia colonial procurava utilizar esquemas discriminatórios para impor sua dominação sobre as populações conquistadas inclusive na hora de escolher as chefias no seio de populações residentes (Amselle, 1999: 19).

As categorias “etnicidade” ou “etnia”, especialmente em África, estavam muito associadas ao processo de colonização europeia que para controlar a população dos diferentes estados e nações conquistadas adotou etnônimos (nomes para etnias) baseados nos critérios políticos e administrativos que facilitariam a exploração e não nos critérios tradicionais de identificação usados pelos grupos. Assim, arbitrariamente foram inventadas

categorias étnicas diferentes para membros do mesmo grupo e agrupados grupos etnicamente muito diferentes sob uma mesma categoria étnica.

Portanto, todos os pesquisadores estavam prisioneiros de categorias coloniais de etnia e etnicidade que precisavam ser questionados e reformulados profundamente.

O ponto de partida deste movimento de desconstrução foi dado em 1942 por Nadel (1971, 46, *apud* Amselle, 1999: 20) que mostrava no *Bysance noire* como a realidade étnica dos Nupe da Nigéria se misturam em conjuntos mais vastos:

“a unidade cultural é também mais vasta que a unidade tribal. A organização política e social dos Nupe é comum a de numerosas tribos da África ocidental: eles partilham sua religião tradicional com os grupos vizinhos do norte, do leste, do sul e sua religião moderna, o Islã com todo o Sudão. Então, se pode, com efeito, falar dessa maneira de uma cultura da África ocidental ou de uma cultura de grupos vivendo no interior da África do leste (em oposição aos grupos habitando a floresta subtropical ou a região costeira). Enfim, parece que a cultura se assemelha a cristalização sob a forma de uma cultura tribal e com ar de certa unidade cultural semelhante a certos olhares que se esperam da tribo”.

Neste sentido, os empreendimentos teóricos de Barth (1969) e outros me parecem que, na medida do possível, subvertem as categorias coloniais e permitiram novas leituras da etnicidade em África.

Munido de certo arsenal teórico, pesquisadores abraçaram esse trabalho de desmontagem da noção de etnia (no continente africano). Esse grupo de pesquisadores, no começo dos anos 1980, se mostrou estar aborrecido pela vulgaridade jornalística que consistia e que consiste sempre em dar conta de um acontecimento qualquer sobre o continente africano em termos de “conflito tribal” ou de “luta étnica” voltando a uma espécie de selvageria essencial que não teria sido interrompida senão por um breve período, aquela da colonização européia. Com efeito, se no imaginário jornalístico, o mundo árabe é o domínio do integrismo e a Índia aquela das castas, o continente africano seria por excelência a terra de eleição dos antagonismos étnicos. Que se ilude, por exemplo, esperar outro tratamento midiático e utilização política dos conflitos que são produzidos ou se produzem atualmente na Libéria, Serra Leoa, Rwanda, Burundi e Congo.

Ora, para eles, não se tratava de mostrar que não existia etnias na África mas que as etnias atuais, as categorias nas quais se pensam os atores sociais eram as categorias históricas. Para se convencer do fundamento desta diligência, basta considerar o que se passou na Libéria há alguns anos. Como em tantos outros países africanos agitados por lutas

tribais, a situação liberiana parecia ir de encontro à tese deles. Nesse país, com efeito, o conflito entre o governo de Samuel Doe, de um lado e as forças de Charles Taylor e de Prince Johnson, de outro, parecia se reduzir a um afrontamento entre as etnias *krahn* e *mandingo*, de um lado, e de outras etnias da Libéria de outro lado. Ora, como certos jornalistas, antes de estar submersos pela vaga etnocentrista, foram forçados a reconhecê-lo, o termo *mandingo* não leva a uma etnia particular mas designa a semelhança dos comerciantes muçulmanos. Se se refere a um campo semântico dos termos *mandingo*, *mandingue* ou *malinké*, é claro que a aceção do termo *mandingo* na Libéria não é mais do que um de seus significados possíveis desta categoria, aquela, desta feita, possui uma virtude performativa. Tratava então para eles de colocar no primeiro plano o construtivismo às expensas do primordialismo. Mostrando que não se podia dar um único sentido a uma etnonímia dada, “*nós acentuamos a relatividade dos pertencimentos étnicos sem negar aos indivíduos o direito de reivindicar a identidade de suas escolhas. Este é o resultado deste longo trabalho coletivo, começado no início dos anos 80 e publicado em 1985, que está sendo reeditado hoje*” (Dozon, 1997: 37).

A “etnia” como numerosas instituições consideradas primitivas não seriam mais do que um falso arcaísmo. Mas se não existiam etnias antes da colonização o que havia então? Em que situações os atores sociais se organizavam? E como se reorganizaram no período pós-colonial? (Amselle, *apud*, Dozon 1997: 37).

Os conteúdos culturais das dicotomias étnicas parecem ser de dois tipos: sinais e signos manifestos que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade (vestimenta, língua, forma das casas, estilo de vida) e, orientações valorativas básicas, isto é, os padrões de moralidade e de excelência pelos quais as performances são julgadas. As categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas sócio-culturais (Barth, 1994: 26-32).

A manutenção das fronteiras étnicas implica a existência de situações de contato social entre pessoas nos contextos de interação: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretarem elementos diacríticos socialmente relevantes. Eles não são apenas e necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos.

A estabilidade das relações inter-étnicas pressupõe um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores e interdições em relação a determinadas situações sociais, protegendo partes da cultura da confrontação e da modificação (Barth, 1994: 34 -37).

Amselle (1999), em relação ao caso africano, focaliza as “cadeias de sociedades” “economia-mundo” africano pré-colonial e os “espaços coloniais”, distingue as “sociedades englobantes” das englobadas e também coloca em evidência o caráter performativo das etnomias, criticando uma antropologia que concebia as etnias como universos fechados situados uns atrás dos outros, os sistemas políticos pré-coloniais como as etnias firmemente separadas, as concepções religiosas como mundos bem delimitados, os tipos de economia como regimes distintos.

Os casos estudados sobre países africanos mostram que para uma fase salutar de desconstrução ou de desmontagem da noção de “etnia” etnocêntrica deve então suceder uma frase de reconstrução de uma ciência social focada na África e preocupada em proceder a um exame circunstanciado da questão da etnia nas sociedades africanas que são da competência da antropologia. Doravante, não é uma questão de utilizar qualquer etnomia sem definir no preâmbulo seu contexto de emprego, de maneira que se espera a substituição de um essencialismo etnológico por uma pragmática das sociedades. Fazendo as sociedades africanas participar do concerto das outras sociedades, e especialmente redefinirem as condições do debate que mantiveram com elas mesmas e com o exterior.

Grupos étnicos em sistemas sociais abrangentes dependem da complementaridade dos outros grupos em relação a algumas de suas características culturais peculiares (Barth, 2000: 39).

Uma drástica redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona de maneira simples com a redução na relevância das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras (ibidem, 59). A identificação étnica é o uso que uma pessoa faz de termos racionais ou religiosos para se identificar e deste modo relacionar-se com os outros.

É comovente, por este olhar, constatar que a África – em particular, a África central está hoje no caminho de escapar definitivamente da prisão das dinâmicas das passagens da

colonização e dos governos de potências exteriores, em especial, dos antigos colonizadores, para se resignar a um jogo complexo de relações e forças locais. De um lado, a África faz as pazes com a problemática da fronteira e das relações entre centro e periferia que a caracterizou antes da conquista colonial. Num continente onde as fronteiras reais são eminentemente porosas e onde os aparelhos de estado estão longe de controlar como antigamente todos os espaços constantes do mapa pode se voltar aos cenários antigos. Esta é uma forma simplificada sobre os conceitos novos que armaram uns contra os outros, por exemplo, na República Democrática do Congo, os invasores rwandeses “hamites” ou “etíopes” contra os autotenes “bantos”, termo conhecido pela história como carregado (Chétien, 1997, *apud* Dozon, 1997). Mas de outro lado, não se reduz estas evoluções contemporâneas a uma qualquer “ressurgência” de um passado feito pela “colonização”, este desempenha um papel de “congelador social” que irá sufocar e preservar este passado. Paralelamente à reafirmação e ao retorno em voga de identidades antigas – a começar por aquelas dos “Africanos” ou de “Negros” – se vê, com efeito, sob nossos olhos a construção de novas identidades relacionadas aos territórios, às fronteiras móveis: identidades “étnicas” como os *Banyamulengue* do ex-Zaire; identidades regionais como os “Nordistes” e “Sudistes” em muitos Estados; identidades nacionais de que tratam os debates, (re)ativadas pelas consultas eleitorais democráticas e o registro dos cidadãos com a nacionalidade “allochtones” e “autochtones” (Dozon, 1997).

O grupo étnico se distingue de grupo cultural porque um mesmo grupo cultural defrontado com diferentes oportunidades seguiria também diferentes padrões de vida e institucionalizaria diferentes formas de comportamento. Igualmente um mesmo grupo étnico espalhado num território de circunstâncias ecológicas variáveis pode apresentar diversidades regionais de comportamento institucionalizado que refletem diferenças de orientação cultural (Cardoso de Oliveira, 1976: 3).

Da análise das diferentes teorias apresentadas sobre os grupos étnicos, o seu conceito, as características distintivas de etnicidade, o processo de formação manutenção e utilização das identidades étnicas no decurso da história, especialmente, de países africanos, vê-se o nível de complexidade dessa categoria de identidade que requererá um estudo e uma

análise mais aprofundados para a caracterização adequada da situação encontrada em Cabo Verde.

3. Identidade

Durante a pesquisa, procurava saber se o entrevistado usava alguma categoria para designar a sua identidade coletiva ou a de outros grupos. Perguntava se era nacional ou não de Cabo Verde e se sabia o que era *rabelado* e *mandjácu* através de perguntas indiretas, por exemplo, “*como são chamados os imigrantes africanos em Cabo Verde?*” - Unânimamente, a resposta foi “*mandjácu*”, tanto da parte dos cabo-verdianos, *rabelados* ou dos próprios *mandjácus* ou se perguntasse: “*você é daqui (de Cabo verde)?*” – se a pessoa respondesse que sim “*sou cabo-verdiano*”, inquiria sobre o significado do que é ser “*cabo-verdiano*” e se existia a hipótese de alguém ter nascido em Cabo Verde e não ser considerado cabo-verdiano e se alguém nascido no estrangeiro poderia também ser considerado cabo-verdiano e em que hipótese? Se, de entre os cabo-verdianos todos comungariam do mesmo grau de “cabo-verdianidade” ou existiriam aqueles cuja identidade fosse mais forte (“pura”) e aqueles “menos” cabo-verdianos. A seguir, apresento duas definições feitas por cabo-verdianos a respeito da própria identidade, decorrentes das entrevistas feitas.

Para o meu entrevistado, Fredson, “Ser Cabo-Verdiano é identificar-se com o país, com as armas nacionais, por exemplo bandeira, hino, cultura, a nossa música, nossos costumes, a nossa língua, entre outros”.

Segundo um outro entrevistado, o Danilson, “Ser cabo-verdiano é identificar-se com o país e sobretudo com a cultura. É identificar-se com o povo do arquipélago em geral e não se achar mais ou menos cabo-verdiano do que os outros, independentemente da ilha, da cor da pele, do sotaque ou qualquer outro pormenor irrelevante para a definição dum povo. Quem se acha mais cabo-verdiano que outro, na minha humilde opinião, não é cabo-verdiano. Eu gostaria de dizer que ser cabo-verdiano é identificar-se com os símbolos nacionais, mas infelizmente não posso dizer isso porque estaria a dizer que não me sinto cabo-verdiano”.

Da avaliação do resultado dessas duas entrevistas pude reparar que a cultura – língua nacional (crioula), costumes e povo são relevantes para a definição da identidade cabo-verdiana mas quanto aos símbolos nacionais não há uma unanimidade sobre a sua capacidade de representatividade nacional. Esse fato é evidenciado na resposta do Danilson e, no Cap. VI aprofundo as disputas sobre a formação e definição da identidade nacional que provocam uma verdadeira “clivagem” no seio dos cabo-verdianos entre aqueles que aceitam e apóiam os símbolos nacionais dominantes num determinado momento histórico e aqueles que os combatem e apresentam outros como alternativas.

Se a definição da identidade do cabo-verdiano residente é difícil, aquele que nasceu na diáspora ainda é mais complexa: *"É difícil definir o que sou. Vejo-me como cidadão do mundo. Sou de origem cabo-verdiana mas apenas conheci Cabo Verde há pouco. Nasci em Lisboa, mas não me foi dada a nacionalidade portuguesa"*, segundo depoimento de um filho de emigrante cabo-verdiano em Portugal.

A identidade social pode ser expressa em identidades étnicas – identidades assumidas por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas em processo. A identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo e, deste, em relação aos “outros” num processo de identidade contrastiva – a afirmação do “nós” contra os “outros”. A identidade étnica se afirma negando a outra identidade, “etnocêntricamente” por ela visualizada. Portanto, há que haver uma auto-apreensão de si em situação de forma consciente, especialmente quando ocorre fricção inter-étnica. Os grupos étnicos quando usam suas identidades estão tomando posições em sistemas de relações inter-grupais culturalmente definidos com *status* – direitos e deveres e papéis (Cardoso de Oliveira, 1976: 9).

Por causa de estigmas, status e papéis, os indivíduos dispõem de alternativas delimitadas pelas estruturas sociais onde possam estabelecer suas relações sociais mais desejáveis. Desta forma, a identidade pode ser usada para manipulação de regras sociais estabelecidas.

A identidade social e individual se define tanto pela sinuosidade sobre si como pela abertura ao outro, em uma palavra, a identidade é singular e plural, se pode conseguir respeitar as diferenças culturais e as fundar numa humanidade comum. As etnomias são,

com efeito, as etiquetas, bandeiras, emblemas onomáticas que estão “lá” e que os atores sociais se apropriam em função das conjunturas políticas que surgem para eles. O lado “camaleão” da identidade não é certamente extensível ao infinito, assim como, a plasticidade dos *status* sociais não é absoluta embora as possibilidades de jogo da estrutura sejam muito maiores do que parece. Os atores sociais africanos não se fixam em seus *status* e é desta maneira que se pode mostrar que as identidades étnicas eram flexíveis, se pode evidenciar que a tripartição de homens livres/escravos/pessoas de casta foi uma construção colonial (Amselle, ob. cit. 1999).

Para Da Matta, (1976), *identidades* sociais são meios através dos quais as sociedades humanas implementam um conjunto de regras sociais; são mediadoras entre os códigos e os indivíduos que compõem a sociedade. Identidades permitem atualizar numa prática social valores grupais e assim transformar uma população de indivíduos num conjunto relativamente coerente, seres altamente diferenciados em termos de variedade de atributos (sexo, cor, idade).

Cada sociedade elege um conjunto de identidades consideradas básicas, havendo consenso em relação aos papéis que são normais e rotineiras e aqueles que são indesejáveis. Algumas identidades estão associadas a custos. Do conjunto das identidades possíveis, algumas são selecionadas em relação a certos contextos ou outras identidades sociais. Certas identidades são mais ou menos apropriadas para certas ocasiões e há identidades que formam “encaixes” com outras identidades. Mas nem sempre a seleção de identidades pode seguir as regras da identidade atribuída. Nas situações não gramaticais onde residem algum custo para os atores implicados na interação, o papel dos “desviantes” é estigmatizado, ou seja, a representação do papel é caro para o seu ator (Da Matta, 1976: 38).

A cada identidade social encaixada positiva corresponde uma identidade definida como ilegítima ou negativa. Quando o encaixe é negativo, a perspectiva desviante ameaça o sistema. As identidades sociais estão correlacionadas a domínios que podem ter mais ou menos recursos para institucionalizar seus pontos de vista na totalidade social. Daí, a luta pelo poder que cada qual possa manipular, seja muitas vezes radicalmente diversa nas situações de contato. Exemplo, a perda de autonomia política pode representar um custo social para a manutenção da sua identidade. A identidade étnica parece atuar como

identidade onipresente, ou seja, uma identidade que está sempre ao lado da situação de conjunção e que pode ser acionada para qualificar negativamente, determinar alguns ganhos ou neutralizar alguns conflitos. O grupo dominante ativa a identidade étnica para denegrir o grupo oprimido como meio de subjugação desse grupo ainda na sociedade contemporânea (Da Matta, 1976: 38).

O conceito de sociedade evoluiu ao longo do tempo em antropologia: desde os clássicos (Durkheim, Malinowski) que concebiam a sociedade como unidades coerentes e fechadas aos contemporâneos Hannerz e Barth que concebem-na como uma rede de relações sociais com fronteiras entrecortadas que se distribuem pelos espaços (Kuper, 1992: 7).

Na sociedade cabo-verdiana atual os *rabelados* e os *mandjácus* se queixam da discriminação que sofrem por parte dos cabo-verdianos e estes últimos reconhecem a existência de tais práticas que eu também pude testemunhar por diversas vezes durante a pesquisa, significando que tais identidades representam atualizações de regras sociais na perspectiva do DaMatta (1976), altamente diferenciados pelos atributos identificadores impondo maiores custos sociais aos discriminados.

1. Territorialidade

Os diversos grupos sociais *rabelados*, cabo-verdianos e *mandjácus* compartilham os mesmos espaços territoriais nas suas relações sociais cotidianas mas usam-nos de forma diferenciada em função do *status* social que é atribuído a cada uma das identidades.

No espaço internacional africano pré-colonial a existência de “canais de sociedades” no seu interior permitia a movimentação dos atores sociais. Estes, em função do lugar que ocupavam nos diferentes níveis sócio-culturais, circunscreviam na língua uma série de elementos significantes ou semeavam uma espécie de transformação sucessiva dando nascimento ao “paradigma étnico” (Amselle, 1999).

Estamos então confrontando os problemas de “atribuição” e de “identificação étnica” identificados e analisados por F. Barth (1969): um ator social, em função do contexto onde ele se encontra, opera no interior do corpo categorial colocado à sua disposição pela língua,

uma escolha de identificação. Portanto, encarar as fronteiras étnicas como os limites geográficos é um equívoco, necessário considerá-las sim como barreiras semânticas ou sistêmicas, quer dizer, em definitivo, como categorias sociais.

Em Cabo Verde, embora todos se expressem e entendam bem o crioulo, a sua manifestação verbal denota através do sotaque, gírias e outros maneirismos a demarcação entre os *mandjácus* e cabo-verdianos perceptível facilmente pela maioria dos nativos. Todavia, os *rabelados* não seriam diferenciados desses dois grupos pela forma de se expressarem verbalmente na língua nacional podendo passar indiferentes entre os cabo-verdianos (*sensatos*) mas facilmente diferenciados dos *mandjácus*.

Assim, os *patrinômios*, os nomes de “clã” ou os nomes de “linhagens” e os *etnônimos* podem ser considerados como uma gama de elementos que os atores sociais utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que se apresentam a eles. Na África pré-colonial, somente as unidades locais com caráter político são pertinentes, o que explica os *patrinômios*, os *etnônimos*, os diferentes sistemas de classificação, porque tais bandeiras ou símbolos servem de sinais de reconhecimento ou ainda de “emblemas onomáticos”, isto é, de modos de denominação. Deste ponto de vista, não existe mais uma “etnia” numa época pré-colonial comparável à época atual, no sentido onde se encontravam diante de entidades homogêneas racialmente, culturalmente e lingüisticamente: é que sempre prevaleceu, ao contrário, o conjunto de unidades desiguais heterogêneas quando comparadas.

Do estudo da identidade étnica, em África, do mais antigo (sobre Copperbelt) a esta parte, sabemos que identidades são negociáveis e situacionais. Da ênfase barthiana sobre o estudo de fronteiras identitárias a estudos posteriores sabe-se que a seleção de marcas identitárias é arbitrária no sentido em que apenas algumas características da cultura são isoladas e definidas como cruciais na formulação da identidade.

A identificação dos epítetos classificatórios dos grupos, bem como a definição de seus conteúdos culturais considerados fundamentais para entender a identidade cabo-verdiana é um falso problema. O verdadeiro problema relacionado à identidade cabo-verdiana é a dificuldade que os nativos têm em lidar com o que é classificado pelos mesmos como o “outro”, aquele que é diferente, estranho.

Esse “outro” é construído não com base nas diferenças culturais “objetivamente” observáveis, mas sim, em critérios de auto-atribuição. A língua crioula tanto pode ser vista como um meio de unidade cultural e lingüística quanto como um sinal de exclusão das línguas que estiveram na sua base de formação. O *rabelado* é o “outro” “de dentro” que os cabo-verdianos gostariam de convencer para integrar à “comunidade cabo-verdiana”, enquanto que o *mandjácu* é o “outro” “de fora” com quem os cabo-verdianos não expressam tanto interesse em compartilhar essa “comunidade cabo-verdiana”.

Os *rabelados*, *sensatos* e *mandjácus* compartilham a língua crioula, o território mas a construção étnica de suas origens presumidas e destinos compartilhados que aparentemente representariam pequenas diferenças, é que efetivamente fazem toda a diferença na classificação identitária entre o “nós” e os “outros” e as conseqüentes diferenciações na distribuição de direitos e deveres. Segundo O’Dwyer, (2005: 102), são as “diferenças que fazem toda a diferença”.

Os *rabelados* se concebem como pertencentes a uma comunidade religiosa e política independente da sociedade englobante (cabo-verdiana) que não tolera essa pretensão do grupo e tenta tutelá-los, de um lado, e eles lutam permanentemente em busca da liberdade o que constitui parte do processo de manutenção da identidade do grupo. Adotaram a figura de Amílcar Cabral, líder nacionalista, como seu herói e guia. Esse Cabral é um humanista, libertador, amigo, cuja força e prestígio residem nas conquistas libertárias em Cabo Verde, África e no mundo, na opinião do grupo, por isso, se tornou imortal e um dos inspiradores do grupo. Eles ostentam suas fotos nos seus locais de culto e falam dele com muita reverência e mantém bem no alto do *funku* onde realizam as atividades religiosas a bandeira que Cabral jurara defender, a bandeira da luta armada que propunha a unidade entre a Guiné e Cabo Verde, a bandeira do PAIGC.

Cabral morre em 1973 e a Independência de Cabo Verde acontece em 1975. Ocorre que logo após a independência começaram as primeiras hostilidades entre o PAIGC e os *rabelados*. O partido do governo (PAIGC) queria “enquadrar” os *rabelados* na doutrinação ideológica marxista do partido que se assumia como “força dirigente da sociedade e dos Estado”, ou seja, o PAIGC e seus membros dirigentes estariam acima dos cidadãos cabo-verdianos, da sociedade e do Estado o que contrariava o entendimento dos *rabelados*.

sobre o que seria o significado da Independência prometida por Cabral: a liberdade e não a tutela ou submissão.

Além disso, os novos dirigentes políticos marxistas começaram a alardear que Deus não existe e começaram combater tudo aquilo que pudesse ser entendido por eles como obstáculo ao seu exercício de poder. Os *rabelados* só poderiam ser aceitos dentro do quadro imposto pelos novos governantes no qual só haveria uma dicotomia restrita ao campo político entre os “camaradas” (dirigentes do partido e do governo) e o povo constituído por uma massa uniforme, sem qualquer diferenciação.

Os *rabelados* romperam desde o início da independência com o PAIGC mas continuaram fiéis ao PAIGC e à figura de Cabral ainda que continuassem sofrendo perseguições no pós-independência por parte do novo poder por causa de suas opções políticas (de independência e não colaboração com os governos). Com eles, ocorre o inverso do que Bourdieu, (1989: 75) assinala na relação entre a história reificada e a história incorporada: o “morto se apoderasse do vivo” – os rabelados vivos se apossam do Cabral morto e o mantêm “vivo” como uma das razões de suas lutas e fundamentos de uma identidade ligada à idéia de liberdade e autonomia.

Quanto aos *mandjácus*, estes são considerados o “outro” dentro de Cabo Verde que, que gostariam de participar ativamente da sociedade cabo-verdiana e de suas instituições mas são obstaculizados por várias formas nessa pretensão, contrariamente aos *rabelados* que são instigados a participarem mas que não se mostram interessados em responder ao modelo de participação sugerido.

Portanto, ambos, *rabelados* e *mandjácus* se sentem excluídos e discriminados pelos *sensatos* nas suas relações sociais cujos dados e análises apresentarei e aprofundarei nos próximos capítulos.

Conclusão

Este capítulo pretendeu apresentar as principais discussões teóricas e metodológicas sobre a questão central desta pesquisa que é a questão da identidade e suas diferentes formas de manifestação (étnica, cultural, social, territorial, ou nacional).

CAP. II – CRIOULO: o “branqueamento” racial e social

Introdução

Neste capítulo apresento as dificuldades enfrentadas pelos cabo-verdianos para a afirmação da identidade “crioula” e traço o processo histórico que construiu a ideologia mestiça crioula.

1. Breve consideração histórica

Em Cabo Verde, o substantivo “crioulo” designa um indivíduo cabo-verdiano, a língua nacional cabo-verdiana, a identidade cabo-verdiana, é um termo que orgulha o cabo-verdiano, significa ser mestiço. Como adjectivo, representa qualquer coisa que diga respeito a Cabo Verde ou aos cabo-verdianos. “Crioulo” e “cabo-verdiano” são sinónimos, portanto. Ambos os termos podem ser trocados na maioria dos contextos de fala sem que isso afete o sentido dos enunciados. O “crioulo” enquanto língua cabo-verdiana., apesar das suas importantes variações locais, regionais e de classe, o crioulo é a língua materna de todos aqueles que nascem no arquipélago e é uma língua falada por quase todos os cabo-verdianos e seus descendentes que, nos países de emigração, transportam ou cultivam a identidade cabo-verdiana.

Com a descoberta das ilhas de Cabo Verde por volta de 1460 pelos portugueses adotou-se o sistema de capitânias-donatárias para a sua exploração e administração à semelhança do que ocorrera nas ilhas atlânticas dos Açores e da Madeira. A capitania-donatária constituía uma unidade territorial que era o suporte para a estrutura administrativa dirigida pelo capitão-donatário.

Dados indicam que as ilhas eram desertas à época de sua descoberta e então se deu início ao povoamento. A ilha de Santiago foi a primeira a ser povoada e nela se constituíram duas capitânias: a do norte com sede em Alcatrazes doada ao italiano António di Noli e a do sul com sede na Ribeira Grande doada ao português Diogo Afonso.

Os respectivos donatários tinham o dever de proceder ao povoamento de Santiago e dispunham de autoridade jurisdicional civil e criminal (com excepção da aplicação da pena de

morte e corte de membro que eram reservadas à Coroa) (Albuquerque e Santos, 1991, Vol. I: 65).

O donatário era escolhido entre os indivíduos de inteira confiança do rei e com ele mantinha uma relação de vassalagem e poderia ter outros indivíduos subalternos diretamente vinculados a ele. Esse cargo era hereditário, obedecendo aos princípios da indivisibilidade, primogenitura e masculinidade.

Economicamente as rendas auferidas na exploração das ilhas eram apropriadas pelos capitães-donatários que, por sua vez, utilizavam uma parte para remunerar os seus subordinados e outra parte para pagar os impostos ao rei.

As demais ilhas do arquipélago permaneceram despovoadas durante todo o século XVI. Só, a partir da década de 70 do mesmo século é que há indícios de populações nativas nas ilhas de Santo Antão e São Nicolau. As demais ilhas (com exceção do Fogo que fora povoada quase em simultâneo com a de Santiago) foram povoadas a partir do século XVIII (idem, 169-173). A exploração das restantes ilhas do arquipélago foi feita através de doação em recompensa a serviços prestados à Coroa por determinados indivíduos ou famílias (Albuquerque e Santos, 1991, Vol. I: 78-79).

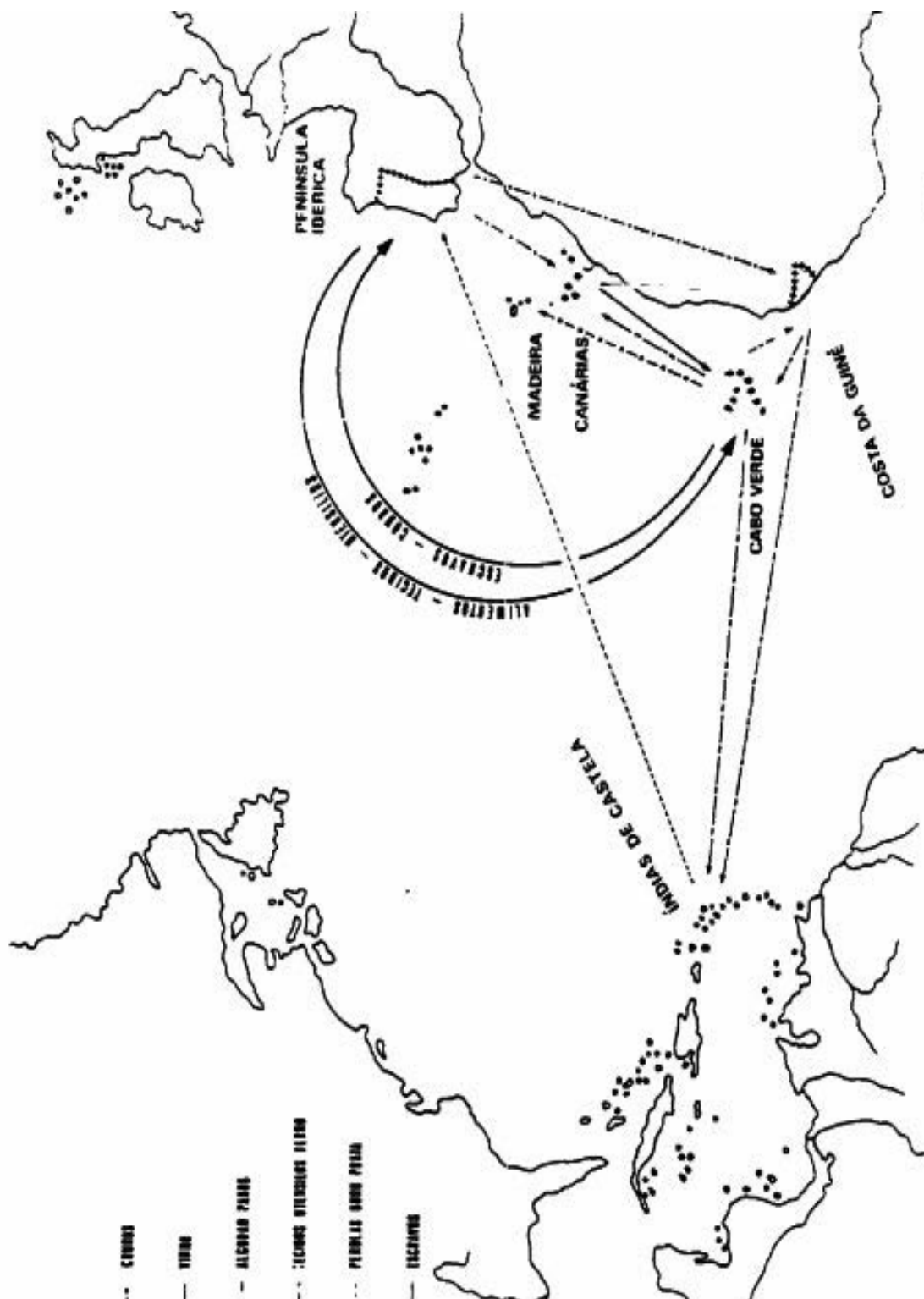
Além da autoridade dos capitães-donatários havia um órgão coletivo de gestão pública local denominada de Câmara Municipal eleita pela população. A Câmara Municipal era o órgão representativo dos moradores formada através da eleição de seus membros de entre indivíduos “de maior prestígio e de maior riqueza”. Os seus cargos não eram remunerados (idem, 124).

O interior da ilha de Santiago foi povoado por escravos que aí iam trabalhar como mão-de-obra nas propriedades dos migrantes livres provenientes do reino e de outros pontos da Europa. A atividade econômica dominante aí era a agro-pecuária em complementação à atividade comercial predominante na cidade de Ribeira Grande que se ligava às rotas comerciais internacionais. Do interior é que provinham os lucros que propiciavam aos grandes grupos econômicos sediados na Ribeira Grande uma rápida acumulação de riquezas bem como as receitas para o erário público (idem, 169).

Durante o primeiro século da ocupação das ilhas de Cabo Verde, a exploração da costa da Guiné dependia da ação dos moradores de Santiago na medida em que estes

gozavam de exclusividade comercial nessa área do atlântico. Como consequência, toda a ilha se organizava em torno do comércio. É que aí dispunha de bons portos naturais e contava com boas nascentes de água doce. A projeção da cidade da Ribeira Grande da ilha de Santiago se deveu à sua integração na rota do comércio internacional.

Cabo Verde na rota do comércio internacional (sec. XVI)



Fonte: Albuquerque e Santos, HGCV, Vol. II, 1991: 115.

Uma das principais funções da ilha era a de fornecimento de escravos para os mercados da América espanhola. Os africanos constituíam um elemento fundamental para a exploração agrícola e mineira da América Central – *“A grande procura de africanos conduziu necessariamente a um aumento de seu preço de venda, em especial, os negros de Cabo Verde que eram considerados melhores e mais trabalhadores do que os das regiões meridionais”* (idem, 39).

Os espanhóis recorriam aos comerciantes portugueses instalados em Santiago para importarem escravos. *“Cabo Verde funcionou como um ponto de ligação do Império português com o espanhol. Deste comércio advinham grandes lucros aos que neles intervinham e, por isso, os moradores de Santiago sempre defenderam a manutenção da ilha enquanto entreposto”* do tráfico interatlântico (idem, 39).

Cabo Verde desempenhou um papel importante nas redes de troca e de circulação de pessoas (escravos) e de bens entre diferentes espaços, climas e civilizações, embora não tenha recursos naturais diversos e abundantes constituiu-se numa entidade eminentemente relacional. *“Nestes territórios de ligação (...) vão localizar-se os dispositivos judiciais, físicos, ideológico-religiosos cujo fim é garantir, em favor de uma entidade política tutelar, a gestão centralizada dos tráficos a que dão acesso”* (idem).

O valor de Cabo Verde nesse contexto colonial advém da sua localização geoestratégica a meio caminho entre três continentes – *“configurações prevaescentes sobre um amplo espaço envolvente” com o qual direta ou indiretamente interage* – *“(...) os Rios da Guiné, Portugal, ilhas atlânticas, Castela, (...) França, Inglaterra, Holanda, Brasil, etc”* (idem).

Cada novo cenário no atlântico repercute-se decisivamente sobre a história local. De 1460 a 1560, os colonos europeus instalados em Cabo Verde sob o estatuto de “moradores” e “vizinhos” puderam exportar ao abrigo das prerrogativas das cartas régias de 1466 e 1472 as suas produções para um vasto mercado africano delimitado pelo rio Senegal ao norte e pela Serra Leoa ao sul, explorando o comércio aí em situações de quase monopólio. Esse comércio era assegurado por dispositivos legais, acordos diplomáticos, ações militares, etc., permitindo-lhes manter favoráveis os termos de troca com a Guiné (idem, 1-3).

O negócio com a Guiné era de domínio exclusivo dos moradores de Santiago, residentes no principal centro urbano portuário, a Ribeira Grande, baseava-se em produtos agropecuários e artesanais exportados para a Guiné e escravos e outras mercadorias importados dali..

A ilha de Santiago foi utilizada como uma espécie de feitoria guineense *off-shore* tanto pela Coroa portuguesa quanto pelos seus contratadores – “*torna-se (...) o elo de ligação entre a Costa da Guiné e a Península Ibérica*”. A descoberta das Antilhas e do continente americano (os dois demandadores de mão de obra escrava) acrescenta à ilha mais ainda a sua função de entreposto. A concentração na Ribeira Grande de escravos para a exportação apresentava vantagens comerciais, logísticas e econômicas aos comerciantes. Como “tempo é dinheiro”, estes comerciantes ficariam muito menos tempo à espera de abastecimento dos navios com escravos em Ribeira Grande do que em qualquer outro porto da Guiné onde teriam que aguardar para a captura dos escravos (idem, 47).

A vocação especializada da ilha de Santiago criava desde então uma “estrutura de divisão internacional do trabalho (...)” em que mercadores de Lisboa e Sevilha vão a Santiago adquirir escravos guineenses ou instituírem procuradores que o fazem por eles. Em vez de percorrerem os rios e mercados da Guiné durante longos e penosos meses para resgate, preferiam adquirir com toda a celeridade, escravos já postos em Santiago, prontos a embarcar com menor perda de tempo e de dinheiro. O tráfico de escravos criava, assim, as cadeias de dependências. A economia se soma à política e ao poder militar para se garantir a estratégia comercial.

A exploração comercial das rotas internacionais, a partir da ilha de Santiago enquadrava-se num sistema de contratos de direitos entre a Coroa e os “vizinhos” residentes na ilha. Tais contratos permitiam o seu subestabelecimento.

A prática de efetuar arrendamentos das rendas e direitos reais no arquipélago já era antiga (séc. XVI). Todos aqueles que arrematassem as ditas rendas assumiam a condição de “vizinhos” de Santiago o que lhes dava a possibilidade de poderem armar para a Guiné desde que utilizassem apenas mercadorias nativas (algodão e cavalo). Mas só uns poucos podiam participar desse tipo de negócio devido ao elevado preço das rendas (idem, 21).

O sistema de arrendamento começava a apresentar os primeiros sintomas de inoperância que se agravariam nas décadas seguintes devido a assaltos e pilhagens frequentes sofridos pelos arrendatários que os dificultava no cumprimento dos contratos firmados.

Face à crescente concorrência dos estrangeiros no litoral africano e para tornar a posição africana mais competitiva, a Coroa portuguesa estabeleceu novas condições nos contratos de arrendamento das ilhas de Cabo Verde que favoreciam os rendeiros (estrangeiros) em detrimento dos moradores de Santiago.

O circuito comercial desse novo contrato marginalizava a ilha de Santiago e os seus moradores. Os escravos dos rios da Guiné eram exportados para as índias Ocidentais através de uma rota direta que anulava a anterior complementariedade entre os circuitos africano e os circuitos de re-exportação. Os fornecedores de negros passam a ser os comerciantes estabelecidos na Guiné e não os moradores insulares que nem sequer avistavam os navios envolvidos nesse trato, já que Cabo Verde deixou de ser um entreposto de escravos (idem, 44).

2. - Organização social

Na primeira fase da ocupação da ilhas (séculos XVI - XVIII) detectavam-se dois grupos: a) os *senhores* detendo todos os privilégios, poder e riqueza e b) os *escravos*, grupo dos negros levados da África; os senhores representavam 12,7% da população; esse grupo era constituído por europeus de diferentes nacionalidades, uns nobres e outros plebeus, homens de ofício e «brancos da terra» ou mestiços; os escravos constituíam a imensa maioria (87,3) da população (Carreira, 1984: 135 - 136).

A segunda fase (séculos XVIII - XIX) é marcada pela fuga de escravos e pela emergência de uma “pequena burguesia” (comerciantes) derivada do comércio com a metrópole. A distribuição de terras teve influência decisiva no processo de formação de classes especialmente nas ilhas de Santiago e Fogo, locais onde se praticava a agricultura por quase toda a população. Observa-se três classes: a) *morgados*, constituído por brancos, «brancos da terra», pretos que ascenderam socialmente, sargentos, capitães-mores, padres;

b) *sesmeiros*, *rendeiros* ou *parceiros* constituído por um grupo intermediário formado por profissionais de ofícios, pequenos comerciantes e o povo em geral; c) *escravos* em situação de progressiva “liberdade”.

A abolição da escravatura produziu nas ilhas um impacto enorme e abreviou extraordinariamente a evolução e a transformação da sociedade, através de persistente, embora surda, luta de classes, com os seus inevitáveis choques entre dominadores e dominados e traumatismos graves para ambos, seja na ordem social, seja na ordem económica. Os ex-senhores não haviam preparado para a derrocada do sistema, nem procurado com antecedência a reconversão da economia. Por isso, o desequilíbrio económico e social se tornou perigoso e os seus efeitos, embora amortecidos, ainda se sentiam há poucas décadas (idem: 139).

Estes três grupos sociais compunham a pirâmide social dessa época observando a seguinte configuração hierárquica de maior para menor importância: (1º) brancos, (2º) africanos livres e foros e (3º) escravos. Trata-se de uma classificação baseada nos direitos individuais dos elementos que compunham essa nova sociedade. O critério racial dicotômico (branco/preto) é bastante importante para a definição do estatuto social nos primeiros momentos da colonização e, posteriormente, com o surgimento do mestiço e do foro, deixa de ser tão importante. Nem todos os brancos poderiam ser enquadrados na mesma categoria social mas, relativamente aos pretos, era o grupo detentor do poder e que gozava dos privilégios.

A legislação da época previa e salvaguardava essa estratificação que, aliás, foi transplantada com uma ou outra adequação para as ilhas de Cabo Verde. Por exemplo, um mesmo crime podia ser punido de várias formas, variando as penas de acordo com a condição social do infrator; a algumas categorias sociais (fidalgos, escudeiros) não se podia aplicar penas alvitantes (como açoites públicos). Nessa sociedade insular, o poder económico é um valor que irá prevalecer na determinação do estatuto social do indivíduo (Albuquerque e Santos, 1991, vol I: 183).

Na base da pirâmide social encontram-se os escravos, os quais constituíam a esmagadora maioria da população. Levados do continente africano compulsoriamente pelos moradores da ilha de Santiago. Em termos de grupo, a característica dominante é a horizontalidade, praticamente não existindo estratificação entre si. Assim permaneciam (como escravos) até quando os respectivos donos achassem que deveriam mudar seus *status*. A mobilidade social era praticamente nula para esse grupo social (idem, 184).

Em Cabo Verde, havia dois tipos de escravidão: uma escravidão doméstica, essencialmente urbana, em que havia um relacionamento estreito e pessoal entre o escravo e o seu respectivo senhor. Este escravo se especializava em atividades mais delicadas e o seu senhor estabelecia com ele contatos informais e pessoais; mas também havia o escravo rural a quem era destinado tarefas em que se exigia muita força bruta no labor das atividades agro-pecuárias. Os laços pessoais estabelecidos entre o escravo doméstico e o seu dono eram baseados na desigualdade, porém, havia alguma cumplicidade e um clima de confiança mútua. “*A cumplicidade é, por vezes, de tal ordem que o escravo, a mando do senhor chega a ir sozinho à Guiné resgatar*” (escravos) e regressava normalmente à ilha e às suas anteriores condições de submissão. O escravo rural, ao contrário, não acompanhava o seu dono à Guiné nem para servir de intérprete da língua (idem, 184).

Os escravos fujões viviam à margem da sociedade. A fuga era a principal via para que eles conquistassem a liberdade. Estes iam morar nas serras do interior de Santiago e do Fogo e mantinham um relacionamento hostil com o resto da sociedade. Proscritos da ordem estabelecida pelos livres e temendo serem recapturados e novamente remetidos para a alvitante condição de escravo, os contatos com a sociedade tenderiam a ser naturalmente raros e hostis. Em Cabo Verde, devido às enormes dificuldades em sobreviver apartado do resto da sociedade e no alto das montanhas, os escravos fugidos se organizavam em bandos que desencadeavam ações dispersas contra a população livre, especialmente, para a prática de roubos e furtos. Provavelmente, como os *rabelados* sejam majoritariamente oriundos das famílias do interior da ilha de Santiago, seus antepassados mais remotos poderiam ter-se originado do grupo dos escravos fujões.

Na parte intermediária da pirâmide encontrava-se os mestiços embora eles tivessem a privação de muitos direitos que os aproximariam do preto, eles, contudo, poderiam até ter escravo diferentemente do forro preto que não possuía tal direito. “*Sucedem que nalguns casos, o mestiço por ter como progenitor um elemento do grupo dominante (branco) pode ser mais facilmente absorvido pela sociedade organizada (...)*” nas hipóteses em que ele é assumido plenamente pelo pai e habilitado legalmente como herdeiro (mas essa não era a regra) (idem, 187). Os africanos alforriados (foros) ou já nascidos como livres tinham as suas condições de sobrevivência muito precárias quase tão “desgraçada” quanto as dos

escravos. As perspectivas de ascensão econômica e social para a maioria dos africanos eram limitadas (idem, 195).

A coexistência de brancos e pretos tem um caráter relativamente pacífico pelo fato da formação das alianças desde os momentos iniciais, pelo intercuro sexual e casamentos entre brancos e mulheres escravas africanas representando uma das raras vias alternativas manifestamente forçada para se libertar dos grilhões da escravidão. As forças se mantinham equilibradas porque o grupo formado pelos pretos africanos encontrava-se profundamente marcado por uma heterogeneidade étnica que o debilitava politicamente. Por isso, os diversos grupos observavam uma certa harmonia nas suas relações.

Uma ação concentrada contra a ordem vigente por parte dos escravos estava longe de poder se verificar na sociedade cabo-verdina da época. Eles estavam fragmentados em diferentes etnias que frustravam eventuais tentativas de organização com vista a por em causa o sistema vigente (Albuquerque e Santos, 1991: Vol I: 194).

Dois grandes grupos contribuíram para a formação da sociedade cabo-verdiana: africanos e europeus. Sobre a identidade étnica dos indivíduos originários da África existe uma grande indefinição. Quanto aos originários da Europa, se destacam portugueses, castelhanos e alguns italianos.

À medida que a sociedade se ia estruturando e crescendo em número de moradores, surgiam outros agentes além dos comerciantes (e traficantes de escravos). Estes agentes se dedicavam a atividades político-administrativa, assistência espiritual, assistência sanitária. Alguns exerciam suas atividades temporariamente mas outros acabavam por se fixar na ilha tornando-se “vizinhos”. No grupo dos portugueses havia ainda indivíduos que foram degredados em virtude de crimes cometidos e também uma série de profissionais de diversos ofícios e marinheiros.

Em termos quantitativos, a população branca sempre foi de pequena proporção relativamente aos africanos. Havia uma rarificação de mulheres brancas no contingente europeu. A mulher negra ou mestiça era a parceira sexual dos residentes nas ilhas quer em encontros fortuitos quer para estabelecimento de laços mais duradouros. “(...) *era comum a prática de homens casados estabelecerem relações extra-conjugais das quais resultavam filhos considerados ilegítimos*” (Albuquerque e Santos, 1991, Vol I: 176).

O contingente africano constituindo o principal substrato humano que povoou as ilhas proveio de áreas geográficas diferentes e pertenciam a variados grupos étnicos, infelizmente, não suficientemente documentado para que pudessem ser identificados e individualizados corretamente. Na época, o escravo era considerado como uma mercadoria igual a outra qualquer, ele era avaliado mais pela sua compleição física do que em função de sua origem, desprezando-se, por conseguinte, se era jalofo, balanta, mandinga, manjaco, (*mandjacu*) fula ou qualquer outra etnia (idem, 176-179).

A organização familiar do escravo era bastante instável porque este estava constantemente sob o risco de uma separação forçada por causa da venda ou da alforria. Esta situação estimulava uniões breves e efêmeras, até porque, os próprios senhores não estavam dispostos a perder direitos de alienação, alforria ou transferência em favor da estabilidade familiar dos seus cativos. A alforria, a fuga dos escravos e o êxodo urbano intensificaram a tendência à hiper-dispersão do habitat rural (Albuquerque e Santos, 1991, Vol. I: 326).

Os casamentos entre brancos constituíam um dos meios que os proprietários rurais dispunham para acentuarem, com base na raça, a sua diferença social em relação ao resto da sociedade composta majoritariamente por pretos, mulatos e brancos pobres. “*As hierarquias sociais parecem possuir mais força quando assentam o seu fundamento na raça e no sangue*”. Os proprietários rurais utilizavam todos os recursos disponíveis para evitar a mestiçagem dos seus herdeiros, porém, obtendo sucessos parciais ou não. (idem, 371).

Paralelamente às transformações atrás aludidas se processavam outras que paulatinamente iam invertendo o equilíbrio de poder na estrutura de classes. Enquanto diminuía o poder econômico dos brancos e “pardos” (ou mestiços), as camadas inferiores se foram avolumando e seus membros começaram a conquistar posição econômica e ascensão social, virando pequenos burgueses.

A ascensão social se deveu a dois fatores: a emigração e a educação; esta última, promovida, embora que marginalmente, pela Igreja Católica (ibidem: 140).

A terceira fase corresponde ao período contemporâneo (finais do séc. XX a esta parte) que se caracteriza por um aumento das desigualdades sócio-econômicas e por um aumento e complexificação das classes sociais. Simplifico-as em cinco categorias: (1)

profissionais (altos executivos, profissionais liberais, técnicos superiores dirigentes); (2) profissionais intermédios (técnicos especialistas qualificados, profissionais subordinados); (3) profissionais de escritório não qualificados; (4) operários urbanos e servidores gerais urbanos, vendedores informais; (5) trabalhadores rurais.

Popularmente, se designa de “*copu leti*” os membros da classe mais alta que ostentam um padrão de vida muito superior à média do resto da população em oposição ao “*os da rua*” que representariam as classes mais baixas da sociedade.

3. - A Cultura cabo-verdiana

Vulgarmente se considera que a cultura cabo-verdiana mistura traços das sociedades africanas, aquelas que estiveram na origem do seu povoamento e traços da cultura europeia, especialmente a portuguesa. Tem uma língua nativa chamada *crioulo* que é uma mistura de algumas línguas tradicionais africanas com o português, falada por toda a população; quanto à religião, a maioria é católica; as manifestações culturais mais importantes são a *stera*, a *tabanka*, o *carnaval*, as *romarias*, as *festas religiosas* e familiares (casamento, batizados) que são participadas por muita gente além dos familiares. A música e a literatura espelham bem a história e o “espírito” do cabo-verdiano.

A cultura cabo-verdiana se caracteriza na visão popular pelo “hibridismo” decorrente da mistura de diferentes matrizes culturais portados pelos principais povos que aportaram o arquipélago ao longo do tempo, especialmente, africanos (da costa ocidental) e europeus (portugueses). Tais misturas se apresentam na língua, na culinária, na farmacologia, na música, dança, artes plásticas, nas crenças, tradições e costumes. Devido ao processo de colonização alguns elementos do grupo dominante foram impostos e assimilados, outros negociados, alguns excluídos mas uns tantos sobreviveram por diversas formas ou, pelo menos, foram recriados e inventados.

A cultura cabo-verdiana surge assim, desse choque de padrões culturais provenientes de diferentes grupos a que pertenciam seus moradores. “*A cultura (...) pode ser vista como originando de uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas acessíveis aos sentidos*” segundo, Hannerz (1997: 14-15).

Assim, de acordo com essa concepção, a cultura cabo-verdiana se originaria dessa confluência de fluxos de processos. “*Algumas redes de assimetria de fluxo (...) parecem-me inegáveis*” (idem, p. 14-15): a língua portuguesa deve ter sido um dos principais elementos culturais a ser imposto aos originários da África que, no entanto, continuavam, a falar uma diversidade de outros idiomas.

A sociedade insular dessa época (século XVI) era caracterizada por uma indefinição étnico-cultural. A simbiose dos contributos quer da cultura africana quer da europeia não ocorre ainda nesse período. Em muitos aspectos, estava subordinada à vontade do grupo dominante principalmente no que diz respeito às práticas e rituais de caráter religioso.

Os africanos chegavam a Cabo Verde, cativos, despojados de liberdade e de enquadramento familiar, clânico e étnico originais. Eles estavam impossibilitados de reproduzirem no novo meio a organização social de origem. A escravatura a que foram sujeitos nivelou-os, atenuando, assim, a força das heterogeneidades sociais e culturais específicas das sociedades continentais de origem. A aculturação do recém-chegado era essencialmente realizada pelo contato com os seus iguais que já se encontravam há muito mais tempo nas ilhas. Os próprios senhores investiam ativamente na aculturação dos seus escravos, na medida em que na fazenda, grande parte das tarefas implicava em trabalho dependente coordenado e cooperativo.

O batismo cristão era o rito de passagem que marcava a entrada do escravo na nova sociedade. Representava o início de uma nova etapa da trajetória dessa criatura que ainda que contra a sua vontade, adquire uma nova identidade social, de um lado, e de outro, rompe com o passado. “A atribuição de nome cristão a um escravo, peça, negro, designações generalizantes, significa que, a partir do batismo, este mesmo escravo poderia ser chamado, identificado, evocado, enfim, personalizado pelo resto da comunidade” (idem, 1991, vol. II: 345).

A estrutura social dos europeus foi, assim, transferida com adaptações necessárias para a recém criada colônia, originando no seu seio uma estratificação social semelhante à do reino. Mas se o modelo de sociedade foi imposto pelos europeus, a sua componente principal foi a escravatura que ao se integrar nela o condicionou e o marcou (idem, 1991, vol. I: 410).

No meio rural, o movimento de constituição e consolidação da grande propriedade fundiária em Santiago e Fogo se estende até o século XVII. Os principais proprietários rurais possuíam grandes extensões de terra, geralmente compostas por parcelas descontínuas que albergavam no seu interior uma rica variedade de culturas.

A propriedade da terra era altamente concentrada e se utilizava o sistema de morgadios para a sua exploração.

Os escravos eram o “coração” da propriedade. Sem eles, as terras de diferentes qualidades e apetrechadas com complexas benfeitorias imobiliárias em pouco tempo se degradariam (idem, 343).

3.1 - Panaria em Cabo Verde

A panaria de Cabo Verde aproxima o arquipélago da costa africana e fornece uma continuidade temporal no uso de um assessorio que tende a simbolizar a identidade cabo-verdiana (das autoridades ao povo mais humilde, dos séculos mais remotos ao presente, do interior à cidade, das gerações mais jovens aos mais adultos, homens e mulheres) cada um à sua maneira usou ou deve ter tido alguma relação com esse tipo de pano como assessorio.

A instalação do artesanato de “panos” e de “roupas” nas ilhas transformou profundamente a economia local. Deu-lhe certa prosperidade e concorreu para revolucionar toda a estratégia de tráfico de escravos no século XVII.

A panaria ou a chamada “roupa de Santiago” conquistou os mercados da costa da Guiné e as feiras do mato, impondo-se pela sua qualidade e padronagem e, rapidamente alcançou transações significativas, servindo-se de símbolo de *status* e riqueza a ponto de se dizer que “*quem não tivesse panos das ilhas de Cabo Verde dificilmente adquiria escravos*” (Carreira, 1983: 29).

A “roupa de Santiago” era vendida nas feiras da Guiné como se fosse “senha” que conferia identidade cabo-verdiana ao indivíduo que o portasse para se poder traficar por aqueles lados. Também chegou a ser utilizado como “moeda” para o pagamento dos funcionários e para pagamento de indenizações por sentenças condenatórias na Guiné Bissau (Carreira, 1983: 30).

Os portugueses devem ter tido uma contribuição indireta no surgimento do pano de labores de desenhos geométricos (mais tarde chamado de pano d'obra) em Cabo Verde, aliada a técnica de precisão da padronagem e depois passada à Guiné Bissau. É que esses tipos de desenhos geométricos reproduzidos nos panos cabo-verdianos e guineenses devem ter sido encontrados em têxteis adquiridos pelos negociantes portugueses a mercadores do oriente ou do norte da África numa época de intensas relações comerciais. Mas o seu aparecimento no mercado de escravos e de gêneros ricos mudou radicalmente as preferências de compradores e de consumidores e, conseqüentemente, a sua grande procura por parte dos estrangeiros.

Sem os panos talvez o comércio negreiro não tivesse tido o êxito e as proporções que teve e nem as lutas para se alcançar as melhores “mercadorias” desse tráfico. Os “panos de Cabo Verde” desempenharam, pois, no desenvolvimento do comércio de escravos e nas trocas com os gêneros africanos um papel relevante. De modo geral, a tecelagem de panos de algodão fazia-se em todas as ilhas, em maior ou menor escala. Porém, os maiores centros produtores situavam-se na ilha de Santiago.

O artesanato da tecelagem era muito antigo em Cabo Verde. Era circunscrito ao “escravo do quintal” com um caráter de atividade “doméstica” própria para a satisfação das necessidades do agregado familiar relativamente à vestimenta para o consumo ou para servir de meio de troca com outros bens ou para fins mercantis.

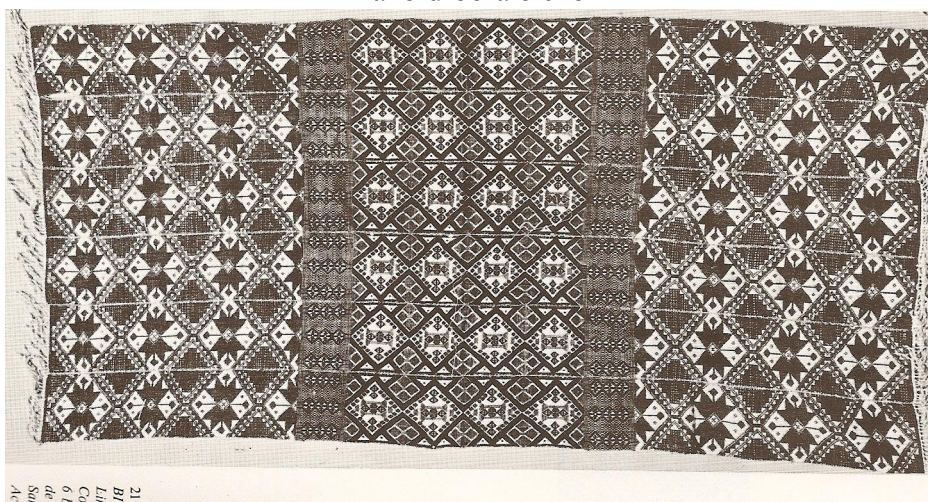
A produção em larga escala estava nas mãos de companhias comerciais e era de grande vulto: “o continente (africano) fronteiro absorvia todos os excedentes de produção do arquipélago”. A rentabilidade desse tipo de negócio era garantida e chegava até a 100% (Carreira, 1983: 150-151).

Existem diferentes padrões relacionados a funcionalidades específicas (fins, momentos, intenções) dos panos para os moradores de Santiago e de Cabo Verde em Geral.

“Há os destinados às noivas para o dia seguinte ao do casamento, como sinal distintivo de virgindade; há os usados pelas paridas quando casadas com homens abastados (...) símbolos de ostentação; há os destinados aos (...) mágicos; (...) às cerimônias funerárias (...); há os destinados aos dias solenes e festas religiosa e para apresentar cumprimentos às autoridades ou entidades de destaque; há os indicativos de pobreza, etc” (Carreira, 1983: 150-151).

A seguir, apresento umas fotos ilustrando a utilização do pano d'obra em diferentes situações do quotidiano (funeral – tristeza e *batuku* – alegria) do passado e do presente, participado por gente jovem e adulta:

Pano d'obra bicho



Fonte: Carreira, 1983: anexo documentos fotográficos, foto nº 21.

Amortalhamento de um cadáver embrulhado em panos na Guiné Bissau (1963).



Fonte: Carreira, 1983: anexo documentos fotográficos, foto nº 18.

Exibição do *batuku* usando o pano



Foto feita pelo autor na ilha de Santiago, Cabo Verde, 2008.

Cabo Verde (ilha de Santiago) funcionou durante muito tempo como importante entreposto de escravos trazidos da África que abastecia o comércio internacional de escravos nessas bandas do atlântico norte em direção à América Central e do Sul e também para a Europa. A língua crioula surgiu aí, como uma língua franca de comunicação entre povos com origens lingüísticas e culturais tão diferentes para a facilitação das relações comerciais e, progressivamente se estabelece como língua padrão nas relações sociais dos residentes. Uma parte desse contingente recrutado no continente africano se destinava a escravidão também em Cabo Verde, que vigorou, pelos dados oficiais, até o século XIX.

O confinamento temporário dos escravos no arquipélago antes de seguirem viagem para o destino final tinha uma finalidade econômica: os escravos ladinizados (aqueles minimamente aculturados) passariam a ter um valor de mercado maior nas transações comerciais. Mas alguns conseguiam fugir e começavam a formar pequenas comunidades no interior da ilha de Santiago nos locais de mais difícil acesso.

Correia e Silva, (*apud*, Pereira, 2005) assinala a existência de quilombo em Cabo Verde denominado, Julangue, no interior de Santiago, “*que abrigou, durante vários anos, uma comunidade de escravos foragidos aos quais se juntaram muitos forros*”. Uma prática comum, aliás, já que ao longo de todo o período escravocrata sempre houve escravos que fugiram, protegendo-se nas montanhas.

A organização social alternativa do quilombo nasce com uma visibilidade negativa para representar limites e afrontas à sociedade escravista. “*O quilombo foi positivamente o limite do regime de propriedade e de produção escravista, como também do domínio social e político articulado a essa forma social*”. Por conseguinte, “*atinge profundamente a ordem escravista, tendo como resposta a repressão e a estigmatização por parte dos senhores e das autoridades*” (Acevedo, 1998: 67), práticas, aliás, verificadas especialmente na ilha de Santiago contra as suas populações e especialmente vitimando o grupo dos *rabelados*.

O processo de povoamento foi iniciado na ilha de Santiago e posteriormente estendido a outras ilhas do arquipélago. Assim, existem elementos culturais comuns (língua crioula, a predominância da religião cristã) entre as ilhas e outros específicos (costumes, tradições)

próprios de cada ilha ou região. É que o povoamento das diferentes ilhas foi efetivado em ondas temporais diversas e com composições étnico-culturais e raciais diferentes.

Os principais gêneros musicais cabo-verdianos são a *morna* e a *coladeira* (ritmo mais lento) e o *funaná* (ritmo mais acelerado) e se associam a três formas de danças diferentes. Os gêneros regionais mais importantes são o *batuku*, a *tabanka*, o *colá*, a *marzuca*.

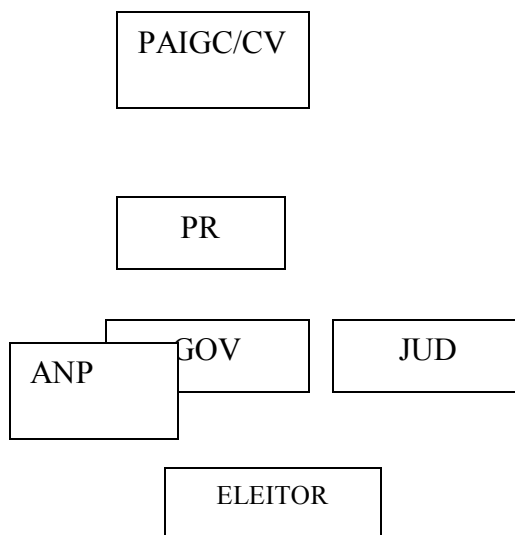
O *batuku*, é o gênero mais antigo e considerado mais fortemente africano, junto com a *tabanka* e o funaná. Os demais gêneros apresentam maiores traços de outras influências não africanas, (européias). Os gêneros tidos como mais “africanos” sofreram ao longo do tempo (colonial e até nos anos iniciais do pós-independência) várias tentativas de silenciamento. O *batuku* é realizado, normalmente nos momentos especiais de festas ou ocasiões de muita alegria (como casamentos, batizados, comemorações) representa uma manifestação popular de liberdade, alegria e vontade de viver. Trata-se de uma combinação de poesia, cântico, música e dança, com um ritmo eufórico conduzido e participado quase que exclusivamente por mulheres. O *batuku* pode ser considerado uma espécie de primeira “universidade” cabo-verdiana, onde se produzia, se acumulava e se reproduzia todo o saber popular, regras de convivência social, as cosmologias, críticas e filosofias de vida de uma sociedade aleijada de qualquer tipo de saber formal, especialmente para as mulheres.

4. - A organização política

De 1975 até 1990 vigorou um sistema político monopolizado por um partido político, o PAIGC/CV, que proibia a participação política de qualquer outra força política:

Organograma 1

Organização política cabo-verdiana de 1975 a 1991



Fonte: Constituição de Cabo Verde, 1980;

O artigo 1º da constituição política do Estado destacava a supremacia do PAIGC/CV sobre os demais órgãos de soberania dizendo que

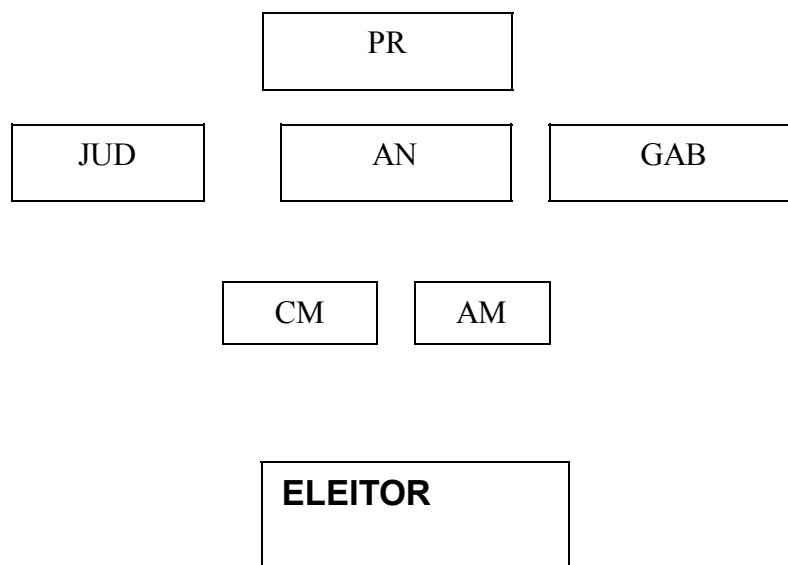
A soberania do povo de Cabo Verde é exercida no interesse das massas populares, as quais estão inteiramente ligadas ao Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) que é a força dirigente da sociedade e do Estado (...). O Presidente da República (...) é eleito por esta Assembleia (ANP – Assembleia Nacional Popular – Parlamento), é o chefe do Estado e comandante supremo das Forças Armadas Revolucionárias do Povo (FARP) com funções de representar Cabo Verde, vigiar as leis nomear e demitir os membros do governo, amnistiar e perdoar penas (Boletim Oficial de Cabo Verde de 5/7/75).

Não havia a separação de poderes de soberania; Ministros acumulavam as funções de Poder Executivo e de Poder Legislativo - alguns exerciam simultaneamente as funções de

Ministro e de Deputado à Assembléia Nacional Popular (ANP); o Presidente da República e o Primeiro Ministro também tinham mandato de Deputados e exerciam as duas funções.

Houve uma mudança radical na engenharia política cabo-verdiana com a abertura política de 1990:

Organograma 2
Organização política cabo-verdiana a partir de 1991



Fonte: constituição da República de Cabo Verde, 1992;

Com a promulgação da Constituição de 1992, os cidadãos passaram a poder escolher livre e diretamente os seus principais dirigentes políticos de forma livre e em listas plurais.

Os emigrantes participam dos processos eleitorais realizados em Cabo Verde e foram, por duas vezes, decisivos na escolha da orientação política no arquipélago ao garantirem a vitória a um candidato que fora derrotado com os votos dos residentes.

Nas eleições presidenciais se somam votos da diáspora e os dos residentes para a definição do candidato vencedor. Ocorreu que os residentes nas duas eleições (2001 e 2006) preferiram um candidato mas a diáspora preferiu outro candidato e na soma dos votos a escolha da diáspora prevaleceu sobre a dos residentes.

Nas eleições Legislativas também a diáspora participa, tendo direito de eleger cinco dos 72 deputados à Assembléia Nacional.

Faz parte da agenda política dos candidatos aos diversos cargos políticos em Cabo Verde a passagem nas “comunidades” cabo-verdianas na diáspora para almoços, jantares, confraternizações, sessões de esclarecimento, comícios, como uma das condições de sucesso eleitoral.

A “Emigração” em si é um tema de campanha, obrigando os candidatos e partidos em disputa a fazerem promessas políticas e a acusarem mutuamente sobre quem faz ou fez mais pela emigração.

5. - A igreja católica e a sociedade cabo-verdiana

Os primeiros navios chegados à ilha de Santiago trouxeram consigo colonos e missionários, à semelhança do que tinha acontecido com os outros arquipélagos do atlântico e que é característica da expansão portuguesa: *“as duas espadas do poder civil e eclesiástico andaram sempre tão unidas (...) que raramente encontramos uma a ser utilizada sem a outra”* (Albuquerque e Santos, 1991, Vol. I: 119 – 120).

A construção de igrejas e capelas, o envio de missionários para prestar assistência religiosa aos católicos e converter os negros africanos, bem como o aparelho eclesial foram encargos confiados aos clérigos recém chegados e às respectivas Ordens (idem, 144).

As principais receitas para a construção, manutenção e assistência econômica dos lugares de culto (católicos) e das obras pias consistiam na dízima sobre a produção do arquipélago e sobre o movimento alfandegário, os legados dos particulares e os bens dos moradores que falecessem sem testamento ou sem herdeiros conhecidos. A arrecadação da dízima eclesiástica era efetuada paralelamente às dos outros impostos que revertiam para a Coroa. A criação da Diocese de Cabo Verde aconteceu (em 1533) cerca de 70 anos após o início do povoamento através do estabelecimento de um corpo de clérigos seculares e regulares que assegurariam os serviços espirituais no arquipélago.

Só a partir da criação da diocese que a estrutura eclesiástica bem como a organização interna do aparelho eclesiástico se complexificam sendo acrescido um número expressivo de novos ofícios aproximadamente comuns às demais dioceses dos arquipélagos

do atlântico. A estrutura transportada para Cabo Verde “não revela qualquer adaptação às necessidades locais” mas apenas uma extensão da política eclesiástica geral da Coroa de que Cabo Verde era apenas mais uma parcela (idem, Vol. II: 453).

Além do corpo especificamente eclesiástico implantado nas ilhas, conta-se também um conjunto de instituições que normalmente gravitam em torno da igreja (como por exemplo, hospitais e outras confrarias) (idem, 457).

Cabo Verde conhece dois níveis de conversão marcados pelos espaços ocupados: no meio urbano, com povoamento concentrado e habitado por católicos chegados da Europa ou por convertidos eram assistidos por vários sacerdotes; no meio rural, caracterizado por povoamento disperso e uma população de maioria “gentia” eram assistidos esporadicamente por sacerdotes.

A presença e a assistência dos sacerdotes católicos eram, em geral, bem aceites pelos africanos escravos, alforriados ou livres. A religião católica era a fé professada pelo senhor e pelo poder. Poderia tornar-se uma via para a liberdade, uma forma de ascensão social e meio de salvação das consciências embebidas pelo pecado (idem, 495).

A religião católica dominante convivia com outras crenças de origem africana que eram marginalizadas e até proibidas. Estas últimas ocupavam simultaneamente do corpo e da alma visto que o conceito de doença consiste, antes de mais, numa desordem e que a sua causa seria uma agressão externa. Essa desordem seria passível de manipulação por um ser humano feiticeiro ou mágico. O significado da doença pode ser inteligível dentro do contexto cultural e religioso em que vive o doente. Para diagnosticar a causa sobrenatural é chamado um advinho que, usando técnicas terapêuticas e mágico-religiosas obtém a cura (idem).

Os missionários jesuítas que tinham passado pela Costa da Guiné e conheciam os rituais gentílicos e animistas denunciavam a presença de religiões africanas em Cabo Verde desde 1604 e as identificam com aquilo que já tinham presenciado entre as etnias originárias dos escravos e negros livres habitantes do arquipélago (idem, 495).

A função da igreja católica (séc. XVI a XVII) no contexto rural transcende largamente a atividade religiosa para chegar a abranger os domínios de registros cartoriais das atividades civis, o exercício do controle social, gestão dos conflitos, etc. por causa da

deficiente institucionalização da Administração Pública no meio rural, o representante religioso da freguesia se transformava no gestor da comunidade (idem, Vol II: 320).

A igreja católica desempenhou um papel relevante no processo de aculturação. Essa instituição vai ser o principal promotor e divulgador da cultura do grupo dominante no seio da sociedade através da catequização e, por vezes, repressão das práticas religiosas ou outros rituais considerados pagãos por serem alheios aos dogmas professados pela fé católica. Dotada de amplos poderes, a igreja recorre inclusive à força coercitiva para se impor sobre as outras religiões. Havia acusações de feitiçeria e judaísmo apresentadas ao Tribunal da Inquisição. A aculturação levada a efeito pela igreja utilizou tanto práticas repressivas quanto persuasivas (idem, vol. I: 410).

A relação entre o clero paroquial com as elites, especialmente, os núcleos escravocratas, era de alguma empatia dado que muitas vezes “*os padres se assumiam, eles próprios como senhores de escravos (os chamados escravos de santos)*” que tinham normalmente níveis de instrução superiores aos dos restantes (idem, 470).

Os europeus preservavam com relativa facilidade o “cordão umbilical” que os ligava às origens através dos laços sociais, dos bens materiais e espirituais. Levavam consigo a religião, a igreja e os clérigos.

Aos africanos escravos que foram de diferentes pontos da Costa africana restavam-lhes, praticamente, apenas o corpo e a memória. Todos os outros pontos de referência lhes tinham sido usurpados, inclusivamente, grupos de africanos da mesma linhagem que, por acaso, eram capturados juntos, eram separados. Os seus antepassados não estavam nessa nova terra, os seus símbolos tinham ficado para trás ou destruídos, os seus mundos sagrados não poderiam ser recriados nesse novo espaço. Nas hipóteses de sobrevivência dos rituais e manifestações originárias da África, isso só foi possível quando mantido de forma secreta ou permitida como manifestações marginais.

Durante o período colonial havia uma intensa colaboração entre esses dois tipos de poderes o temporal e o secular, membros da Igreja integravam o corpus administrativo colonial. Bispos chegaram a ser vice-governadores e governadores

ASPECTOS CONFLITUOSOS ENTRE A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO/GOVERNO (PÓS INDEPENDÊNCIA)

1975/90

Medidas político-administrativas que desagradaram a igreja: Instituição do Estado laico na Constituição; declaração (de alguns militantes políticos do PAIGC/CV) de que “Deus não existe”; aprovação da lei do divórcio; legalização do aborto; ataques físicos (dos militantes políticos mais ferrenhos) a padres e freiras; as autoridades não lograram êxito nas investigações às ofensas e ataques sofridos aos locais de culto religioso (roubo de santos, violação de sacrários, arrombamento de igrejas e capela) quanto à autoria dos criminosos, na maioria dos casos; a igreja aparece raramente em cerimônias oficiais.

1991/2001 - REAPROXIMAÇÃO

O estado continua laico, as reformas legislativas que contrariavam os interesses e valores da igreja continuaram como estavam apesar do poder constituído da altura ter maioria qualificada para, se quisesse, promover as mudanças; os ataques aos locais de culto prosseguiram com a diferença que passou-se a serem apresentados presumíveis suspeitos sem, no entanto, haver condenações efetivas; a igreja passa a ter mais espaço na mídia e aparece em cerimônias oficiais com mais destaque.

2001/2008 - MAIS REAPROXIMAÇÃO

Ocorre uma aproximação mais forte entre a igreja e as autoridades civis; a igreja está presente nas principais cerimônias oficiais; o governo oferece uma subvenção ao funcionamento do Seminário diocesano São José, considerado “coração da Igreja”.



Bispo e Primeiro Ministro na inauguração do Aeroporto Internacional da Boa Vista em 2007.

A influência da Igreja Católica sobre a sociedade cabo-verdiana vai muito além dessas oscilações na cúpula dos poderes temporal e espiritual, ela está entranhada na sociedade pelos seus vários agentes, símbolos, valores, costumes e atravessada no tempo desde a descoberta (ou achamento?) até o presente.

A presença das cruzes e santos nas casas das famílias, nos cordões e assessórios de ouro que as mulheres e homens usam, as cruzes e santos ainda são encontrados nos cemitérios, praças, marinas, igrejas; as pessoas benzem (fazem o sinal da cruz) quando entram e saem de casa, quando passam em frete de cemitérios, igrejas, quando encontram com padres e bispos.

6. Uma comparação entre o *jeitinho* brasileiro e o *expedienti* cabo-verdiano

A língua crioula é tida como uma das invenções dos nativos desde os primeiros tempos de contato com diferentes grupos lingüísticos e culturais que permitiria a comunicação entre todos mas não sendo insuficiente para superar as situações decorrentes de disputas quando os recursos são escassos e os interessados diversos e que seriam necessário o estabelecimento de regras gerais para o acesso e usufruto de tais recursos.

O “*EXPEDIENTI*” é uma prática social que consiste na utilização de mecanismos e recursos contrários ou diferentes dos previstos universalmente para a obtenção de benefícios particulares em detrimento dos interesses coletivos, utilizado em Cabo Verde especialmente

na relação entre um particular e um agente da administração pública para obtenção de vantagens recíprocas: que procura fazer o “*expedienti*” e consegue a vantagem indevida e quem facilita o “*expedienti*” pode receber uma “*mão fechada*” – um “*agrado*”, um presente, dinheiro ou pelo menos fica em crédito para com o beneficiário do “*expedienti*”. Quem consegue fazer “*expedienti*” com sucesso é considerado esperto.

O “*expedienti*” pode consistir em “*furar a fila*” com a complacência do funcionário até a prática de atos de transgressão e criminosos: motoristas de transportes públicos que “compram” os policiais de trânsito com cervejas e jantares; comerciantes importadores que direcionam o desembarque de suas mercadorias para alfândegas onde contam com o sucesso do “*expedienti*”, políticos que não fazem concursos públicos ou fazem-nos viciados para beneficiar determinadas empresas, enfim, são alguns exemplos das práticas consideradas “*expedienti*” que vão desde um “favor”, à corrupção.

Um paralelo ao “*expedienti*” cabo-verdiano é o *jeitinho* que é uma prática social encontrada no Brasil e é utilizado pelas pessoas para superarem principalmente os formalismos burocráticos da neutralidade, igualdade, impessoalidade, racionalidade próprios das organizações públicas e não só. Trata-se de uma categoria social que passou de um drama social do cotidiano para elemento de identidade social (Barbosa, 2006: 35). Trata-se sempre de uma “*forma “especial” de se resolver algum problema ou situação difícil ou proibida; ou uma solução criativa para alguma emergência, seja em forma de burla a alguma regra ou norma pré-estabelecida, seja em forma de conciliação, esperteza ou habilidade*”. Requer a necessidade da ocorrência de um acontecimento imprevisto e adverso aos objetivos do indivíduo; é necessária uma maneira especial, rápida e eficiente para resolver o problema; a estratégia adotada tem que produzir resultados pretendidos em curto prazo (idem, 40-41).

Segundo a mesma autora, uma mesma situação que no Brasil possa ser identificada como *jeitinho*, nos EUA será classificada como ilegal ou desonesta. Na Argélia foi também identificada uma prática denominada por “*chtara*” pelos nativos para classificarem situações intermediárias entre o legal e o ilegal, especialmente, utilizado pelas camadas operárias para burlar leis, regras e regulamentos (Bourdieu, 1965, *apud*, Barbosa 2006: 37).

O *jeitinho* é uma categoria social de contornos ambíguos e, por isso, é difícil de se fazer uma definição de forma objetiva e sintética. Ele se distingue de outras categoriais situadas no universo social brasileiro, tais como, o favor e a corrupção, mesmo assim é difícil demarcar os limites fronteiriços de cada um (idem, 41).

A autora coloca as três categorias: favor, jeito e corrupção num contínuo para caracteriza práticas sociais linearizadas numa escala que vão de um ponto mais positivo (favor) a um outro mais negativo (corrupção) e, por conseguinte, o *jeito* ficaria no meio. As pessoas favoráveis ao *jeitinho* procuram distingui-lo ao máximo da corrupção, porém, aquelas que o condenam tendem a assemelhá-lo à corrupção.

A prática do *jeito* é estabelecida entre “*peessoas que estejam em situações iguais*”, conhecidas ou não. As obrigações decorrentes de um *jeitinho* são difusas, não há uma obrigação de reciprocidade simétrica ou equivalente – “*hoje é ele, mas amanhã pode ser eu*”; pode envolver vantagem material para quem o concede (idem, 41-42).

As pessoas envolvidas desconhecem as identidades sociais umas das outras, as eventuais desigualdades existentes ficam suspensas temporariamente, admitindo, no entanto, uma interação baseada nos “sinais” aparentes que os atores exibem na situação. Segundo a autora, “o *jeitinho* é um ritual que transforma indivíduos em pessoas”, por conseguinte, isso implica a identificá-lo como um dos eixos hierárquicos e tradicionais brasileiros (idem, 160). A autora explica que a identidade é um conceito síntese. Representa o processo através do qual uma pessoa ou um grupo procura integrar seus vários status e papéis num conjunto coerente e integrado.

Para Barbosa (206: 171), o *jeitinho* representa um dos discursos identificadores do ser brasileiro construído na base dos mecanismos de auto-atribuição e que constitui um vetor através do qual a sociedade brasileira estabelece uma igualdade e uma justiça social contrariando um sistema de hierarquia prevalecente. O *jeitinho* surge também como uma identidade-símbolo que carrega em si toda uma forma de perceber o Brasil e os brasileiros e que enfatiza uma outra vertente da sociedade brasileira – aquela mais “humana” em detrimento das institucionais e legais.

A burocracia é um dos domínios privilegiados para a prática do *jeitinho*. No Brasil essa prática seria estimulada pelo elevado nível de burocratização das instituições públicas.

O seu sucesso se deve ao fato dele partir de pressupostos opostos aos que norteiam a burocracia: “*o jeito lança mão de categorias emocionais (...) a simpatia, a maneira de falar, etc: (...) apelar para os bons sentimentos*” (idem, 52); essa prática estaria presente em todas as situações do cotidiano com exceção daquelas em que os contatos pessoais estariam excluídos (idem, 42-47). O uso da metáfora familiar e de aliança: “meu irmão”, “amigo”, “companheiro” “meu chapa” “tio(a) constitui parte da estratégia para o sucesso do *jeito* mas os fatores decisivos do *jeitinho* são puramente individuais e não elementos que formam a identidade social das pessoas (idem, 52).

Uma reação ao fracasso da utilização da estratégia do *jeitinho* é o recurso à forma autoritária do “*você sabe com quem está falando?*”, cuja eficácia poderá até ser maior caso o pretendente do resultado ocupar uma posição social elevada.

Enquanto o *jeitinho* aportaria o lado cordial, conciliador apreciado por todos, o “*você sabe com quem está falando?*” sinaliza a vertente autoritária e hierárquica da sociedade brasileira e é considerada expressão execrável, antipática, classificado como sendo um recurso ilegítimo à disposição de alguns membros dessa sociedade. O *jeitinho* é tido como elemento de identidade social brasileira: “*o brasileiro é alegre, é diferente*”, na perspectiva dos nativos que o avaliam positivamente. Porém, para aqueles que o avaliam negativamente o *jeitinho* seria justamente a vertente da sociedade brasileira que se faz necessário coibir e se possível extirpar (idem, 91; 172).

Segundo DaMatta (1997: 184), o “*sabe com quem está falando?*” é um rito que revela um conflito em relação ao qual os brasileiros são avessos às crises que revelam conflito aberto e marcado pela representatividade de opiniões – o igualitarismo se chocando violentamente com a estrutura hierarquizante da sociedade brasileira. Também “*permite descobrir uma espécie de paradoxo numa sociedade voltada para tudo o que é universal e cordial, a descoberta do particular e do hierarquizado*” (idem, 186). Trata-se de uma demonstração escancarada de preconceitos: “*cada qual deve saber o seu lugar*”, é a negação do *jeitinho*, da cordialidade (182).

Em Cabo Verde consegui levantar uma série de provérbios que sugerem a existência de uma sociedade muito rigidamente estratificada. Tais sentenças defendem o *status quo* (Da Silva, 1992: 50-71):

Korda ta rabenta só na parti más fraku (a corda arrebenta só na parte mais fraca)
 Pédra ka ta djuga ku garafa (a pedra não joga com a garrafa).
 Kem ki tem as ki ta mata séti (quem que tem az (do baralho de cartas) é que mata o sete).

Galinha Ki ta garbata, ta kontra ku osu si gentis grandi (A galinha que esgravata, acaba encontrando os ossos de seus antepassados).

Fartu ka tem dór di fomentu (Aquele que está satisfeito não tem pena do esfomeado).

Mufinu ka ta purguntadu korpu mô sta (Ao covarde não se lhe pergunta como é que está o seu corpo).

Kenha ki kré tudu, el ta perde tudu (Aquele que quer tudo, perde tudo).

Kenha ki atxa seti, ka spera kaseti (Aquele que encontra seti (alguma coisa), não espere cassetete).

Entri maridu ku mudjer ka bu mete bu paduku (Entre marido e mulher não se entremeta).

Ka bu Xuxa fonti ki da-bu agu (Não sujes a fonte que te deu água)

Nu ka debe diskuti kusas ki nu ka persebe (Não devemos discutir aquilo que não percebemos).

Balenti o na krus o na munti (O valente ou vai para a cruz ou para a montanha (lugar ermo)).

Diós ki ka da buru kifri, e sabe pamódi (Deus que não deu chifre ao burro, Ele sabe o motivo).

Ken ki more, ki perde si bida (quem morreu é perdeu a sua vida).

Vontadi Nhordés ka ta diskutidu (A vontade do Senhor Deus não se discute).

Ken ki nasê pa derés, ka ta txiga bintén (Quem nasceu para dirés, não chega a vintém).

Kel ki Nhordés poi di kaminhu pa baxu, ka ta pasa di kaminhu pa riba (Aquele que o Senhor Deus colocou abaixo do caminho, não passará para acima do caminho)

Dédu na mó ka igual (os dedos da mão não são iguais).

Buru ta karga padja pa kabalú (O burro carrega palha para o cavalo).

Orédja é mas bedju ki kifri (A orelha é mais velha do que o chifre) – reivindicação da experiência advinda da idade como justificadora de um determinado posto ou suposta sabedoria.

Essa rigidez na estratificação social pode estar relacionada com o surgimento de mecanismos de superação dessas barreiras sociais, nomeadamente, com a institucionalização do “*expedienti*”.

7. A mestiçagem como fruto do evolucionismo

Assim, no século XIX, as teorias racialistas campeavam na Europa como um dogma científico a ser seguido por todos. Os países sob colonização europeia na África receberam diretamente esse impacto “científico” na forma de relacionamento entre o colonizador e o colonizado.

Conseqüentemente, se pressupunha existir uma *“diferença intrínseca entre os costumes dos diversos povos africanos (...) essas diferenças inscreviam-se ao longo de uma escala evolutiva pelos vários graus de desenvolvimento de sua ‘cultura moral’”* (Dorsainvil, 1931: 29, *apud* Capone, 2005: 64).

Se acreditava que os negros ocupavam diferentes pontos na escala evolutiva racial e moral. Os bantos, por exemplo, eram considerados menos assimiláveis, *“os orda e os mina eram robustos, os de Cabo Verde mais fracos e os congo bons para os trabalhos dos campos e trabalhos domésticos”* e se dizia que *“Os negros, como os cavalos são classificados segundo a sua raça, cada uma tendo qualidades particulares e sua cotação no mercado”*, (Capone, 2005: 64).

Segundo essa forma de pensar evolucionista, seria razoável achar que os “africanos ocidentais” que teriam se beneficiado do contato mais próximo com os brancos estariam mais habilitados a subirem na escala evolutiva (Capone, 2005: 79). Passamos assim de uma preponderância fundamentada nas características físicas para uma preponderância baseada em propriedades morais.

O racismo branco foi uma estratégia de subordinação das pessoas com base na cor em muitas sociedades colonizadas pelos europeus incluindo EUA, África do Sul, Ruanda, Burundi, Brasil e nas repúblicas muçulmanas pela ex-URSS (Feagin 1996: 467).

Edward Said usou o termo “orientalismo” para denominar um quadro de perspectiva eurocêntrica que tem dominado os interesses econômicos e políticos do ocidente do início da expansão do capitalismo até o presente.

O “orientalismo” é uma construção racista das sociedades islâmicas como estáticas, militaristas, não racionais e despóticas. As sociedades ocidentais, ao contrário, são retratadas como progressistas, civis, racionais e individualistas (*idem*).

O “orientalismo” vê as sociedades orientais não só como diferentes mas também como inerentemente inferiores às ocidentais. O “orientalismo” tornou-se uma perspectiva

ideológica que justifica a opressão dos não europeus desde os primórdios da expansão capitalista e o imperialismo até o presente (Feagin 1996: 467-468).

A construção da imagem do “outro” no “orientalismo” não só como diferente mas também como hierarquicamente inferior encontra paralelo em Cabo Verde no tratamento dispensado aos *rabelados* – considerados os “outros” cabo-verdianos de “dentro” e aos *mandjácus* – considerados os “outros” de “fora” em Cabo Verde.

A divisão dos povos de acordo com os grupos raciais incluindo o escalonamento em características superiores e inferiores floresceu com a expansão do capitalismo em todo o mundo desde o século XVI (Feagin 1996: 467-468).

O Brasil é um caso reconhecido internacionalmente, desde meados do século XIX, como o país da mistura de raças. Desde então, visitantes estrangeiros como o conde André de Gobineau (amigo de D. Pedro II e embaixador da França no Brasil), deixaram relatos sobre a mestiçagem que aqui testemunharam, sempre acompanhadas do ponto de vista pessimista de que a mistura de europeus, índios e negros seria o principal fator do atraso do Brasil. Era um consenso partilhado pela imensa maioria da elite intelectual brasileira; as escassas exceções eram formadas por aqueles que valorizavam o índio.

A mistura de seres humanos de origem diversa – indígenas, europeus e africanos – a miscigenação teve valorização que variou através dos tempos. E o problema que consumiu as energias da elite intelectual, principalmente da década de 1870 até a década de 1930, foi a alegada impossibilidade de construção de uma nação civilizada a partir de uma população fartamente mestiça, com presença preponderante do negro em sua composição. Questão que fundamentava o verdadeiro complexo de inferioridade daqueles pensadores para quem o Brasil não tinha ainda uma composição racial adequada para alcançar níveis superiores de desenvolvimento.

A situação começou a mudar quando, em 1933, surgiu Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre, que marcou uma verdadeira revolução ao valorizar – e enaltecer – de forma sistemática o mestiço e a civilização própria e nova criada a partir da mistura de “raças”. Segundo o autor, a miscigenação que largamente se praticou no Brasil corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado entre a casa-grande e a mata tropical; entre a

casa grande e a senzala - a “democracia racial”, no entanto, muito criticada por outros estudiosos da realidade social brasileira.

Assim, a mestiçagem deve ser vista como um fato histórico a que não cabe condenar ou elogiar pois é o resultado das condições concretas do convívio humano através dos séculos, levando em conta as relações sociais e raciais; a escassez de mulheres brancas; finalmente, o domínio patriarcal e a subordinação das mulheres.

Um relatório do Governo Colonial relativo a então colônia de Cabo Verde sobre a questão racial se referiu que a colonização de Cabo Verde foi baseada na miscigenação racial:

“a mistura d’esses elementos foi o traço de união das duas raças (africana e européia). Os brancos cruzaram-se com os africanos e de seleção em seleção se foi favorecendo o cruzamento dos menos escuros com os mais claros, até que pela sucessão das gerações se aproximaram do typo branco” (Vasconcellos, 1916: 99).

Essas “marcas” físicas da mistura são estendidas à cultura, à moralidade e generalizadas como se constituíssem uma unidade incontestável da identidade cabo-verdiana.

Um dos críticos da questão da mestiçagem, Amselle (2001:19), no livro *Branchement* tenta confrontar algumas exaltações feitas à mestiçagem. Esta obra utiliza a metáfora da mestiçagem em oposição à noção de “multiculturalismo” onde as culturas permaneceriam íntegras como se fossem entidades discretas ao contrário das sociedades mestiças tidas como originariamente sincréticas. A idéia de uma “pureza” original é uma ilusão que cada geração reproduz para forjar a sua identidade. A mestiçagem pode ser uma metáfora travestida do plano biológico – que supõe que entidades originariamente “puras” se uniram para se formarem outras carregadas de uma carga subjetiva que pode ser positiva ou não.

A mestiçagem das culturas induz à idéia da existência de culturas “originais”. Tais culturas “puras”, no entanto, nunca existiram e todas as culturas apresentam naturalmente algum grau de hibridismo. Do ponto de vista diacrônico, pressupõe a idéia de uma pureza original ou de uma separação de sociedades; e do ponto de vista sincrônico pressupõe a idéia de uma homogeneização do mundo atual, a era da aldeia global, como se diz que tem a capacidade de eliminar as questões sociais. A globalização devido aos efeitos culturais,

étnicos ou religiosos conduz a duas atitudes: (1) ou a um “choque de culturas”, ou, ao contrário, (2) a uma “crioulização” do mundo. Mais e mais, a cultura suplanta a questão social. Assim, a globalização não coloca mais a cultura como um espaço de comunicação mas como um lugar de especificidades coletivas. Ela não consegue uma homogeneização cultural mas, ao contrário, produz as “guerras identitárias” ou as “guerras culturais” (Amselle, 2001:19).

A mestiçagem das culturas induz à idéia da existência de culturas “originais”. Tais culturas “puras”, no entanto, nunca existiram e todas as culturas apresentam naturalmente algum grau de hibridismo. Do ponto de vista diacrônico, pressupõe a idéia de uma pureza original ou de uma separação de sociedades; e do ponto de vista sincrônico pressupõe a idéia de uma homogeneização do mundo atual, a era da aldeia global, como se diz que tem a capacidade de eliminar as questões sociais. A globalização devido aos efeitos culturais, étnicos ou religiosos conduz a duas atitudes: (1) ou a um “choque de culturas”, ou, ao contrário, (2) a uma “crioulização” do mundo. Mais e mais, a cultura suplanta a questão social. Assim, a globalização não coloca mais a cultura como um espaço de comunicação mas como um lugar de especificidades coletivas. Ela não consegue uma homogeneização cultural mas, ao contrário, produz as “guerras identitárias” ou as “guerras culturais” (Amselle, 2001:19).

Em relação à realidade cabo-verdiana, dos Anjos (2004) apresenta uma visão crítica do processo de construção da identidade nacional calcada na mestiçagem defendida por parte dos seus intelectuais.

“A mestiçagem, além de fenômeno biológico, pode também ser considerada um estilo de vida e uma maneira de pensar o mundo, envolvendo “cordialidade” (Sansone 1996: 214) adquire, na situação cabo-verdiana, toda uma outra conotação que, em vários aspectos, poderia, inclusive, lançar novas pistas de análise sobre a situação brasileira. (...) sugerimos uma outra leitura passível de ser comum à “cordialidade brasileira” e à “morabeza” cabo-verdiana. A categoria cabo-verdiana “morabeza”, correspondente à “cordialidade brasileira”, pode ser analisada enquanto inserida numa estratégia de dominação, tomando a conotação moral da “abertura em relação ao estrangeiro”. (...) mestiçagem aparece não apenas como a ideologia que alivia as tensões internas propondo uma imagem de coletividade homogênea, mas é também um “modelo de” (Geertz 1978) encompassamento de diferenças, que operacionaliza a forma como modelos simbólicos exteriores podem ser integrados e, por fim, justifica essa importação. Para se compreender como a categoria mestiça ocupa esse lugar-chave na cultura dominante cabo-verdiana, é indispensável alicerçar a crítica a essa categoria na história social da utilização das classificações raciais em Cabo Verde” (Anjos, 2004: 274).

Para esse autor, as representações intelectuais sobre a gênese da nação cabo-verdiana apresentam “*Cabo Verde como o caso paradigmático de anulação de diferenças e desigualdades raciais*”.

“Desaparecem internamente as contraposições assentes em critérios raciais e/ou étnicos, ao mesmo tempo em que reforçam-se as distâncias culturais, não mais diferenciando grupos étnicos, mas criando elites destacadas pelo desempenho e manipulação dos códigos dominantes ocidentais” (Anjos, 2004: 274).

Em Cabo Verde, a mestiçagem anulou os pólos de antagonismo entre negro e branco e a literatura de romance reforça esta imagem da

“mestiçagem como ícone de uma narrativa elaborada pelas elites cabo-verdianas que atua junto às populações que têm acesso à escolarização e aos meios de comunicação de massa, no sentido da construção da identidade nacional. (...) define a cabo-verdianidade no espaço, no tempo e na concepção de pessoa. O espaço das ilhas, enquanto deslocado do continente, estabelece-se na narrativa como fronteira “natural”. No tempo, cinco séculos de encontro entre portugueses e africanos teriam definido essa unidade fundamental da nação que é a pessoa cabo-verdiana. Nesse sentido analisamos a mestiçagem como termo-síntese de um mito de fundação da nacionalidade. Ao apresentarem-se as evidências de uma mestiçagem geral, que teria atingido todos os cabo-verdianos, a operação essencialmente política de montagem de uma unidade nacional nos é apresentada como processo “natural” (...) O *mestiço* se assume como tal ao se vislumbrar como sendo superior ao *negro*” (Anjos, 2004: 275-279).

A produção identitária cabo-verdiana foi forjada na base da ideologia de uma mestiçagem participada por culturas africanas e europeias e que pelo efeito da suposta superioridade cultural europeia no processo de colonização essa mestiçagem estaria mais próxima desta cultura do que da africana.

Stuart Hall (*apud*, Fernandes 2006: 52) mostra que os efeitos da aculturação imposta aos colonizados exclui a possibilidade de um “*retorno absoluto a um conjunto puro de origens não contaminadas*” porque “*os efeitos culturais e históricos a longo prazo do “transculturalismo” que caracterizou a experiência colonizadora demonstram ser irreversíveis*”.

Os estudos sobre sociedades das Caraíbas consideradas mestiças, formadas através de processos históricos que envolveram o desenvolvimento de economias de plantação, a escravidão, a deslocação mais ou menos forçada de populações de origens diversas (africanos, asiáticos e europeus) em diferentes tempos, e a manutenção durante séculos de um domínio colonial centrado em metrópoles europeias apresentam um traço comum entre

elas que é a importância que as categorias étnicas e raciais ali assumem na organização das relações sociais e no pensamento social. Os estudos retratam sociedades cujos membros se designam “crioulas” e vêem como resultado de uma mistura de ingredientes de origens diversas, e nas quais as pessoas, os costumes e os objetos são classificados de forma quase obsessiva em termos étnicos ou raciais, de acordo com a proveniência dos grupos que real ou presumidamente os introduziram. As classificações étnicas e raciais utilizadas nem sempre coincidem com aquelas que os observadores exteriores aprenderam nos seus países de origem. Como escreve Leiris,

“o observador estrangeiro que chega à Martinica ou a Guadalupe é forçado a constatar que o seu discernimento falha freqüentemente quando julga saber, fiando-se no aspecto da pessoa com quem trava contato, qual a categoria racial em que ela é colocada localmente: um indivíduo que ele vê como um branco é afinal classificado como mulato, um outro que ele toma por mulato é afinal um branco crioulo, outro ainda que ele julgava negro é rotulado de mulato” (Leiris, 1955: 160-161).

A questão é que na classificação racial, em diferentes contextos sociais, entram em jogo modos de percepção e apreciação da cor da pele, da fisionomia, da qualidade dos cabelos e também da genealogia das pessoas e do seu estrato social que são aprendidos desde a infância e cujo domínio competente se torna, portanto, muito difícil a um indivíduo naturalizado noutro esquema classificatório e ignorante da pequena história local.

Escrevendo sobre a Guiana, Drummond (1980: 356) afirma que também nesta sociedade as diferenças entre pessoas e formas de vida são expressas de forma explícita em termos de categorias raciais ou étnicas. Aqui, as categorias primárias são “*coolie*” (indiano), “*black*” (negro), “*buck*” (ameríndio), “*potuguee*” (português, que não equivale a “branco” no sistema guianense), “*chinee*” (chinês) e “*white*” ou “*english*” (branco ou inglês). Além de reconhecer a inexistência de isomorfismo entre a classificação guianense e, digamos, a inglesa, Drummond acrescenta que a primeira manifesta uma variação à primeira vista desconcertante. Através de vários exemplos etnográficos, ele mostra que não só a classificação varia situacionalmente, como varia também o valor atribuído aos estereótipos étnicos e raciais. Um branco num determinado contexto pode ser um mulato noutro, e classificações como “*whiteman*” e “*blackman*” podem assumir conotações positivas, negativas ou neutras, consoante a situação em que são utilizadas.

A etnografia de Miller (1994) sobre a Trinidad, por fim, acrescenta algo às observações de Leiris e Drummond. Segundo Miller, na ilha de Trinidad, dentro do pluralismo étnico e das formas de categorização social que se baseiam nele, sobressai um padrão classificatório dualista, cujos pólos são os “africanos” e os “indianos”. A africanidade e a indianidade, argumenta Miller, não são apenas atributos de dois grupos étnicos. São, além disso, dois estereótipos associados a valores em larga medida opostos, que as pessoas da Trinidad usam para pensar sobre a sua sociedade. Mais ainda, na interpretação do autor, a atribuição de africanidade e indianidade a determinados usos e costumes nem sempre reflete a real origem cultural dos mesmos, e às vezes nem sequer sua real disseminação entre os grupos étnicos correspondentes. Para Miller, o dualismo cultural entranhado na Trinidad não resulta da diferença étnica. Passar-se-á antes o contrário: “muito do conteúdo específico da estereotipagem étnica e da experiência contemporânea da etnicidade resulta do uso de grupos étnicos para objetivar um dualismo cuja raiz se encontra noutro lugar”. (idem, p. 15). Essa raiz, encontra-a Miller na “natureza fundamental da modernidade”: na contradição entre a valorização simultânea da “transcendência” ou continuidade (corporizada nos valores da indianidade) e da “*transiência*” ou efemeridade (corporizada nos valores africanidade) (idem, 132-133).

Muito disto será familiar para quem conheça um pouco, por experiência própria ou através de leituras, a sociedade cabo-verdiana do século XX e dos dias de hoje. O arquipélago tem conhecido em diversos momentos da sua história várias vagas migratórias (de escravos da costa ocidental africana, alentejanos e algarvios, madeirenses, deportados políticos da antiga metrópole e judeus de Gibraltar, por exemplo), nenhum destes grupos construiu identidades étnicas de longa duração vinculadas às respectivas origens até se notar os etnônimos de *mandjácu* atribuído aos mais recentes vendedores ambulantes da África Ocidental

Em todo o caso, aquilo que quero sugerir é que a criouldade é uma classificação identitária que contempla não apenas elementos genealógicos (o fato de se ter nascido na terra, de se ter pais ou avós cabo-verdianos) e fenotípicos, mas também elementos performativos. É verdade que há uma espécie de fenótipo cabo-verdiano modal. Portanto,

quando se trata de classificar as pessoas como cabo-verdianas ou não, a “raça” interessa, tal como interessa quando se trata de diferenciar internamente os cabo-verdianos. Mas não é o único critério em jogo.

Há também uma outra criouldade que obedece a uma lógica identitária que tem subjacente a ideia de que aquilo que se faz é uma parte importante daquilo que se é. A palavra “crioulo” tem a sua raiz etimológica no verbo “criar” e começou a ser utilizada em sítios como Cabo Verde e as colônias de povoamento das Américas, para diferenciar os brancos europeus ou *reinóis* dos brancos da terra e os pretos africanos dos pretos da terra. Em Cabo Verde, ser-se crioulo é, entre outras coisas, ser-se *di terra*. Brancos, pretos e mestiços são todos crioulos sem que deixem com isso de ser brancos, pretos e mestiços. As classificações raciais e classistas que os diferenciam em certas situações coexistem com uma outra que os irmana. Um estrangeiro, independentemente da sua aparência física, pode tornar-se crioulo se falar a língua da terra, se comer as comidas da terra, se cantar ou dançar a música da terra, se acamaradar e eventualmente procriar com gente da terra.

Creio que a criouldade cabo-verdiana congrega ambas as lógicas de formação identitária. É-se reconhecido como crioulo em virtude tanto da ascendência familiar, como de traços corporais herdados e adquiridos socialmente, como ainda daquilo que se faz. O peso relativo atribuído a marcadores genealógicos, fenotípicos e comportamentais varia consoante os contextos de interação social. Um filho de crioulos é crioulo pelo nascimento, mas é igualmente possível que uma pessoa *se faça* “crioula” pela ação adequada. Este entendimento da criouldade cabo-verdiana levanta-me reservas em relação a qualquer uso generalista da noção e leva-me a defender em vez disso um uso *ad hoc*, atento aos sentidos que ela possui nos diferentes espaços e tempos em que é empregada pelos agentes sociais.

Porém, há que se registrar que essa hipótese performativa de um não cabo-verdiano poder virar “crioulo” exclui completamente os *mandjácus* – eles continuarão sendo sempre *mandjácu* independentemente da performance “cultural” que apresentarem.

O “crioulo” apresenta uma flexibilidade social devido à sua “capacidade de infiltração social: pela sua capacidade de combinar, de assimilar e de transmitir elementos novos, de suscitar combinações novas; pelas possibilidades de se sentar tanto à mesa dos

sobrados como na terra batida das senzalas” (Mariano, 1991: 70, *apud*, Fernandes, 2006: 211).

Mas, a mestiçagem se traduzia num óbice ao processo mobilizatório com base nas confrontações binárias branco & negro que norteavam as lutas coloniais (Fernandes, 2006: 215).

Vários autores têm uma percepção negativa da mestiçagem chegando até a considerá-la como “um grande problema nacional”, uma prática a ser evitada porque os mestiços não se adaptam a nenhum dos sistemas e pior ainda, são “rejeitados em ambos” ficando numa posição de “isolamento social” (*idem*, p. 216)

A mestiçagem cabo-verdiana tornava o indivíduo “cabo-verdiano, português” inviabilizando-lhe qualquer tipo de reivindicação nacionalista de base étnico-cultural. Essa mestiçagem construiu um homem harmonioso e conciliador que absorveu a perversão do sistema colonial por ajustamentos e não pela ruptura (Moreira, 1962, *apud*, Fernandes: 217-218).

“A luta armada a partir da Guiné-Bissau pôs em evidência essa precarização político-identitária dos ilhéus, face aos grandes enfrentamentos e polarizações. Na Guiné, mais do que em qualquer outro lugar, eles ter-se-ão dado conta do quanto a mestiçagem, percebida e exaltada como uma grande solução para o arquipélago, convertera-se num grande problema. (...) os cabo-verdianos que empreenderam o retorno à África, (...) foram aberta e paradoxalmente hostilizados como mestiços. (...) (*idem*, 223). Efetivamente, no âmbito da luta, eles eram conhecidos como ‘burmedjos’” (vermelhos em oposição ao “negro” ou “preto” utilizado pelos guineenses para se referirem-se aos Cabo-verdianos) (Fernandes: 223-224). Aristides Pereira acrescenta “no âmbito da luta havia um clima político tenso entre cabo-verdianos e guineenses, como reconhece que Cabral teve grande dificuldade em gerir esse quadro, dada a existência de “problemas culturais, de equacionamento muito melindroso (Pereira, Aristides, 2003: 543, *apud*, Fernandes, 2006: 224).

Os cabo-verdianos tinham sido manipulados para servirem como colaboradores do colonizador em outras colônias na África, ocupando cargos de chefias intermediárias que lhes davam um certo prestígio social perante os nativos e essa estratégia pode ser interpretada como sendo formadora de indivíduos não confiáveis aos olhos dos africanos continentais.

De acordo com depoimentos de pessoas que conviveram de perto com Cabral, como, por exemplo, Aristides Pereira, ex-Presidente da República de Cabo Verde e segundo homem na hierarquia do PAIGC durante a luta armada, logo a seguir, ao líder nacionalista,

“Amílcar Cabral só foi assassinado porque os guineenses o consideravam cabo-verdiano, embora toda a vida ele se tenha assumido como guineense” (Pereira, *apud*, Fernandes 2006: 227). A mestiçagem, de solução converte-se em um problema. Se antes configura-se como potenciadora de inclusão agora torna-se um problema de exclusão. (idem, 228).

No processo de luta emancipatória cabo-verdiana do jugo colonial, Amílcar Cabral teria se apercebido *“com sua sagacidade característica (...) da improbabilidade e dos efeitos eventualmente adversos, no caso cabo-verdiano, de um retorno às origens ou mesmo de uma re-africanização dos espíritos”*, segundo a interpretação de Fernandes (2006: 189), conseqüentemente, teria reformulado a estratégia de uma luta emancipatória não mais identitária (baseada na etnia) mas sim, política: *“Cabral não pressupõe um desenraizamento identitário mas sim uma reorientação e otimização políticas dos ganhos culturais logrados”* (idem).

Concordo com o elogio ao brilhantismo da inteligência de Cabral apontado por Fernandes (2006), porém, essa posição deve ser confrontada com a própria fala de Cabral que numa entrevista televisiva, perguntado sobre o objetivo da luta para a independência ele repete a pergunta do jornalista e explica: *“A independência para quê? Para voltarmos a sermos nós mesmos - homens africanos com tudo o que o caracteriza”*. Ele não faz nenhuma exceção ao caso cabo-verdiano. No discurso em áudio de Ano Novo de 1972 ele reafirma os princípios e reforço das estratégias do partido. O projeto da Unidade Guiné-Cabo Verde representou unidade política estratégica mas também o culminar da representação física do mito da “irmandade” das duas nações.

Na visão de Amselle, (1999), a mestiçagem não pode ser considerada como um problema específico de determinadas culturas ou sociedades porque o hibridismo é uma das marcas da cultura humana – não existem culturas “puras”.

8. Cabo Verde visto pelos cabo-verdianos e pelos de “fora”

A visão de Cabo Verde tanto pelos seus “nativos” quanto pelos “de fora” é recorrente a referência à mestiçagem como termo representativo da identidade cabo-verdiana: essa mestiçagem estaria na composição física do povo, na língua crioula, na música.

A “descoberta” das ilhas de Cabo Verde se deu em 1460, e logo os portugueses iniciaram a ocupação da ilha de Santiago e em seguida a do Fogo: “*o donatário levou para ali poucos homens brancos e escravos adquiridos na costa africana*”, assim relatou um historiador cabo-verdiano (Carreira, 1983:25).

Por ocasião da comemoração do 30º aniversário da Independência de Cabo Verde, em 5 de Julho de 2005, um jornal local, *A Semana*, organizou uma reportagem em que recupera uma fala da Imprensa portuguesa da época sobre a identidade cabo-verdiana:

“Foi surgindo ali (Cabo Verde) uma cultura sui-génêris no Mundo, marcadamente lusiada. Com características próprias (a literatura e a música), este povo, construindo na sua esmagadora maioria por mulatos, pouco reteve de África, nos seus hábitos e costumes, individualizou-se numa amálgama de influências, cujas origens os especialistas localizam no ocidente europeu, nas Américas e na Ásia, havendo mesmo quem as tenha detectado ali na Oceania”.

A reportagem prossegue com as perspectivas do futuro “*(...) Cabo Verde e Portugal marcharão, no futuro, lado a lado*”. Cabo-verdianos emigrantes em Portugal inquiridos sobre a Independência em 1975 “*foram unânimes em responder a favor (...) mas separada da Guiné Bissau*” (Jornal Diário de Lisboa, da época da Independência, in Jornal *A Semana*, ed. Especial, nº 721, p. 42, 5 de Julho de 2005).

Essa visão que distingue a cultura e a sociedade “cabo-verdiana” da “africana” é compartilhada pelo professor universitário cabo-verdiano, Augusto Lima, que acentua a individualidade da cultura cabo-verdiana:

“A cultura crioula caboverdeana (...) possui hoje todo um conjunto de valores individualizados que a distinguem não só da África continental, das Américas, mas também da Europa e das próprias culturas crioulas da Antilhas” (in Vozes da Cultura Caboverdeana, Lopes Filho, 1998).

Corsino Tolentino, ex- Ministro da Educação e Cultura de Cabo Verde durante a I República, “diplomaticamente” deixa de tomar partido quanto á orientação da identidade do país:

Somos *“uma nação relativamente homogênea (do ponto de vista étnico, lingüístico e do sentido de pertença à comunidade do território), a força da identidade desempenha um papel crucial, principalmente nos períodos mais críticos”* (in Jornal *A Semana*, ed. Especial, nº 721, p. 57, 5 de Julho de 2005).

Segundo Lesourd, (1992:101), a “crioulização” criou *“sociedades cujas identidades cultural, rica e múltipla é também frágil”*. O autor considera a “crioulização” como um problema para a identidade cabo-verdiana. É o único entre os demais que vê a mestiçagem como uma possibilidade de problema.

Um outro aspecto a ser considerado na identidade cabo-verdiana é a emigração e suas influências:

“Cabo Verde é um país de emigrantes, marcado por uma diáspora espalhada pelo mundo donde chegam ajudas, remessa, influxos de capitais”. Este fenômeno é determinante para a dinamização da economia local. *“(...) a emigração, ao contrário do que profetizaram os poetas e escritores, não estancou com a Independência (1975)”*, coloca cada vez mais desafios a Cabo Verde: *“(...) o fenômeno continua a influenciar o sentir do povo, a projetar a imagem do país e a definir a própria na dos repatriados (...)”* (in Jornal *A Semana*, ed. Especial, nº 721, p. 30-31, 5 de Julho de 2005).

Perguntei a um caboverdeano-guineense a sua opinião sobre a identidade cabo-verdiana na seguinte entrevista e ele considera que em Cabo Verde houve um encontro de duas culturas: a europeia e a africana e, que isso fica mais evidenciado nalgumas ilhas, nomeadamente, as ilhas de Santiago e Maio onde é possível encontrar traços culturais idênticos à Guiné Bissau: a maneira de se vestir, por exemplo (o lenço na cabeça das mulheres, o pano na cintura das mulheres, a forma de carregar as crianças penduradas nas costas da mãe e seguradas por um pano, chamada de *banbu*). Pondera que é difícil fazer uma boa comparação, contudo. Lembra, por outro lado que existem outras ilhas que apresentam traços próximos à cultura europeia. Para ele, a herança “africana” torna as ilhas mais fortemente influenciadas por ela mais humanas: “A maneira de se viver no interior de Santiago: “*se tem (comida) tudo gente ta comê*” (se tiver comida todos comem) é igual a África”. Porém, critica práticas sociais observadas como tributária da herança europeia: “a ilha do Sal é um exemplo, cada um fecha a sua porta para comer. Se o filho não estiver na hora da comida (refeição), ele fica sem comer (com fome)”..

Esse entrevistado reconhece o lado híbrido da cultura cabo-verdiana que é participada de diferentes matrizes culturais mas que apresentam nuances em função das ilhas.

Segundo o pe. Campos, o essencial na identidade é a parte formal e jurídica porque a sua parte substantiva é complexa e exigiria um esforço bem apurado até se alcançar a sua essência. Para ele então, “*ser cabo-verdiano*” “*É uma pergunta muito difícil. Mas eu sou português. Nacionalidade tem a ver com o local de nascimento e registro. Eu nasci em Portugal, sou português. A identidade também está relacionada com a nacionalidade, aquilo que está na lei*”

9. Relações categoriais entre os cabo-verdianos

Em Cabo Verde, o senso comum adota diferentes nomes para denominar distintividades baseadas na origem geográfica dos indivíduos. Trata-se de um sistema de classificação em que os termos categoriais referem-se aos grupos regionais *badiu* (referente aos originários da ilha de Santiago) e *sampadjudus* (referentes aos originários das demais ilhas) e suas subdivisões internas. O *badiu* é tido como diferente do

sampadjudo porque existe uma variação lingüística entre o crioulo (língua nacional) falado por um e por outro. Ainda há uma distintividade entre o *badiu di fora* (aquele do interior da ilha de Santiago) e o *badiu* (da Praia) e entre os *sampadjudos*, cada uma das restantes oito ilhas habitadas constitui uma sub-categoria de *sampadjudo*. O critério geral de classificação é uma hierarquia em função do nível de aculturação. Por exemplo, o *badiu* da Praia se considera superior ao *badiu di fora* simplesmente por ser originário de um meio social supostamente mais desenvolvido.

Essa forma de distintividade classificatória pode ser entendida como categorial na visão de Mitchell (1969: 52), no sentido do uso nas interações sociais cotidianas.

Além disso, os cabo-verdianos se distinguem dos estrangeiros provenientes do continente africano, independentemente de suas origens, pela denominação pejorativa genérica de *mandjacu* que se refere ao nome de uma das tribos da Guiné Bissau; diferentemente designam os estrangeiros provenientes de outros países pelas respectivas nacionalidades; o emigrante cabo-verdiano é considerado tão cabo-verdiano quanto o residente, inclusive, tem direito a voto e a ter representação no Parlamento (são cinco deputados nacionais eleitos pelos círculos eleitorais da emigração num total de 72).

Entre as pessoas do interior não existem termos categoriais distintivos até se encontrar o *rabelado* que não é um contraponto apenas ao *badiu di fora* (morador do interior da ilha de Santiago), mas, a todas as outras distintividades enunciadas, individualmente e coletivamente, com base nas divisões geográficas acima apresentadas.

A distintividade categorial do *rabelado*, ao contrário das demais e ao que o senso comum diz, não se funda em taxionomia determinada pela localidade de origem mas por outros mecanismos diacríticos de diferenciação entre eles e “*os outros caboverdeanos*”.

Com a escolha do grupo social dos *rabelados* haverá um leque maior de possibilidades de análise que os contraponham entre si (diferenciações internas), e, na construção de fronteiras sociais entre eles e *os de fora*, resultando daí, dados qualitativos sobre a construção da identidade nacional cabo-verdiana, e a dos *rabelados* em particular.

10. Ser cabo-verdiano: uma identidade cultural?

O estudo da identidade cultural nas condições cabo-verdianas se propõe igualmente a seguir a perspectiva de sociedade transcultural (Sahlins, 1997a e b). O trânsito entre diferentes pólos culturais é evidente, já que existe uma população emigrada de mais de 600 mil pessoas que mantém um intenso contato com a população residente (450 mil pessoas). A "identidade" cultural cabo-verdeana é moldada nessa combinação de fluxos migratórios, descontinuidade territorial, precariedade de recursos econômicos, influências externas, experiências, desejos e capacidades dos sujeitos.

Saber o que é ser "cabo-verdiano" nessa teia de movimentações físicas não é tarefa fácil, não só em termos teóricos, mas também metodológicos. Ao invés de uma ambição totalizante, talvez seja mais prudente perseguir aspectos manifestos dessa "identidade" e, os inconscientes e, a partir daí, abstrair o caráter identitário presente neles. A sobrevivência da *stera* ao longo do tempo e a sua presença em diferentes locais da emigração (embora com diferentes tonalidades) anima o questionamento quanto aos aspectos nela representados como indicadores de "identidade" transcultural (Sahlins, 1997a e b).

Durante todo tempo colonial até os anos iniciais do século XX, toda a produção cultural cabo-verdiana era registrada quase que exclusivamente na memória dos nativos. Os primeiros registros escritos surgidos a partir dos primeiros anos do século XX, foram dispersos em periódicos (Boletim de Cabo Verde, Revista Eco de Cabo Verde, Notícias de Cabo Verde e Revista Claridade, Revista Certeza) sem continuidade e de baixa circulação.

A música desempenhou um papel importante na preservação do patrimônio cultural, especialmente, as músicas tradicionais, o *batuku*, *finason*, *mornas* e mais recentemente os conjuntos, bandas e artistas musicais com o auxílio de meios eletrônicos de divulgação e ampliação de suas influências. O primeiro conjunto “Voz de Cabo Verde” foi fundado na Holanda em 1966, três anos após o surgimento do primeiro grupo eletrônico em Cabo Verde.

O conjunto “Vóz de Cabo Verde” é o resultado de uma “metamorfose” de “Os Verdianos” formado por um grupo de emigrantes cabo-verdianos no Senegal que partem para a França para lançarem uma obra discográfica e depois vão para Holanda onde se fixam e assumem um novo nome.

11. Significados da criouldade

Perguntei a diversas pessoas em Cabo Verde e no estrangeiro, pesquisei em livros, nos jornais, observei o comportamento das pessoas e relato em seguida os depoimentos e as observações feitas a respeito do que se entende por ser “crioulo” (enquanto identidade) para os cabo-verdianos.

Vou tentar simplificar os três principais padrões de significados da criouldade cabo-verdiana percebidos: (1) Ser cabo-verdiano é ser crioulo, mestiço (racial e socialmente); ser diferente de africano e do europeu; é ser *sui-generis*; (2) ser cabo-verdiano é igualmente ser africano; (3) ser cabo-verdiano é ser “ocidental”. Mas também pode significar um ser ambivalente que pode escolher qualquer um dos significados anteriormente referidos para tentar se afirmar como cabo-verdiano, africano ou “ocidental” em função das facilidades de interação social ou política encontradas, assegurando-lhe uma vantagem comparativa quando há cooperação das outras contrapartes, de um lado, porém, por outro lado, essa mesma ambivalência identitária pode constituir um problema sério nesses mesmos contextos de interação quando o outro lado der mais relevância à dimensão identitária oposta àquela desejada pelo cabo-verdiano naquele contexto.

Ser culturalmente (religião, costumes, na organização social) mais próximo do “ocidente” do que da “África”; ser cabo-verdiano é demarcar-se da África, para alguns dos nativos.

Os depoimentos colhidos da maioria dos nativos (cabo-verdianos) informam que, ser “africano” está associado a um campo de referências muito negativas: ser “preto” (porque ser “preto” é quase ser um feiticeiro); ser “primitivo”, atrasado, incivilizado e incivilizável, ter uma vida quase animalesca no meio da selva, sem roupa, comendo com as mãos, usando a força (ditaduras) e a violência para se impor, condenado a fomes, miséria, doenças, calamidades, guerras tribais, mutilação genitália das mulheres, mergulhado em superstições, feitiçarias, magias, ignorância; significa ser inferior aos outros povos do mundo; é identificar-se com um continente arrasado pela corrupção, desmandos, abusos de poder, desrespeito aos direitos humanos e à democracia, um continente inviável, com centenas de etnias se desentendendo entre si permanentemente, dotado de tribos primitivas.

O entrevistado, Fredson da Luz, cabo-verdiano, natural da ilha de São Vicente, responde da seguinte maneira se ele se considera um africano,

“Para mim, ser Africano é, em primeiro lugar, fazer parte do continente africano, o que, no caso de Cabo Verde, não podemos dizer que faz parte ou pertence ao continente porque ficamos a uma distância de 450km (do continente africano) e hoje só fazemos parte do continente Africano porque na altura da luta nacional os nossos combatentes nos ligaram à África que serviu de asilo para os nossos “estudantes”, porque como sabemos os cabo-verdianos de início queriam ter o comando do país, mas Cabo Verde seria uma colônia autônoma de Portugal tal como sucedera com Madeira e Açores (logo se isso tivesse acontecido hoje não estaríamos aqui a discutir), como isso não foi possível, os cabo-verdianos lutaram e ficaram livres cortando o elo de ligação à África. Mas não sou contra quem acha que somos africanos porque a nossa raça tem 50% da raça africana os outros 50% são Europeus/Portugueses. Tenho por mim que não somos nem Africanos nem Europeus, mas que pertencemos às Ilhas do Oceano Atlântico, o que se chama hoje de Ilhas Macaronésias”.

Porém, para uma minoria dos cabo-verdianos e para a maioria dos imigrantes africanos (*mandjácus*) ser africano está associado à força, à resistência, à exploração colonial, à beleza estética, à solidariedade humana, à tradições seculares, enfim a um conjunto de referências positivas e dizem sentir orgulho de ser africanos.

Outro entrevistado de nome Danilson, natural da Praia, ilha de Santiago, apresenta uma idéia diferente do seu conterrâneo Fredson relativamente à relação entre ser cabo-verdiano e africano,

“Ser africano é, para os cabo-verdianos, reconhecer as suas origens e a sua história. Eu sou africano porque nasci em Cabo-verde, cresci cabo-verdiano e Cabo-verde é África - Basta vermos o mapa. Sei que existem muitos frustrados que não se consideram africanos. De salientar que existe uma relação matemática entre a cor da pele e o achar-se ou não africano. Quanto mais clara for a cor da pele do cabo-verdiano maior é a tendência em não se achar africano. Dizer que para sermos considerados africanos tínhamos que fazer parte integral do continente africano é dizer, por exemplo, que os britânicos não são europeus”.

Percebe-se que os argumentos usados pelos cabo-verdianos para se aproximarem ou se distanciarem da “África” enquanto referência identitária se socorrem de uma retórica bem alinhada: “ficamos a 450 km do continente africano” para negar a pertença africana ou

“Basta vermos o mapa” para afirmar a pertença africana, discursos diferentes baseados no mesmo tipo de dado - a localização geográfica. Os outros argumentos históricos, sociológicos e outros tendem a seguir essa mesma estratégia daquela usada para a localização geográfica – dependendo de qual for o interesse do autor, ele construirá uma narrativa mais favorável à tese identitária que melhor o servirá no momento.

Da mesma forma, o quilombo pôde assumir diferentes significantes no Brasil, “Quilombo ocupa um lugar proeminente na rica floresta brasileira de símbolos, da música de Gilberto Gil no filme de Carlos Diegues ou da neocatólica missa dos quilombos de Milton Nascimento, a pérolas jornalísticas como ‘a favela é filha do quilombo’ (Folha de S. Paulo, 1995) ou aos bares quilombo (e lojas de lembranças de aeroporto) que se vê em muitas cidades. Hoje (...) o Pelourinho (em Salvador) é freqüentemente citado por membros do movimento negro como um quilombo” (Price, 1999: 262-3).

Conclusão

Como foi referido, o “crioulo” cabo-verdiano tomado como sua identidade cultural e social “mestiça” é uma categoria nativa muito usual mas que apresentou problemas, alguns muito sérios, ao longo da história desta sociedade. Mas, como todas as sociedades e culturas são de certa forma híbridas uma reavaliação da nossa realidade cultural e histórica poderá revelar mais semelhanças do que diferenças com outras culturas que consideramos distintas das nossas.

Como ficou patente, o “crioulo” cabo-verdiano tomado como sua identidade cultural e social “mestiça” é uma categoria nativa muito usual mas que apresentou problemas, alguns muito sérios, ao longo da história desta sociedade. Mas, como todas as sociedades e culturas são de certa forma híbridas uma reavaliação da nossa realidade cultural e histórica poderá revelar mais semelhanças do que diferenças com outras culturas que consideramos distintas das nossas.

CAP. III - OS RABELADOS

Introdução

Neste capítulo, vou apresentar a etnografia do grupo dos *rabelados* de Espinho Branco, na Ilha de Santiago, realizada de dezembro de 2007 a fevereiro de 2008. Retrato o processo histórico conflituoso que deu origem ao grupo e os momentos críticos de confronto e violência sofrida pelo grupo; descrevo as suas organizações, social, econômica, política, religiosa, recreativa e cultural; abordo as relações entre os *rabelados* e os cabo-verdianos não rabelados; narro o processo de mudança ocorrida no grupo na última década.

1. Conceito, histórico e identidade

O termo *Rabelado*, pode ser considerado como uma *categoria auto-atributiva* usada pelos membros do grupo e pelos “de fora” para se referir aos membros pertencentes ao grupo denominado por *rabelado* e os diferenciá-los dos não membros (Barth, 1969: 13-14). Segundo o dicionário, “Rabelado” significa aquele “que se rebelou; amotinado; insurgido; rebelde; revoltoso. ETIM part. De rebelar; f. hist. Séc. III – revelar; 1848, rebellado” (Houaiss da Língua Portuguesa, 2004: 2394).

De acordo com os integrantes do grupo denominado *Rabelados*, eles se consideram que ser *rabelado* significa serem “*os revelados para divulgar a palavra de Deus*”. Ser “revelado” para eles equivale a ser um mensageiro, profeta da palavra de Deus aos homens.

Nas palavras do líder Moisés,

Nós temos o nome de *rabelados* porque nós revelamos na palavra de Nosso Senhor Jesus Cristo. Mas, *tchéus povus* (muita gente cabo-verdiana) nos chama de *rabelado* como forma de desprezo (discriminação). Chamam “*rabelados*, isso mais aquilo, *quel li quel lâ*” (aquele aqui aquele lá), não vão à Igreja; *rabelados* como nome de desprezo. Os *Rabelados* não vão à igreja (católica), não seguiram com a moderna religião introduzida porque seguimos o que era antigo (...) foi por isso que o grupo dos *rabelados* ficou isolado.

Os *rabelados* se auto-definem como “revelados”, da mesma forma que o termo *rabelado* significava no século XIII, no período da Inquisição da Igreja Católica, segundo os dados do dicionário atrás referido. Foi curioso encontrar essa concomitância de significados

entre a sua existência num período remoto e a sua apropriação por um grupo considerado “isolado”.

De acordo com os dados históricos, o processo de “isolamento” não se inicia com os surgimento dos *rabelados* mas remonta aos tempos da escravidão verificada em Cabo Verde quando ocorria fugas de escravos e muitos deles iam-se refugiar nas montanhas, locais que proporcionavam aos fugitivos maior possibilidade de defesa contra as sucessivas campanhas de captura a que estavam sujeitos.

Porém, Eliane Cantarino O’Dwyer (2002) em seu trabalho sobre os quilombos dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, indica que a configuração espacial destes grupos, situados no alto destes rios da “fronteira amazônica”, não deve ser imaginada como uma situação a-histórica e proveniente de um “mundo fechado e auto-suficiente”. Ao se reportar ao relativo isolamento destes grupos, a autora adverte: “Do nosso ponto de vista a naturalização das idéias de ‘isolado social’ e/ou ‘isolado cultural’ deixa de fora e à margem das descrições etnográficas, diferentes processos históricos e sociais que resultam na construção de um ‘isolamento consciente’, baseado na memória histórica e genealógica desses grupos sobre sua origem comum, recuperando-se, assim, a noção de Weber sobre a construção de ‘fronteiras rigorosas... que se fixam em pequenas diferenças de hábitos cultivados e aprofundados... em virtude de um isolamento monopolista consciente.”

Num outro trabalho Carvalho e O’Dwyer, (2002: 2004-5) mostram que a localização de Jamary, povoado de difícil acesso e considerado “isolado” em termos geográficos, pode ser entendida essa situação como sendo uma característica defensiva ligada à “existência de status étnicos dicotômicos relativos à cor” acrescido ao “fato de terem sido um povo escravo”, condição que socialmente os desqualifica na perspectiva dos outros grupos com quem interagem.

Esse grupo sofre preconceito e exclusão social que constituem elementos para a configuração de uma “atribuição de origem comum e a consciência de uma comunidade de parentesco e de vizinhança bem como de defesa do bem para eles considerado supremo, a liberdade”. Porém, a segregação racial sofrida converte-se numa estratégia de defesa de seus interesses na qual o “isolamento consciente” os faz recuar num momento para evitarem a discriminação e a posicionarem num outro momento mais adequado para a exposição e

reivindicação da sua condição “uma comunidade política e de comunhão étnica no presente” cuja experiência histórica dos quilombos ou mocambos constitui um patrimônio político (CARVALHO, e O'DWYER, 2002: 2004-5).

O'Dwyer (2008: 233-246), mostra que os nativos podem usar de forma estratégica as alternativas de que dispõe “Os argumentos dos assalariados agrícolas contra a carteira de trabalho, em nome de uma autonomia camponesa, fizeram deles “herdeiros legítimos”, como se o “morto se apoderasse do vivo” (Bourdieu 1989: 75), por meio de uma história incorporada de luta pela terra no estado do Rio de Janeiro.”

Os *rabelados* integravam a comunidade de fiéis da Igreja Católica Apostólica Romana de Cabo Verde, até 1942, altura em que se deu a cisão e o grupo dos *rabelados* deixou de freqüentar a igreja, mas na percepção deles, continuaram tão cristãos e católicos como sempre foram, aliás, argumentam que foi a igreja que mudou e não eles e, conseqüentemente, são mais “católicos” do que os remanescentes na igreja porque enquanto estes últimos mudaram suas condutas para acompanharem a “modernidade” da igreja, eles permaneceram fiéis à “originalidade” “católica”.

Amselle (1979:13) complementa e pormenoriza a categoria auto-atributiva designada por Barth dizendo que *grupo étnico* se refere a uma população que, se perpetua principalmente por meios biológicos, compartilha de valores culturais fundamentais, se compõe de um campo de comunicação e interação, tem um grupo de membros que se identificam e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem. Existe outra definição adotada entre os antropólogos de que grupos étnicos sejam categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores que podem ser fundamentados em processos e aspectos históricos do grupo.

Eles denominam os cabo-verdianos não rabelados de *cristãos* ou *sensatos*. Segundo o *rabelado* Félis, o fundamento desse nome se encontra no livro (na Bíblia) . O Dicionário apresenta a seguinte definição para *sensato* – “aquele que tem juízo; equilibrado; que age ou pensa com cautela, com prudência; providente; precavido; regrado em seus hábitos; circunspeto; sério, sisudo; que é conforme o bom senso (uma decisão). ETIM lat. Trad. *Sensatus*, a, um – dotado de órgãos sensórios, dotado de juízo, *sensato*. Sinonímia de

prevenido e antonímia de maluco, presumido e tolo; absurdo, adoidado, alocado, desacordado, inepto, tolo” (Houaiss da Língua Portuguesa, 2004: 2546).

No início do conflito entre a “nova” Igreja Católica e as pessoas que resistiam à “modernidade” religiosa elas foram chamadas de “rebeldes”. O nome *rabelados* foi-lhes atribuído por um clérigo português de nome padre Moniz, um dos representantes da “nova” religião não aceita pelos *rabelados*, que trabalhou em Conselhos com forte presença de *rabelados* durante várias décadas.

Para a maioria dos *sensatos* (cabo-verdianos não rabelados) do passado ou do presente ser *rabelado* significa aquele que escolheu viver isolado do resto da sociedade, em locais de difícil acesso, anda descalço, não anda de carro, vive em *funku* (denominação de locais de moradia; espécie de casa; habitação) ou lapa (caverna), não fornece seu nome próprio a estranhos, identifica-se como sendo *rabelado de Nosso Senhor Jesus Cristo*, não deixa os filhos irem para a escola, não vão aos serviços de saúde públicos a não ser em casos excepcionais de vida ou morte, são ignorantes, intolerantes, rebeldes, são contra a “modernidade”, não registram seus filhos, usam *jangadas* (uma espécie de maca feita de caris e paus de sisal) para conduzirem seus mortos para o cemitério, não vão à igreja, não confessam, não batizam as crianças, não se casam, fundaram uma seita “estranha” onde realizam cerimônias proibidas aos leigos tais como, batizados e casamentos. Essa caracterização pode fornecer aos *rabelados* uma identidade religiosa semelhante àquela atribuída aos Curdos na Síria na pesquisa realizada por Pinto, (2005:33).

Ainda, usam uma bandeira de um partido político de nome PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné Bissau e Cabo Verde) sem entender de política e o nome de Amílcar Cabral como se ainda estivesse vivo, não votam, não trabalham em serviços oferecidos pelo Estado, enfim, o *rabelado* é o “estranho” cabo-verdiano, o primitivo, o “outro” em Cabo Verde.

Atualmente, o grupo deve ter em torno de 1.000 integrantes em toda a ilha de Santiago (Espinho Branco, Lapa Catchor, Lagoa Gémea, Fundura, Picos, Saltos e Bia-Curta) e a maior concentração demográfica está localizada em Espinho Branco, Conselho de São Miguel, entre 350 a 500 membros. Segundo os integrantes dessa

comunidade, esse grupo é que preservou mais “fielmente” as tradições e a “identidade” dos *rabelados*.

Para se chegar no surgimento do grupo, em 1942, importa recuar um pouco no tempo e contextualizar o ambiente geral da época. Com efeito, Cabo Verde era uma colônia portuguesa que havia implantado com relativo sucesso a religião católica até nos locais mais remotos das ilhas, graças a um sistema de redes de divulgação da doutrina e da fé católicas apoiadas em leigos que tinham sido instruídos por padres para tal efeito. Essa estratégia de divulgação estava de acordo com as orientações do Papa Pio XI (1922 – 1939) que criara e incentivara o apostolado dos leigos e a ação missionária.

No século XVII, à medida que Cabo Verde começa a perder o controle na liderança do comércio privilegiado na Costa africana em favor da Guiné reduz-se também a atratividade para o exercício e residência do oficialato religioso e civil em Cabo Verde.

As vacaturas nos primeiros anos do século XVII atingem sobretudo os postos de base da estrutura eclesial, como é natural,, isto é, o clero paroquial (Albuquerque e Santos, 1991, Vol. I: 461).

O pároco local era auxiliado por um sacristão em muitas freguesias das ilhas de Santiago e do Fogo. O religioso desfrutava de um elevado prestígio social no seio da população onde estava locado e acompanhava a vida do seu rebanho nos seus momentos mais importantes (batismo, casamento, morte além de outros sacramentos). A própria comunidade estava fortemente engajada nos assuntos da igreja, havendo notícias de que colaborava na construção e manutenção das igrejas do interior da ilha de Santiago, das quais parece mostrar-se ciosa. O clero paroquial estava também obrigado por determinação régia ao ensino da doutrina cristã, obrigação cujo incumprimento o fazia incorrer em perda de parte do seu vencimento (*idem*).

Em 1940, a Igreja da Metrópole sob ordens do Vaticano enviou uma missão para avaliar como estava sendo divulgada a fé católica e como iam os costumes dos religiosos em Cabo Verde. Resultado: ficaram estarecidos: encontraram padres com mulheres (mais de uma, duas) e filhos; leigos ministrando cerimônias que seriam exclusivas dos padres; mas, os ensinamentos da fé e da doutrina católicas estavam bem conduzidos. Regressados à Metrópole comunicaram os resultados e imediatamente surgiram as seguintes providências: envio de

padres portugueses (da Congregação do Espírito Santo); ordem de apreensão e confisco dos livros antigos (Bíblías, Livro dos Santos, Catecismos, etc) e a divulgação de novos livros; a proibição dos leigos ministrarem cerimônias exclusivas dos padres; afastamento dos padres antigos; maior controle hierárquico sobre as atividades dos subordinados. O controle sobre os meios simbólicos é uma estratégia eficiente de dominação, na perspectiva de Bourdieu, (1989). Durante o trabalho de campo, na visita que eu fiz ao pe. Campos, um dos que combateu e combate os *rabelados*, observei sobre a mesa dele muitos dos livros que tinha encontrado com os *rabelados* e que tinham sido objeto da “sentença” de confisco no auge das campanhas de perseguição, na época colonial.

Os padres enviados a Cabo Verde foram chamados pelo povo (*rabelados* e *sensatos*) de *padres novos*, eram brancos, se vestiam com o habito de cor branca, andavam de moto ou carro e falavam em português com o povo, ensinavam nos livros “novos”. Ao contrário, os *padres velhos*, também chamados de *padres da terra*, (denominados assim pelo povo) alguns eram negros, se vestiam de habito de cor preta, andavam a pé ou a cavalo e falavam ao povo, em crioulo, ensinavam nos livros “antigos” (velhos), conhecidos pelo povo. O atual líder dos *rabelados* conta que com a chegada de novos padres portugueses e, conseqüentemente, a instituição de “novas” regras religiosas ocorreu a mudança na relação entre a igreja e parte dos então católicos. Segundo o líder dos *rabelados* Moisés, “*Então, mudaram tudo. Os rabelados seguiram naquelas palavras como era antigo. Que sempre foi antigamente. Quando mudaram, que viraram moderno, então, os rabelados não seguiram com eles. Nós achamos no direito de seguir usos e costumes antigos que sempre existiram. (...)*”. Como resultado da chegada dos *padres novos* a Cabo Verde, os *rabelados* ficaram afastados do resto da sociedade e não seguiram a “nova” religião que, na opinião dos mesmos, chegou com muita perseguição: alguns foram deportados para outras ilhas, outros foram presos, porque não queriam seguir com a “nova” religião, muitos sofreram “*corriam de bombas (desinfecção contra epidemias), alguns tiveram seus funkus (denominação de locais de moradia; espécie de casa; habitação) queimados*”. Como represália aos *rabelados*, os novos clérigos procuraram todas as bíblias antigas que os ligavam à “religião antiga” para queimar e poder impor a nova doutrina. “*Estes livros antigos aqui (exibe uns livros bem desgastados e velhos) que sobraram foi porque foram enterrados no chão*”.

Com a chegada dos primeiros *padres novos*, em 1942, e as determinações de mudança na Igreja Católica, o padre Joaquim, um dos *padres da terra*, ordenara aos seus auxiliares e discípulos que desobedecessem as ordens dos *padres novos* e que continuassem pregando e ministrando as cerimônias como estavam fazendo anteriormente e recomendou-lhes “*para não aceitarem os novos padres que viriam vestidos de branco como ovelhas mas com a corrente do diabo, corrente do diabo é o rosário; que viriam para transformar os espíritos e que eles não deveriam aceitar-lhes porque se o fizessem todos teriam seus espíritos condenados e perdidos*”.

Tais padres eram da Congregação do Espírito Santo e tinham a missão de proibir todas as manifestações religiosas discordantes dos novos ditames da Igreja Católica que eles eram os seus mais elevados representantes em Cabo Verde na altura. Então, logo que os chegaram, encontraram uma resistência. Tinham trazido uma bíblia compilada mas as outras pessoas no interior da ilha de Santiago tinham 19 “bíblias” (livros temáticos): bíblia da natureza, bíblia dos evangelhos, bíblia perpétua, ... que cuidava da natureza, da espiritualidade e de todos os componentes necessários para se estar na sociedade com respeito, de acordo com a cosmologia dos *rabelados* usada pelos *rabelados* até hoje. Os novos clérigos ao apresentarem as bíblias compiladas, encontraram resistência por parte da população que não queria essa nova representação da religião católica. Como consequência, metade da população aceitou as mudanças introduzidas e a outra metade que não aceitou as mudanças foram denominadas de rebeldes pelos catequistas.

Nhonhó Landim, o primeiro chefe dos *Rabelados* era sacristão do pe. Joaquim. Conseguiu organizar um grupo que se opôs às mudanças, seguindo fielmente as orientações do pe. Joaquim, liderando-o até a sua morte. O grupo surgiu em 1942, no interior da ilha de Santiago, sob a liderança do Nhonhó Landim, um senhor inteligente e carismático, natural de Palha Carga, conselho de Santa Catarina. Havia elementos constituindo vários sub-grupos espalhados pelos conselhos do interior da Ilha de Santiago (Conselho de Santo Amaro Abade, Conselho de Santa Catarina, Conselho de São Tiago Maior), segundo a mediadora e empreendedora cultural do grupo.

Os *padres velhos* (padres da terra) haviam-se bem integrados à sociedade cabo-verdiana da época: “*Foram-se estabelecendo nas diferentes localidades da ilha. Estes*

padres de batina preta tinham mulher e filhos – não só uma, duas, ou três mulheres!” Quando iam para as outras ilhas (Maio, Fogo) para evangelizar deixavam pessoas aqui que já estavam formadas por eles para dar continuidade na prestação dos serviços eclesiais: fazendo batismo, evangelizando, lendo bíblias aos sábados e domingos porque os padres não poderiam estar presentes em todas as localidades e em todas as semanas e esses auxiliares complementariam o trabalho dos padres. Os *padres velhos* (que se vestiam de preto) eram considerados viúvos de Jesus, por isso é que guardavam aquela tradição (de se vestir de preto) na ilha de Santiago, naquele tempo. Também não se poderia dar as costas à cruz para se rezar uma missa (referindo-se à mudança na estrutura do ritual das missas que obrigou os celebrantes a se voltarem de frente para a assistência ao invés de ficarem de costas como acontecia até então) porque a cruz é muito importante (para se lhe dar as costas). Os *rabelados* se apartaram da igreja e, segundo a Misá foi, nessa seqüência que começaram as perseguições “*Começaram as perseguições, as injustiças. Aqueles que continuaram resistindo foram mandados para outras ilhas. Até hoje se fala de pessoas que foram viver em lapas (cavernas). Aqueles que foram encontrados com bíblias, tiveram-nas queimadas*”.

Segundo os *rabelados* mais velhos, o pe. Joaquim foi o último *pe. velho* da ilha de Santiago. Em 1730/40, tinham vindo uns padres franciscanos levados da metrópole para evangelizar a ilha, como iam envelhecendo resolveram construir um seminário teológico em S. Nicolau (1866). Dali é que saíram todos os padres de batina preta – “*padres da terra*” – mais os outros (padres) brancos que vinham de fora foram distribuídos nos diferentes pontos (conselhos, paróquias e freguesias) da ilha para poder evangelizar todas as pessoas.

Porém, existem outras versões sobre o surgimento dos *rabelados*: segundo o pe. João Augusto, a origem dos *rabelados* se deve a problemas de comunicação entre os *padres novos* e os cristãos que não estavam acostumados com o jeito de ser dos *padres novos* e nisso reconhece que a Igreja teve um pouco de culpa nessa dificuldade comunicacional. Os *rabelados* se fixaram naquilo que era acessório, nas propostas de mudança e não naquilo que era o essencial da fé e das práticas religiosas católicas.

O pe. João Augusto acrescentou que os *padres antigos* estavam acostumados com o povo. Os *padres novos* não conseguiram entrar em diálogo com o povo porque eram estrangeiros e o povo era muito simples, sem espírito crítico, então, algumas delas se

prenderam nas pequenas mudanças e não no essencial. O conflito originado não era por uma questão teológica mas sim de diálogo. A desinfecção das casas fora considerada pelos *rabelados* que os padres estavam por detrás daquilo e foram morar em lapas deixando as casas de paredes de pedra para morarem em *funkus*. O pe. João considera que não tinham uma liderança muito forte nem que a fonte de rendimento deles fosse suficiente porque não aceitam trabalhar para o Estado, só trabalhavam na agricultura, artesanato, não colocavam os filhos na escola, não se batizam, não iam à Igreja e tinham algumas prescrições alimentares: só comiam “*comida terra*” (produtos produzidos naturalmente em oposição aos importados tais como, arroz, óleos, azeite, por exemplo). O religioso me informou que os *rabelados* eram rendeiros das propriedades da Igreja vivendo essencialmente da atividade agrícola e que os padres cortaram a água que irrigava as propriedades que estava na posse deles como forma de pressão para ver se retornavam à Igreja Católica. Tal estratégia mostrou-se, no entanto, fracassada porque eles procuraram outros meios de viver. O meu entrevistado conclui que agora os *rabelados* de Espinho Branco têm televisão e arremata que “*rabelados* não é tradição de Cabo Verde” porque começou há 60 anos e critica a Misá porque acha que ela quer “arquivar” o passado (referindo-se aos projetos dela para com os *rabelados*). É que a Igreja Católica entende que os *rabelados* se afastaram por falta de esclarecimento e de entendimento desse grupo e que esse projeto da Misá que visa preservar a arquitetura, arte, pintura, tradições, memória dos *rabelados* serviria como uma espécie de “corrente” que os prenderiam ao seu passado de “ignorância” tenebrosa como se eles não tivessem a capacidade de auto-determinação e que a “propriedade” de ser *rabelado* estivesse absolutizada nessas produções materiais.

Para o pe. Campos, o surgimento dos *rabelados* se deve a um fator político e não religioso como aponta Monteiro (1974). Porque “os *rabelados* têm uma bandeira e a bandeira é política”, dando a entender uma possível ligação política entre os *rabelados* e o PAIGC. Critica a forma como Monteiro (1974) desenvolvera a sua pesquisa enviesando as suas conclusões fazendo crer que a questão dos *rabelados* era apenas um problema religioso.

Porém, os *rabelados* concordam com o retrato apresentado deles por Monteiro (1974), salvo na omissão sobre as torturas, violências, perseguições sofridas das autoridades

coloniais civis, policiais e religiosas que não aparecem ou então só muito superficialmente. Eles guardam-no com todo carinho como se fosse um documento fundamental da história deles numa pasta junto com os seus livros religiosos e uma monografia de conclusão de curso que fala deles.

Vulgarmente se acha que os *rabelados* simplesmente largaram a igreja (católica) e fugiram para as montanhas e locais de difícil acesso por razões de ignorância, por serem atrasados, brutos, incivilizados, intolerantes e ao se instalarem aí, resolveram inventar uma nova seita religiosa e se afastaram também do Estado (província), passando a opor-se ao governo estabelecido.

Em Cabo Verde, naquela época, afastar-se da igreja era quase a mesma coisa que desafiar os poderes constituídos porque a igreja e seus membros integravam o *corpus* administrativo da colônia do nível mais elevado ao mais próximo das populações.

Desde 1892, a província de Cabo Verde se regia por um diploma especial distinto do das outras províncias ultramarinas e que estabelecia de entre outros pontos, no domínio da administração, o seguinte: (1) a província é confiada a um *governador* com autoridade suprema; (2) a província é dividida em nove conselhos comandados por um *administrador* nomeado pelo governador e, auxiliado por vereadores; (3) os conselhos são divididos em paróquias capitaneadas por um *regedor* nomeado pelo *governador* sob proposta do *administrador* local; (4) as paróquias são divididas em juntas de freguesias e o seu presidente é o *pároco* (um padre). Junto ao governador funcionam um conselho de governo (onde o bispo da diocese tem assento aí junto com outras autoridades públicas) e um conselho de província (Vasconcelos, 1916: 110-114).

Para definição dos *rabelados* “*As características a serem efetivamente levadas em conta (...) são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas*”: os sinais diacríticos e os padrões de moralidade, ou seja, a auto-atribuição.

Assim, o foco da análise sobre a definição dos *rabelados* deve ser colocado na “*fronteira étnica e não no conteúdo cultural por ela delimitado. (...) A identificação de uma outra pessoa como membro de um grupo étnico implica o compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento*” (Barth, 2000: 33-34)

Os conteúdos culturais das dicotomias étnicas podem ser de dois tipos: sinais e signos manifestos que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade (vestimenta, língua, forma das casas, estilo de vida) e, orientações valorativas básicas, isto é, os padrões de moralidade e de excelência pelos quais as performances são julgadas. As categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas sócio-culturais (Barth, 1994: 26-32).

Um estudo sobre uma comunidade chamada “brasileira” em Lagos, na África, formada, a partir, do século XIX pelos negros iorubas e seus descendentes alforriados ou libertos, que foram do Brasil para costa ocidental da África como um caso de identidade religiosa. O núcleo era constituído por nagôs muçulmanos expulsos do Brasil por haverem fomentado revoltas na Bahia (Verger, 1966, apud, Carneiro da Cunha, 1977: 86).

A identidade brasileira se manteve por meio do uso de vários sinais diacríticos, entre eles, os nomes portugueses, a construção de sobrados no estilo baiano, a celebração de festas típicas (“burrinha”, “boi”, “Bonfim”), a preservação de uma cozinha considerada tipicamente brasileira (mas que no Brasil seria tida como africana), o uso da língua portuguesa ensinada nas escolas católicas e, especialmente, a fidelidade ostensiva à religião católica, fazem o termo “agudá” (“brasileiro”) denotar “católico”. Mostra que o mesmo grupo denominado ioruba apresenta uma diversidade de práticas religiosas a ele associado consoante os contextos: eles podem ser muçulmanos entre os protestantes de Serra Leoa; animistas na Bahia e em Cuba e, católicos entre os muçulmanos animistas e protestantes em Lagos, Porto Novo e Ouidah. Em cada caso é a religião que estabelece a identidade do grupo (Carneiro da Cunha, 1977: 95).

Nas situações em que a “etnicidade e nacionalismo em sociedades nas quais as identidades religiosas mantiveram a sua força como princípios de organização social e marcadores de expectativas culturais, os curdos da Síria podem ser pensados como uma identidade religiosa (Pinto, 2005: 33).

A situação da identidade religiosa dos brasileiros em Lagos e dos Curdos na Síria podem ser tomadas como paralelas à dos *rabelados* em Cabo Verde onde esse grupo

assume a sua prática religiosa como distinta daquelas dos *sensatos* e estes também consideram-nas diferentes das suas.

A estabilidade das relações inter-étnicas pressupõe um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores e interdições em relação a determinadas situações sociais, protegendo partes da cultura da confrontação e da modificação. Os grupos podem criar identidades imperativas, aquelas que não podem ser desconsideradas ou temporariamente deixadas de lado em função de outras situações. As restrições decorrentes desse tipo de identidade têm caráter absoluto (Barth, 1994: 34 -37).

2. Os sinais diacríticos

Em relação à identidade contrastiva do grupo *rabelado*, eles usam os seguintes sinais diacríticos demarcativos (Barth, 1969): (1) assumem o nome de *rabelados* e designam os outros cabo-verdianos por *sensatos* ou *cristãos*; (2) usam cruzeiros de madeira enfiados em cordões de linha de algodão pendurados no pescoço; (3) compartilham um passado comum de laços de parentesco, alianças ou histórias de perseguições, discriminações, torturas, prisões, sofrimento de seus antepassados; (4) praticam seus cultos religiosos sob a liderança do chefe e fundamentados nos livros antigos que consideram fontes verdadeiras da religião católica (Bíblia Sagrada, Lunário Perpétuo, Livro dos Santos, Catecismos, Provérbios de Salomão); (5) recusam os empregos oferecidos pelos poderes públicos (Estado, Município); (6) utilizam a *djangada* (uma espécie de maca feita de caris e sisal) para conduzirem os seus mortos ao cemitério e enterram-nos diretamente na terra envoltos a um lençol branco (sem o caixão); (7) usam *tra di casa* (o rapto de mulheres) como estratégia para se conseguir as mulheres para o casamento (dentro ou fora do grupo); (8) celebram os batizados e casamentos conduzidos pelos membros mais experientes do grupo; (9) adotam o sistema de sucessão hereditária na política; (10) recusam participar da vida política dos *sensatos* (os outros cabo-verdianos); (11) enterram seus mortos sem efetuarem o registro de óbito; (12) guardam os dias santos além dos sábados e domingos para se dedicarem à religião (não trabalhando); (13) celebram o Natal como referência ao nascimento de Jesus mas não

celebram a Páscoa nem as Cinzas. Também não reconhecem a autoridade nem a santidade do Papa (consideram-no igual a qualquer homem); (14) se definem como “um povo independente” (em termos políticos). Desses sinais, a cruz se destaca porque é encontrada em vários locais: em cima do *funku*, dentro da casa, pendurada no pescoço de crianças e de adultos (que podem usar várias e de tamanhos diferentes), representada nos desenhos e pinturas artísticas deles, acompanha o defunto ao enterro, fazem sinal da cruz antes e depois das atividades religiosas e de outras atividades corriqueiras do dia-a-dia, como por exemplo, iniciar o dia de trabalho, entrar ou sair de casa.

Usamos a cruz porque ela é um símbolo do cristão e uma escada que no leva até ao céu. Porque o primeiro símbolo do cristão foi a cruz. Por isso é que nós adoramos na cruz mas nós não adoramos santos que podem até ser feitos por pecadores, artistas. É isso! É por isso.

Segundo um *rabelado* de 84 anos, a cruz é importante porque *a cruz é para livrar de toda a espécie de espírito maldito, para livrar do satanás*. Usam ainda como meios de proteção, *sibitchis* (azeviches), bolsas.

Existem outros sinais diacríticos que foram importantes no passado mas que atualmente, entre os mais jovens, está caindo no desuso: a recusa de dar seus nomes às pessoas estranhas ao grupo; a relutância em usar os serviços públicos de saúde; a recusa de obtenção de educação formal (tanto para crianças quanto para adultos); a postura absenteísta; a recusa de fazer registros de nascimento, casamento ou outros.

Rosário, (enfermeira nos Picos) contou que existem *rabelados* nos Picos (Município de São Salvador do Mundo) que são amigos dela, freqüentam o centro de saúde, oferecem presentes mas recusam aceitar as campanhas de vacinação destinadas aos seus filhos justificando “*quel li go ê ca di nos agradu*” (isso aí já não é do nosso agrado).

Uma vez uma equipe de campanha de vacinação (do Ministério da Saúde) foi a uma comunidade de *rabelados* nos Picos, avistou de longe várias crianças brincando, mas quando chegou no interior da comunidade não havia mais nenhuma criança. Tinham sumido todas e nem se ouvia voz delas, exemplifica a Rosário.

Arlindo, (policial, em Assomada) me confirmou a existência de grupos de *rabelados* nos Picos e testemunhou que eles são resistentes às campanhas de vacinação e que ele mesmo já integrou uma equipe que teve muitas dificuldades para convencê-los a aceitar a

vacinação nas crianças e que soube que numa outra campanha de vacinação uma outra equipe não obteve êxito no convencimento dos adultos e, por isso, não conseguiu aplicar as vacinas nas crianças.

Porém, ao nível do discurso, mantém “congelados” os sinais diacríticos antigos como se esses ainda fizessem parte hoje do dia-a-dia deles e quando confrontados com alguma contradição nesse sentido tentam justificar como sendo uma transgressão individual mas que isso não influencia o grupo.

A manutenção das fronteiras éticas “*implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência e reconhecimento dos mesmos* (Barth, 2000: 35).

As características culturais definidoras da fronteira podem mudar sem afetar a continuidade da existência do grupo: o que importa é que haja “*uma contínua decotomização entre os membros e não-membros (...). Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e ‘objetivas’*” (idem, 33).

Os populares observam as mudanças ocorridas nos *rabelados* da seguinte maneira:

Uma vez você os via de longe e os identificava facilmente porque as mulheres usavam saias compridas, os pés descalços, sujos. Agora não. Agora, estão como nós (sensatos). Estão usando sapatos e vestindo como nós. Mas alguns ainda não calçam sapatos; alguns vivem em casas cobertas de palha, tipo *funku*, com o chão de terra mas outros vivem já em casas de telha, laje e decoradas internamente. Os novos não estão seguindo os velhos nos seus costumes; mas ainda usam a *djangada* para enterrar seus mortos. Antigamente todos os *cabo-verdianos* eram enterrados em *djangada*.

Estas informantes me noticiaram que existem muitas pequenas comunidades e famílias de *rabelados* espalhadas em diferentes pontos do interior de Santiago, numa pequena amostra de 10 passageiros, umas três pessoas declararam que os conheciam muito bem porque tinham alguns como vizinhos e que conviviam muito bem com eles. Fizeram distinção entre os *rabelados* mais velhos e os mais jovens quanto à “modernidade”, e à sua distinção em relação aos *sensatos*: “*só não vão à igreja*”. Acrescentam que vão ao mercado, visitam e recebem visitas, vão aos enterros, trabalham junto com as outras pessoas (*sensatas*). Uma senhora disse que não tem vizinho *rabelado* mas que conheceu *rabelado* no mercado vendendo *loro* (tabaco tradicional). Disse também que conheceu um rapaz

rabelado jovem de uns 25 anos que era muito solicitado pela ilha inteira para fazer ladainha (em casa de *rabelado* e de *sensatos*).

Pode-se afirmar que, de acordo com a concepção de Barth (1969), os *rabelados* são um grupo social distinto dos *sensatos* uma vez que eles se auto-identificam como sendo *rabelados*, de um lado, e, de outro lado, são identificados pelos *sensatos* com tais, e utilizam sinais diacríticos para reafirmar a identidade do grupo nos contextos de interação entre os dois grupos.

A etnicidade dos *rabelados* não decorre de uma diferenciação cultural dos *sensatos* que aliás, não se verifica mas, da exacerbação de alguns aspectos culturais que são erigidos a fatores diacríticos que lhes conferem identidade contrastiva.

O nascedouro da identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo e, deste, em relação aos outros num processo de identidade contrastiva – a afirmação do “nós” contra os “outros”. A identidade étnica se afirma negando a outra identidade, “etnocêntricamente” por ela visualizada. Os grupos étnicos quando usam suas identidades estão tomando posições em sistemas de relações inter-grupais culturalmente definidos com *status*.

3. Relação entre os *rabelados* e os *sensatos* e a concepção religiosa do grupo

Procurei saber se existe algum tipo de conflito entre os *rabelados* e os *sensatos*. O líder Moisés me respondeu afirmativamente:

Existem problemas sim. Nós somos iguais (perante Deus) no mundo mas nós nos diferenciamos porque os “outros povos” (*sensatos*) desprezaram muito os *rabelados* e não respeitaram os *rabelados*, eles injuriaram os *rabelados*, não tomaram os *rabelados* como irmãos, disseram que os *rabelados* não vão à Igreja (católica), que *rabelados* são demônios e satanás porque não vão à igreja.

Eles justificam o comportamento do grupo em relação à igreja “*nossa recusa em ir à igreja tem um significado: é que os rabelados não seguiram a nova religião. A igreja, às vezes, ... igreja não é somente uma casa construída; igreja somos nós mesmos. Onde está a palavra de Deus é a igreja*”. Consideram que todos os cabo-verdianos são irmãos e não deveria haver qualquer tipo de discriminação. Porém, quando são desprezados e não considerados como um irmão também se comportam da mesma maneira. Entendem que

parte da discriminação da qual são vítimas decorre da opção religiosa deles e defendem que *“os rabelados têm direito de seguirem uma cultura diferente da dos outros (sensatos) que são os usos e costumes antigos. Mas nós achamos que todos nós somos iguais no mundo. Ninguém pode desprezar o outro. Você pode seguir os seus valores, costumes, tradições e eu os meus. Não posso desprezá-lo”*.

Embora a violência e as perseguições que caracterizaram o período colonial tenham acabado com a Independência Nacional, ainda existem episódios lamentáveis que recorrentemente acontecem para intimidar ou discriminar os *rabelados* colocando-os sempre numa posição de inferioridade em relação aos *sensatos*.

Os *rabelados*, ao contrário das acusações por parte dos *sensatos* de que são intolerantes, mostram-se extremamente liberais quanto ao direito ao exercício da liberdade religiosa e apresentam os entendimentos da fé religiosa do grupo:

Hoje existem várias religiões, mais de 1.000. Que cada um procure o seu Deus! Deus está no coração daquele que procura por ele. Porque eu não posso dizer que *rabelado* é de Deus e o outro não é. Todos aqueles que procuram Deus é no seu próprio interior, no seu coração, nas suas boas obras, tudo isso.

Para eles, cada um deve seguir a sua religião mas sem desprezar a alheia nem tratá-la mal. *“Desde que Deus no colocou no mundo, foi para nos tratarmos uns aos outros bem com humildade e cuidar dos nossos irmãos”*. Criticam a situação atual em que se vive desrespeitando tudo e todos. *“Agora é desprezo. Se vejo você seguindo a sua religião é para lhe desprezar? Não se deve fazer isso”*. Acusam aqueles que os injuriaram e os desprezaram por não freqüentarem a igreja e lembram que *“a igreja é onde está a palavra de Deus é lá que é a igreja porque Deus pregou o seu Evangelho para toda a parte do mundo”* de forma que poderíamos olhar e ver para os seus conselhos e ensinamentos que todos somos iguais e que devemos fazer a boa obra para que possamos alcançar a glória *“(...) não é ir à igreja que santifica. Porque há várias pessoas que vão à igreja e quando saem fazem obra do demônio e isso não pode. Se eu vou para a igreja para adorar acho que estou a fazer uma boa obra, mas também se eu for lá para uma achada, um deserto e adoro com bom coração é também igreja, e até melhor! (...) Porque se pode falar com Deus ou qualquer santo para que interceda por nós desta maneira. Não é só ir à igreja e adorar a estátua porque “Deus e os santos são espíritos (...) posso falar, adorar de onde estiver e eles me escutam, me dão perdão e cuidam de mim”*.

Recorrentemente se referem às perseguições e violências sofridas durante o período colonial e, atualmente, a discriminação que sofrem da sociedade pelos *sensatos*.

Visitei a comunidade dos *rabelados* de Espinho Branco em diferentes dias da semana durante o trabalho de campo e pude constatar que todos os sábados e domingos o grupo dos *rabelados* se reúne num *funku* destinado às celebrações religiosas “oficiais”, sob a liderança do chefe que faz as leituras e intermitentemente apresenta as explicações. Todos esses atos são realizados no interior do *funku* por um período médio de quatro horas (no período da manhã, entre 9/10 horas a 13/14 horas. Quando terminam essas atividades no interior do *funku*, saem todos e se posicionam em círculo na frente do *funku*, o líder se posiciona próximo a uma bandeira do PAIGC hasteada e os demais membros ocupam as outras posições no círculo, sendo que os homens ficam mais próximos do líder e, conseqüentemente, as mulheres, mais afastadas. Um dos homens inicia a *cerimônia dos vivos*, anunciando: “*viva a independência entre os homens!*” e levanta o braço direito com o punho cerrado para cima e a platéia responde em coro: “viva!”, repetindo o gesto e eles repetem isso por umas três vezes. Imediatamente a seguir, fazem a *cerimônia da cantiga*: cantam uma música responsorial em homenagem à virgem Maria: “*Ó Virgem Mãe, ó mãe de Deus (...)*”. Um grupo entoia e a platéia responde. No final destas cerimônias, todos benzem em nome do pai do filho e do espírito santo e individualmente cada um faz a sua pequena prece (durante uns 30 segundos) e se desmobilizam, despedindo cada um indo para a sua própria casa.

4. As perseguições e violências sofridas

As primeiras perseguições e acusações começaram logo após a cisão do grupo por parte da igreja, em 1942, através de catequistas e padres que os acusaram de rebeldes e portadores de demônio; as autoridades civis e militares do Governo colonial os prenderam, torturaram e deportaram-nos sob acusações de insurgentes, comunistas. Os principais líderes foram presos, por vários anos, em prisões destinadas a prisioneiros políticos que vinham das outras colônias e até de Portugal; foram desprezados, discriminados e excluídos da sociedade cabo-verdiana por parte dos *sensatos* e dos governos do pós-independência.

Em entrevista a um *rabelado* de 84 anos ele conta as perseguições perpetradas pelas autoridades coloniais, começa explicando porque foram desterrados para as outras ilhas:

- *Porque foram é por causa de coisas que eles não queriam e que lhes foram obrigadas a querer e eles não queriam, por isso é que eles foram mandados para esses lugares.* (Gesticula com as mãos durante toda a resposta).

Pergunto: o que é que eles não queriam?

- *“Rabelação”* (a “nova” igreja católica), *é isso que eles não queriam. Desde eu também fui mandado para lá. (...) Eu fui para a ilha do Fogo (...) fiquei cinco anos.* Regressou à ilha de Santiago após esse período.

Algumas pessoas tiveram suas casas queimadas, prendiam e torturavam os homens e ameaçavam as mulheres; tombavam pedras do alto das montanhas quando viam-lhes na sua base.

Sabu (61 anos) virou *rabelada* depois de ter voltado de São Tomé e Príncipe em 1975. perdeu o pai ainda criança por causa da “Fome 47” (fome e mortalidade ocorrida no ano de 1947). A mãe e a irmã dela já eram *rabeladas* e contaram para ela que “apanharam um pouco de reboição” (perseguições, ameaças, torturas, intimidações): elas iam buscar lenha na rocha e as autoridades (civis e policiais) tombavam penedos para matá-las lá em baixo; ameaçavam-nas com pistolas na garganta e facas na barriga para ver se ficavam intimidadas e largavam o movimento dos *rabelados*.

Esse clima de medo e terror implantado tem efeitos duradouros e conseqüências trágicas até hoje. Nos anos 1990, no Conselho de Santa Catarina, aconteceram casos de morte por sarampo que se acreditava estar erradicado em Cabo Verde, vitimando crianças *rabeladas* e contaminando outras, talvez por causa desse medo inculcado pelas autoridades nesse grupo ao longo dos anos tenha feito com que essas famílias receassem se submeter os seus filhos e elas, indiretamente, aos “cuidados” de uma autoridade que historicamente os hostiliza.

Numa família de *rabelados* que compartilhavam a mesma casa (no Tarrafal) morreram três crianças mas não foram levadas ao hospital. Provavelmente, *rabelados* dos Picos com suas crianças foram à *stera* (prestar condolências) da família do Tarrafal e aí se contaminaram com o vírus que transmite o sarampo. Algumas crianças apresentaram

sintomas da doença mas os pais os levaram ao hospital para tratamento. Elas foram identificadas pela equipe que as atendeu por “testemunha 1”, “testemunha 2” “testemunha 3” e “testemunha 4” porque os seus pais e responsáveis não deram seus nomes próprios. Os parentes dos doentes foram para a casa de uma *ex-rabelada* se acomodarem e prepararem alimentos para as crianças doentes. Uma criança que brincava nessa casa que estava servindo de hospedaria para os *rabelados* também foi contaminada e contraiu o sarampo.

5. Cosmologia, culinária e farmacologia do grupo

No universo cósmico dos *rabelados* existe uma hierarquia onde os seguintes elementos se dispõem em ordem decrescente de maior para menor importância: *No céu existe Deus, anjos, santos; (na terra) - homens, mulheres, crianças, bichos, natureza. (...) Devemos dar as mãos uns aos outros para nos ajudarmos mutuamente e os valores da igualdade, caridade, amor nos ajudam a caminhar para frente.*

Essa concepção de ordenamento do mundo se reflete na ênfase que dão à espiritualidade, à posição social diferenciada de homens, mulheres e crianças na sociedade.

Segundo um grupo de três adolescentes me informaram que na morte do sr. Agostinho foi servido congo, arroz, carne de porco, carne de carneiro, no dia do enterro. As mulheres adultas é que se ocuparam da cozinha, as jovens trataram do *pilão*.

Esse é um dos pratos que pode ser servido no dia-a-dia além do feijão, *xerém*, *catchupa*, *massa*, *camoca*, *cusciús*, macarrão. Usam frutas, legumes e verduras que podem ser encontrados localmente. Também consomem peixe que eles mesmos pescam.

Tanto *rabelados* quanto *sensatos* se referiram às comidas servidas na *stera* como sendo equivalentes a das festas (casamento, batizado) e alguns dizem até que é mais pomposa do que a da festa.

Os dados sobre os remédios caseiros utilizados pelos *rabelados* foram colhidos através de entrevistas com *rabelados* adultos, mulheres, especialmente, na comunidade de Espinho Branco.

Farmacologia

Ramedí terra (remédios da terra)

Tipo de planta	Indicação terapêutica
<i>Chá de rubera</i>	<i>Friêça</i> (reumatismo) – ferver a palha e tomar banho
<i>Palha de xali</i>	Febre – tomar como chá
Alecrim (branco / brabu)	Febre – tomar como chá durante três dias
<i>Erva cidreira</i>	Febre – tomar como chá
<i>Malagueta da Guiné</i> (Bissau)	Dor de barriga – ferver e tomar como chá
Erva doce	<i>Flato</i> (problemas gástro-intestinais) – tomar como chá
<i>Cabeça de grogu</i> (aguardente) + cânfora	Dor no osso (sem fratura) – esfregar no local da dor
<i>Palha de lantuna</i> ou de <i>purgueira</i> + água de carne salgada	Fratura de osso – embrulhar essa porção no local do acidente e imobilizar
<i>Bombardeiro</i>	Dor leve – colocar a folha num algodão e amarrar no local
Azeite doce + pena de galinha	Queimaduras – aplicar o azeite doce no local da queimadura e cobrir com penas de galinha
<i>Grogu</i> (aguardente) ou tabaco	Gripe ou tosse – colocar na mão e cheirar
Urina quente	Gripe ou tosse – para lavar a cabeça e o rosto
<i>Sontra</i> + sal + cruz na sola do pé esquerdo ou querosene em sinal de cruz na cabeça	Bruxaria – usar para evitar que alguém seja vítima de feitiçaria, “corda”, ou bruxaria.
Arruda	Bruxaria – usar para evitar que alguém seja vítima de feitiçaria, “corda”, ou bruxaria.
Arruda	Madre (útero) – para tratamento de problemas relacionados com o órgão reprodutor feminino
Arruda	Dor de barriga – tomar como chá
Lorna	Madre (útero) – para tratamento de problemas relacionados com o órgão reprodutor feminino
<i>Bringela</i>	<i>Almorodia</i> – tomar como chá
Gengibre	Dor de barriga – mascar as folhas e engolir

REMÉDIOS PARA RETIRAR FEITICEIRA (BRUXARIA)

Azete purga (óleo de um arbusto comum no interior de Santiago) mais *scontra* (fruto de uma planta que se desfaz e se torna pó, é encontrada mais abundantemente na ilha do Fogo); chá de barata mais três saltos em cima da pessoa vítima da bruxaria que deve ficar deitada no chão durante esse tipo de ritual; orações feitas por pessoas “especiais” (pessoas que conhecem e sabem como rezar e retirar o feitiço); arruda.

6. Organização social

A menor unidade social é a família constituída por quatro a sete membros em média, composta pelo pai mãe e filhos. Algumas fogem desse padrão, integrando além desses membros os pais dos pais ou o pai está ausente. Ocorre uma clara divisão social das tarefas baseada no gênero: às mulheres são destinadas as lides domésticas – cuidar da casa, da alimentação, do cuidado com as crianças e os homens é que saem para trabalhar fora. elas são inferiorizadas no grupo: *“Oh!, na nossa comunidade, não admitimos mulheres como chefes (...) a mulher tem aquela parte de fraqueza que não a deixa mandar como chefe”*. (...) *“Nunca Deus enviou mulheres como profetas”*. Há também uma desigualdade demográfica entre os dois sexos em que a proporção de mulheres por homens é superior à média nacional.

O grupo doméstico constitui-se quando

(...) juntamo-nos como no tempo antigo. Quando se tira (uma mulher) de casa, manda-se o pai e a mãe do rapaz à casa dos grandes (pais) da moça, a fim de irem falar e acertar as propostas. Também era assim no tempo de Isaac (referindo-se à bíblia sagrada). Se a Igreja estivesse direita, na linha Católica, Apostólica e Romana era lá que íamos casar. Como (a Igreja) está falsa não se permite que lá vamos com a nossa noiva receber o santíssimo sacramento. Aliás, o sacramento de agora não é mais sacramento, critica sr. Agostinho.

O casamento entre os *rabelados* acontece cedo, a partir dos 15 a 16 anos para as meninas e 17 a 18 para os meninos. O novo casal pode morar na casa dos pais do rapaz caso ele ainda não tenha construído seu próprio *funku*. O casamento pode ter a modalidade monogâmica ou poligâmica quando o homem tiver condições materiais (econômica e financeira) de cuidar mais de uma mulher, *“Existe uma poligamia social: quando uma mulher chega aos 35 anos, 40 e que está sozinha (sem um companheiro), para que ela não*

fique isolada (sem um companheiro) na sociedade quando tem filho ou não, quando estiver viúva com alguma dificuldade, não tendo marido, um homem já casado pode fazê-la a proposta de ficar com ela. Ela fica na casa dela”. Cada mulher tem a sua própria casa e ele a ajudará financeiramente e compartilham o amor e assim (os homens) podem ter duas, três, quatro mulheres e não há nenhuma hostilidade entre elas nem contra as crianças. “*Desde que estou lá há 11 anos vejo as crianças entrarem num ou noutro funku, comem, dormem, não há nenhum tipo de hostilidade. É único lugar aqui em Cabo Verde que nunca vi ninguém cuspiendo em cima do outro (ninguém abusando do outro), ninguém maltratando o outro por causa de qualquer motivo, não vi nenhuma brutalidade*”.

Eles vivem todos na mesma área geográfica que designam por comunidade mas cada um é responsável por si e sua família: “*cada um vive com o que tem, com o que ganha. Cada um tem que trabalhar para a sua própria casa. Já não estamos na lei da comunidade (comunismo), não! (risos)*”.

Na comunidade, as construções estão inseridas em três grandes grupos de aglomerados de *funkus* e casas próximas ao mar (de 30 a 500 metros).

Visitei a comunidade de Espinho Branco em diversas ocasiões e pela observação e pelas conversas que tive com eles pude saber que os *funkus* (casas) são constituídos de palha, sisal, colmo, caris e finalizadas com uma cobertura em vértice e com um crucifixo no topo em cima da direção da porta. As portas estão localizadas em direção a Jerusalém num dos lados da casa de menor largura. Podem ser abertas janelas nas paredes dos lados adjacentes à da porta. O chão pode ser de terra batida ou cimentado. As casas podem ser de pedra sem reboco e cobertas de palha ou de tijolos de cimento e cobertas com laje.

Funkus de rabelados



Um *funku* de *rabelado* no 1º plano à esquerda e ao fundo à direita casas de *sensatos*.



Funkus de rabelados alinhados um ao lado do outro.

As moradias denominadas de *funkus* surgiram após a implementação das campanhas de desinfecção (promovidas pelo governo colonial) das casas dos *rabelados* porque apesar a rejeição deles a essa medida, as autoridades realizaram essa desinfecções nas casas e nos próprios corpos dos *rabelados* e eles tiveram que abandoná-las e inventaram uma nova casa – o *funku* – que dizem que é semelhante ao presépio de Jesus. O *funku* é dividido em dois cômodos, construído de caris, madeira de carapati (sisal), teto de colmo. Defendem a humildade na moradia. Segundo dizem, quando se constrói um, dois, três andares, você fica sempre preocupado e sem disponibilidade para a solidariedade alheia. Segundo a filosofia deles, o objetivo da vida aqui é o de dar as mãos e fazer a caridade todo o dia e o dia inteiro àqueles que estão à nossa volta. Eles constroem os *funkus* com as portas direcionadas para Jerusalém (terra do nascimento de Jesus) para recordar que Jesus nasceu em um presépio e

que ele é nosso rei porque deu a vida pelos outros apesar de não ter nenhum pecado e morreu sem ter feito mal algum e ele deu a sua própria vida para nos mostrar o caminho.

Além da simbologia religiosa que os *funkus* representam essas habitações foram construídas inicialmente em locais de difícil acesso, no cume das montanhas e só mais tarde, nas proximidades do litoral.

Gaudino sugere que a localização da habitação dos *rabelados* é estratégica para efeitos de segurança: usam locais altos como encostas e cumes de montanhas de difícil acesso e próximos a litorais, ambos, locais de grande visibilidade contra potenciais ataques de inimigos e com excelentes possibilidades de fuga (por terra ou por mar).

Essa visão do entrevistado contradiz com a opinião popular corrente que considera o *rabelado* como um agente passivo e reativo. Ele é, ao contrário, preventivo. Ele sofre as ações dos agentes públicos civis e religiosos e da população em geral mas também apresenta estratégias de sobrevivência social, cultural, econômica e política que o coloca mais orgânico e autônomo do resto da sociedade.

Segundo Gaudino, a recusa do fornecimento do nome se enquadra na estratégia de fortalecimento da identidade coletiva do grupo como sendo um “nós” – os *rabelados* em contraponto ao enfraquecimento político que uma fragmentação nominal individual provocaria.

Gaudino entende que ser *rabelado* se trata de uma identidade étnica que vai além do aspecto religioso, abrangendo atitudes perante o poder público, ecologia, cosmologia.

Eles apresentam uma grande consideração por Amílcar Cabral. O maior pôster encontrado no *funku* onde se reúnem para a celebração das atividades religiosas é de Cabral. Eles o consideram como um libertador, amigo, não um Deus mas uma pessoa que lutou para ajudar outras pessoas.

Para Gaudino, a figura de Cabral já está tão bem inserida na memória coletiva que ultrapassa a questão geracional, ou seja, tanto as gerações mais velhas (com 60 a 80 ou mais anos hoje) quanto os jovens (de 20 a 30 anos) o consideram com o mesmo nível de prestígio e consideração.

Eles fazem uma separação entre o PAIGC que lutou para a independência e o PAIGC/CV que assumiu o Governo em 1975. São favoráveis ao primeiro e ostentam a sua

bandeira num haste na porta principal do *funku* onde se reúnem para as cerimônias religiosas; quando (os *rabelados* enquanto grupo) se deslocam para a sede do município (na Calheta de São Miguel) para realizarem alguma atividade, levam essa bandeira. Porém, são contra o PAIGC/CV que sucedeu ao PAIGC; da mesma forma rejeitam seus supostos agentes e representantes. Acusam também o PAIGC/CV de perseguições sofridas pelo grupo. Contam que durante o regime de Partido Único (1975/90), o PAIGC/CV perseguiu, humilhou, torturou os *rabelados* como estratégia para desestruturá-los e integrá-los na sociedade cabo-verdiana sem que houvesse diferenças entre grupos sociais. O PAIGC/CV deveria vê-los como potencial ameaça ao processo de constituição da novel nação e controle do Estado pelo partido. Os *rabelados* pareciam constituir uma espécie de sub-estado dentro do estado de Cabo Verde. Entre os *rabelados* disseram que uma parte hostiliza qualquer um que seja conotado por eles como sendo do PAICV.

Atualmente, o grupo dos *rabelados* de Espinho Branco é servido por um jardim (creche) para as crianças, construído nos últimos sete anos. Os adolescentes e jovens assistem aulas de alfabetização ou cursos normais em salas de aula junto com outras pessoas da comunidade (*sensatas*). A assistência à saúde é feita por um médico que se desloca à comunidade duas vezes por mês mas os remédios são caros e eles não têm condições econômicas de os comprar. O abastecimento de água é precário, tendo que se deslocar a grandes distâncias à procura de escassos 20 litros de água para a satisfação de todas as necessidades da família embora já tenham um *chafariz* (cisterna) para abastecer toda a comunidade.

Na perspectiva dos *sensatos*, considerando os conceitos internacionais de mensuração da pobreza que classifica pobre aquele que recebe menos de 2 dólares por dia para satisfazer suas necessidades (e muito pobres aqueles que recebem menos de 1 dólar por dia), eles podem ser classificados como esmagadoramente (mais de 95%) pobres ou muito pobres. A taxa de incidência da pobreza nacional em Cabo Verde ronda os 30% da população e, conseqüentemente, no grupo dos *rabelados* essa incidência é, pelo menos, três vezes superior à média nacional o que denuncia o nível de discriminação e abandono a que esse grupo populacional é votado em Cabo verde.

7. Organização econômica e política

Dedicam a atividades agrícolas, criação de animais, pesca, artesanato, trabalhos de pedreiro, carpinteiro, servente para particulares e mais recentemente, pintura, cerâmica, corte e costura. Atualmente, a atividade de maior rendimento econômico e prestígio social é a pintura de quadros e escultura que projetou os *rabelados* nacional e internacionalmente através de participações em exposições e venda dessas artes para turistas estrangeiros e alguns nacionais. Mantêm um atelier de exposição e venda permanente desses produtos numa casa na comunidade, assistida por uma ONG de produção cultural.

O poder político do grupo de Espinho Branco, oficialmente, está nas mãos do chefe que é o único cargo político tradicionalmente reconhecido no grupo, que o exerce vitaliciamente e é acumulado com o cargo de liderança religiosa. A ascensão ao poder se dá de forma hereditária, com exceção do primeiro líder Nhonhó Landim (1942 - ?) que não tinha parentesco direto com o seu sucessor, os demais descenderam da mesma linha hereditária: nho Fernando (? – 1978) foi sucedido pelo filho sr. Agostinho (1978 – 2006) e este último foi sucedido também pelo filho, Moisés (2006 - ...), atual chefe dos *rabelados*.

Atualmente, existe o cargo de presidente da associação dos *rabelados* e toda a sua estrutura burocrática mas, o chefe tradicional não ocupa nenhum cargo nessa estrutura “moderna” de poder.

Eles se definem como “um povo independente”, não votam e nem se alinham com nenhuma das forças e partidos políticos da praça. Sábu assegura que

nós somos PAIGC, todos os outros partidos que vieram nos encontraram aqui. É o partido de Amílcar Cabral. Somos rabelados do PAIGC, nós não viramos nem para a esquerda nem para a direita, ficamos *tam* (direito), reto. Nós não somos como o *bitcho fixon* (bicho do feijão), nós andamos dentro do caminho.

Só seguem a bandeira de Amílcar Cabral que simboliza para eles a liberdade. Para eles, Cabral foi um grande herói e se consideram amigos dele assim como são amigos de todos aqueles que trabalharam ou trabalham para fazer o bem a outras pessoas.

As primeiras e principais lideranças dos *rabelados* eram homens que até então integravam o sistema da administração religiosa do catolicismo implantado no interior da ilha de Santiago; ocupavam cargos de catequistas, sacristãos, espécies de tradutores da fé erudita para o povo comum.

Ao se incompatibilizarem com as cúpulas locais da igreja arrastaram consigo boa parte dos fiéis que estavam sob suas “jurisdições” (controle) por causa do prestígio de que desfrutavam nas comunidades onde estavam inseridas e por causa do conhecimento da religião que aos olhos dessas comunidades possuíam.

Segundo Monteiro (1974), os *rabelados* constituem um grupo com uma vertente religiosa mas também civil e político-social.

Se fizermos uma tentativa de reconstituição do ambiente geral (econômico, social, político, religioso) dos anos 1940 encontramos uma sociedade muito pobre materialmente e eloqüentemente descrita nesse poema:

“Nós somos os flagelados do vento leste/ (...) a nosso favor não houve campanhas de solidariedade/ (...) aprendemos com o vento a bailar na desgraça/ (...) as cabras ensinaram-nos a comer pedras para não perecermos (...)”; ao nível político, vigorava um severo controle da administração colonial; a devoção à “espiritualidade”, a expectativa de se alcançar a glória divina através da prática de boas obras mas dentro das prescrições do ensinamento da fé católica parecem ter encontrado ruídos com a aproximação da chegada dos *padres novos* e das mudanças nos fundamentos “originais” da fé a que os sustentavam.

Se a riqueza (espiritual) mais preciosa que sempre guardaram fosse “fraudada” o que os restaria? Poderiam perder tudo ou quase tudo mas *“continuamos de pé num desafio aos Deuses e aos homens”*. Como é que os *rabelados* poderiam guardar a sua “espiritualidade” em condições tão adversas?

Os primeiros líderes apelaram para estratégias de mobilização do grupo em um movimento oposicionista às novas propostas apresentadas pela igreja que visariam a “modernização” da religião. Daí, surge o primeiro marco identitário do grupo que marcaria um dos pontos limites da diferença entre eles (*rabelados*) e o resto da sociedade cabo-verdiana, justamente no aspecto religioso.

Na minha opinião, houve uma escolha estratégica dos outros sinais diacríticos que foram introduzidos a partir daí, tais como, a recusa da divulgação do nome; recusa do registro de nascimento, casamento, óbito; recusa em mandar os folhos para escola ou receber tratamento médico; recusa de trabalhar para o Estado; recusa de frequentar a igreja; uso e ostentação da cruz no peito entre outros sinais porque, primeiro, a sua observância

fortalecia os limites desejados pelas lideranças do grupo; segundo, porque eram sinais óbvios. Esse conjunto de recusas que passaram a caracterizar o grupo, representava quase que integralmente a sociedade cabo-verdiana de então: a oferta de educação era escassa, precária e muito seletiva, a recusa em mandar o filho para a escola talvez nem fosse necessário porque a esmagadora maioria da sociedade e principalmente no interior não tinha acesso a ela; os serviços médicos e as ofertas de trabalho do Estado também eram escassos e muito seletivos; o registro tinha muito pouca funcionalidade num contexto desses em que o Estado não respeitava e nem garantia o mínimo de dignidade aos seus cidadãos, enfim, as recusas reforçaram os limites identitários compartilhados pelo grupo.

A leitura dos *rabelados* dessa época poderia ser essa minha ou outra mas a sobrevivência deles como grupo dependeria grandemente da orgânica do grupo entendida como elementos que dessem coesão e continuidade ao mesmo.

8. Organização cultural e recreativa

A comunidade de Espinho Branco dispõe de um grupo de batucadeiras denominado “*Fidjus di rabeladu*” (filhas dos *rabelados*), fundado em 2006 que participa de eventos culturais, apresentações no conselho de São Miguel e outros Conselhos da ilha de Santiago. Sempre foi tradição entre os *rabelados* a existência de batucadeiras. O Batuque é uma das formas de intercâmbio entre o grupo dos *rabelados* e os *sensatos* acionado no novo contexto organizacional do grupo.

Uma das canções principais desse grupo diz “*nos ê fidju rabeladu/ piquinóti sima grandi/ pocu sima tchéu*” (nós somos filhos dos *rabelados*/ somos pequenos mas iguais aos grandes/ somos poucos mas como se fossemos muitos). Essa música sugere que apesar do confronto de gerações interno ao grupo dos *rabelados* (tanto na perspectiva dos *sensatos* quanto na dos próprios *rabelados*) eles (a nova geração) que é filha (neta, bisneta) dos *rabelados* guardam os “princípios” fundamentais dos *rabelados* “grandes” (mais velhos). Quando falam que são poucos mas equivalentes a muitos isso pode sugerir que eles estejam elegendo aspectos qualitativos do ser *rabelado* e minimizando os aspecto numérico do grupo para se compararem com os *sensatos*.

Na música se referem às diversas comunidades onde residem *rabelados* na ilha de Santiago como uma forma de cumprimento e homenagem mas, me parece que a principal mensagem é a denúncia do sofrimento a que tem passado ao longo da história do grupo. Esse trecho da música constitui o refrão que deve ser repetido pela platéia após a sua entoação pela solista.

As festas de casamentos e batizados são outros momentos importantes de intercâmbio entre os dois grupos: tanto os *rabelados* participam das festas dos *sensatos* como vice-versa no passado e mas intensamente no novo contexto social e político.

As formas de expressão artística (pintura, escultura, artesanato), a participação em *steras* (velórios) como rezadores constituem outros meios de interação entre os dois grupos. Os *rabelados* são reconhecidamente famosos em suas rezas e *béspas* (vésperas) e são muito solicitados no interior da ilha para realizarem essas atividades. Chegaram a reunir os seus cânticos litúrgicos e rezas fúnebres em um CD lançado recentemente.

9. As transgressões: o que é “câ bum” (coisas que não são boas) e as mudanças ocorridas com a chegada da Misá

Consideram transgressões: (1) dar o nome pessoal a estranhos; (2) registrar; (3) embarcar (emigrar); (4) jogar qualquer tipo de jogo; (5) exagerar-se no “corpo” (dar excessiva importância à matéria em detrimento do espírito); (6) exhibir-se no “palco” (fazer apresentações com o auxílio de meios “modernos” de exposição da imagem); (7) participar em bailes; (8) usar bebida alcoólica; (9) acender mais do que uma vela em cima da mesa (acreditam que duas ou mais retira a sorte da casa ou até dá má sorte); (10) só se deve varrer a casa na direção da porta para o interior da casa para trazer a sorte para dentro de casa e nunca o contrário porque retiraria a sorte de dentro de casa; (11) o condutor do *Santo Cristo* não pode olhar para trás enquanto conduz o *Santo Cristo*; (12) a família do defunto não pode usar os paus da *djangada* do familiar; (13) o condutor do *Santo Cristo* não pode entrar com o Ele dentro da casa; (14) Ele tem que esperar que alguém lhe retire a cruz mais o lenço da cabeça na porta antes de entrar; (15) o *Santo Cristo* não pode ser conduzido por mulher, só homem pode fazê-lo.

Misá é uma cabo-verdiana que emigrou para a Suíça com 11 anos de idade; lá obteve a nacionalidade suíça e regressou a Cabo Verde com 34 anos, com a ideia de “realizar uma ponte cultural entre Europa e África”. Convive diretamente com os *rabelados* (da comunidade de Espinho Branco, conselho de São Miguel, ilha de Santiago) há 11 anos, tendo morado na aldeia por alguns anos e mantém contatos regulares com a comunidade através de visitas semanais e de compromissos com as atividades artísticas dos *rabelados* e da associação dos *rabelados* que ajudou a fundar denominada “Associação Abi-djan” (uma referência à cidade capital de Cote d’Ivoire - África). Quanto às artes dos *rabelados*, a Misá é uma artista plástica reconhecida em Cabo Verde e no exterior que desenvolveu uma metodologia de ensino de pintura, escultura, cerâmica para os *rabelados* que transformou indivíduos que nunca tinham tocado num lápis e papel para pintar em pintores reconhecidos que nos dois últimos anos um departamento do governo de Espanha convidou o grupo de *rabelados* pintores para representarem Cabo Verde expondo suas obras numa mostra internacional de pintura contemporânea.

Misá conta que como soube da existência dos *rabelados* pela primeira vez

“quando cheguei na Suíça (com 11 anos), os amigos da minha mãe que foram me dar as boas vindas trataram-me como uma “rabelada” porque eu não estava falando com eles. Então, perguntei-lhes o que era “rabelada”. Me disseram que *rabelados* eram pessoas que desciam e subiam montanhas, com pés descalços, com cruzeiros e bíblias pregando e até quando julgavam ter pregado o suficiente, retornavam para as suas montanhas, mas não sabiam como viviam. Foi assim que nesse momento achei interessante e prometi que quando voltasse para Cabo Verde iria conhecer os *rabelados*. Mas nunca mais ouvi falar de *rabelados* e nem tive outras informações deles.

Ela voltou para Cabo Verde 23 anos depois e após um ano de pesquisa foi conhecer os *rabelados*. Mas nunca imaginara fazer qualquer trabalho (desenvolver qualquer projeto) com eles. Mas quando chegou surpreendeu-se porque Encontrou uma pequena “África”: “*África por causa do trabalho com a matéria prima (produtos naturais), depois agora aquela espiritualidade, depois aquela crença, aquela fé, aquele carinho que eles têm. (..)*”. Aquele trabalho cultural que desejava fazer teve que incluir os *rabelados*. Segundo Misá, eles precisavam de tudo porque tinham sido desprezados (discriminados, torturados, violentados, estigmatizados) no passado, segundo lhe contou o sr. Agostinho (anterior líder dos *rabelados* de 1978 a 2006). Também os cabo-verdianos os desconheciam, consideravam-lhes rebeldes, velhos de 80 anos que não queriam nada com a administração

(Governo) não queriam nada com a educação, a saúde, então, ficaram esquecidos. Mas lutaram para preservarem a sua cultura e identidade contra uma comunidade cabo-verdiana que não lhes dava nenhuma atenção.

Para superar essa barreira entre os dois grupos, ela procurou identificar “o que os *rabelados* gostariam de preservar e o que queriam conhecer (aceitar dos outros cabo-verdianos) e onde é que estava a falha para que se pudesse fazer uma “ponte” de troca.

Ela identificou que seria necessária uma longa caminhada e muito esforço para mudar o quadro social em que se encontravam os *rabelados*. Teria que ter recursos econômicos e financeiros para suportar as futuras despesas de acordo com os projetos idealizados por ela.

Entendeu que era necessário arrecadar dinheiro, fazer campanhas de sensibilização para que pudesse conseguir tratamento médico regular, medicamentos, melhoria da informação, formação, programas de iniciação na arte com suas próprias infra-estruturas. Mas as dificuldades eram enormes porque no início, não tinha direito de levar pessoas (estranhas) à comunidade. Eles não queriam mas era necessário reuniões para todas as solicitações (de apoio) para que pudesse haver ajuda. As pessoas teriam que dar seus nomes mas elas nem tinham carteira de identidade e não queriam participar das reuniões. começou com aqueles que me ajudaram mas “foi muito duro, foi muito duro por quê, por quê, por quê, muitos por quês”. Segundo Misá, até a chegada dela o grupo estava fechado à comunidade externa, “*não havia conhecimento, se desconhecia quem eram os rabelados, não se sabia porque eles estavam afastados e agora é que os rabelados já têm estrada, infra-estrutura para educação, artes, que recebem visita médica, têm uma associação gerida por eles mesmos*”. Misá se considera feliz por ter-se encontrado com os *rabelados* e contribuído para essa “abertura” ao mundo: “estou muito contente, considerando esta etapa como uma missão que eu já consegui realizá-la fruto do meu amor somado à fé deles. (...) Afinal, acho que foi um programa de Deus e agradeço a todos os que participaram”.

Embora a Misá considere que antes da sua chegada a comunidade dos *rabelados* fosse totalmente “fechada” ao exterior, essa informação precisa ser relativizada. Sempre houve interação entre *rabelados* e *sensatos* e os *rabelados* recebiam visitas de estranhos ao

grupo, só que com menos frequência no passado. Alguns *rabelados* eram muito procurados pelos *sensatos* porque eram considerados famosos em fazer *rezas*, *béspas* e em *fazi ramedí terra* (prescrever remédios caseiros), muito usuais ainda hoje no interior da ilha de Santiago. A diferença nesse ponto, entre o passado e o presente pode estar essencialmente no tipo de interação e não tanto na sua quantidade.

10. Maiores apoios vieram de fora

Os maiores apoios chegaram de fora (de Cabo Verde). “Da parte dos amigos e conhecidos porque enquanto artista plástica tinha clientes que a compravam os quadros.

“(...) No início foi assim: pedindo, pedindo, pedindo mil escudos para cá, dois mil para lá. As pessoas que faziam trabalhos comigo (clientes dos quadros de pintura) sabendo das dificuldades me davam cinco mil escudos, três, dois para investir na compra de matérias para a cerâmica, para construir o *funku*. Esse *funku* aqui foi construído um ano após a minha chegada, servia como centro de atividades coletivas e local para as reuniões. Só existia esse *funku*, nada mais, não havia sala, telefone, nada mais. Ninguém vinha aqui.

Foi nesse *funku* que iniciaram as reuniões, programas de costura, programa de desenho. Desde quando lhes trouxe os primeiros cadernos disse-lhes que os cadernos serviam para serem riscados e deviam ser riscados com lápis: “*Risquem aquilo que saírem da vossa imaginação*”. Então, foram evoluindo e desenvolveram traços mais elaborados e aprenderam o processo de trabalho com tinta, a sua diluição, mistura, combinação de cores para resultados diferentes. Começaram a pintar nos cartões (telas), poderiam repetir os mesmos desenhos feitos nos cadernos. Desses cartões (telas) pintados fizeram várias exposições. Tiveram apoio de pintores voluntários que foram lhes ajudar porque, segundo a Misá, quando ia para fora (estrangeiro) sempre falava dos *rabelados*. Mas esses voluntários nunca pintaram na frente deles para não lhes influenciar e nem para lhes dizer o que deveriam fazer. Eles também levaram desenhos dos *rabelados* para fazerem exposições (no estrangeiro) e mandavam o dinheiro conseguido com as vendas: 200, 300, 500 euros. Sempre acrescentavam as obras dos artistas nas exposições com os trabalhos dos *rabelados* para que estes últimos ficassem mais conhecidos.

Muitos estrangeiros participaram do projeto (Japão, Itália, Portugal, França, Suíça). Nesse movimento, Cabo Verde ficou um pouquinho afastado e eu me afastei também porque sofri tanto desprezo que não podia mais agüentar tanto desprezo de Cabo Verde.

Os *sensatos* achavam que era uma loucura dela (Misá) tentar ajudar os *rabelados* porque eles se encontravam naquela situação porque foram rebeldes, e não apanharam o “comboio” da “modernidade” e jamais ela iria conseguir mudá-los porque são intransigentes, burros, estúpidos. Ela passou a ser motivo de piada por ter-se aproximado dos *rabelados*.

A chegada e a entrada dela na comunidade dos *rabelados*, em 1997, tinha sido difícil, ela enfrentara muitas resistências dos *rabelados* que não queriam recebê-la porque a consideraram uma estrangeira e que não tinha direito nem de ir até lá quanto mais se ficar na comunidade. Após quatro horas de insistência, uma filha do chefe do *rabelados* na época (sr. Agostinho) consentiu que ela se hospeda-se na casa dela mas, no início, recusaram os presentes que tinha levado para eles. As crianças que estavam brincando na rua sumiram todas e os adultos fecharam as suas portas. Ela ficou sozinha no *funku*. Conforme as horas iam se passando, as crianças “reapareceram” e começaram a interagir com ela e depois foram convidá-la para tomar um café e daí passou a ganhar, pouco a pouco, confiança dos adultos.

Após a implementação dos vários projetos visando a “melhoria” da qualidade de vida dos *rabelados*, aumentaram seus rendimentos econômicos com as vendas dos quadros; agora dispõe de uma assistência médica regular (duas vezes ao mês) na comunidade, as crianças freqüentam escolas, recebem visitas de estudantes *sensatos* e de turistas estrangeiros, fazem registro de nascimento, diminuiu o clima de tensão latente entre os dois grupos (*rabelados* e *sensatos*).

11. Todo esse movimento envolveu a comunidade

A Misá se defende das acusações que lhe são feitas de que estaria manipulando os *rabelados* para obter benefícios pessoais,

Acho que da maneira que estás vendo o resultado é uma questão que você mesmo poderia responder porque acho que se todo esse trabalho realizado não tivesse o consentimento deles não haveria nenhum resultado e não haveria essas pessoas aqui juntas (referindo à festa de 2º aniversário do grupo de batucadeiras “fidjus di rabeladus” – filhos dos rabelados – que reuniu centenas de pessoas nesse dia), não haveria essa harmonia aqui. Claro que eu nunca coloquei-lhes num trabalho que não concordassem. O que eu faço é o seguinte: eu lhes explico o objetivo do projeto e eles dizem que não entendem mas que posso fazer e se não for do agrado deles me falam. Acho que pelo resultado dá para perceber que não fiz nada em desacordo com eles.

As acusações contra a atuação da Misá em relação aos *rabelados* são fortes e foram manchetes de jornais. Em relação aos cabo-verdianos teve dois momentos: (1º) momento de crítica à sua pessoa de que não deveria ajudar os *rabelados* e (2º) agora não pode haver outra crítica – será que não está-se aproveitando dos *rabelados*? Responde: “*De mais (risos) ... de mais! Já me colocaram rabo e chifre (expressão verbal que corresponde ao maior desprezo social a um indivíduo). Tudo o que eles (os críticos cabo-verdianos dela) não são eu sou. Claro que existe crítica*”. Apresenta como exemplo a ida para a Espanha, (para participarem de uma exposição de arte contemporânea) a convite desse país, foram representantes dos *rabelados* juntamente com outros artistas plásticos. Foi o grupo de Espinho Branco constituído por seis pintores mais o novo chefe. Isso aconteceu no ano passado. Levantou-se uma polêmica enorme porque vários artistas plásticos cabo-verdianos acharam que *rabelados* não poderiam ir representar Cabo Verde porque eles são numericamente menores do 1.000 indivíduos e, por isso, não poderiam representar Cabo Verde nas artes plásticas porque não têm qualificativos que possam representar Cabo Verde. Os artistas descontentes criticaram a Misá: “*(...) quem poderiam atacar para derrubar era eu. O desprezo foi grande, que machucou muito porque não ficou só nos jornais, vieram até aqui deputados (nacionais), artistas, jornalistas para poder desmanchar tudo o que já havia sido feito aqui*” para dizerem que os *rabelados* não estavam de acordo. Fizeram semana mais semanas de retrato difamatório nos jornais enquanto outros jornais estavam defendendo-a. Trata-se de um caso de reação à atribuição de direitos diferenciados de cidadania aos membros do grupo dos *rabelados* em detrimento de *sensatos* conforme abordado por O’Dwyer, (2002) na introdução ao livro *Quilombos em relação à realidade brasileira*.

As acusações se referiam a suspeitas de apropriação de fundos financeiros conseguidos em nome dos *rabelados* mas nada ficou provado nesse sentido e a comunidade continuou ao lado e acham que tais acusações eram infundadas. Mesmo assim, tendo a possibilidade de se auto-defender, preferiu ficar no silêncio: “*eu também não dei entrevista e decidi que sempre ficarei quieta nessa terra aqui porque o meu coração é puro. As pessoas me vêm sempre nos hiaces (vans), táxis, ou a pé e eu não desfruto de nenhum luxo aqui*”.

Diz que apenas dedico-se à cultura da sua terra para realizar a sua missão: “*amar o meu coração e, com isso, amar a todos*”. Mostrou-se decepcionada com os seus compatriotas: “... *realmente, eu não esperava que os meus patrícios, colegas artistas me atacassem assim daquele jeito*”. Acrescenta que tem fama porque trabalha junto com os *rabelados* “*foi meu percurso que me levou a isso. Nunca fui atrás da imprensa para fazer publicidade do que ia fazer (...) francamente, se há promoção, publicidade isso é feito naturalmente*”. Reclama que Sofreu difamações mas não liga. “*Aprendi na vida que nunca as pessoas ficam satisfeitas (...) mas recebi tanto amor dos rabelados e de vários cabo-verdianos que me apoiaram enquanto as pessoas que tem amigos nas rádios e nos jornais me difamavam. É uma pena*”. Diz que há um provérbio entre os *rabelados* que diz que “*mentira tem perna curta*”. *Quiseram destruir todo um esforço de uma pessoa que estava tentando preservar uma tradição mas enganaram porque eu não sou a sua guardiã*.

Apesar das fortes críticas havidas de fora, a Misá desfruta de muita simpatia no seio da comunidade em todas as camadas, dos velhos às crianças, das mulheres aos homens, dos artistas aos agricultores e pastores. Consideram que ela lhes ajuda muito. Ninguém lhe fez qualquer tipo de acusação.

12. Rabelados e a identidade africana

A questão da identidade se coloca para o grupo dos *rabelados* com muita propriedade porque, de um lado, aos olhos dos *sensatos*, eles apresentam todas os elementos característicos que habilitariam alguém, juridicamente, a ser cabo-verdiano (nasceram e são filhos de pais cabo-verdianos), porém, ao recusarem a realização do registro, formalmente, ficam numa situação liminar de identidade: “potenciais” cabo-verdianos que estariam mais próximos a “africanos” donde provieram (aliás, todos os *sensatos*!). O nível de discriminação e abandono expresso pelos indicadores de pobreza e de bem-estar do grupo *rabelados* ilustra essa percepção. Todavia, na perspectiva dos *rabelados* eles são cabo-verdianos e africanos mas conscientes de que são discriminados pelos *sensatos*. A Misá reporta o pensamento dos *rabelados* relativamente à questão da identidade do grupo:

Dizem que “nós somos africanos, descendentes da Guiné (Bissau), não podemos mais regressar à África porque fomos trazidos para cá e não podemos mais voltar para trás porque somos mestiços e desta mestiçagem somos filhos ilegítimos não reconhecidos por quem nos semeou (o pai) e, de filho ilegítimo, somos cabo-verdianos mas os colonialistas conseguiram fazer uma separação entre esses nossos irmãos e que até agora não conseguiram se aperceber. Então, nós somos três vezes filhos renegados: renegados porque não podemos mais retornar à África porque não seríamos aceites, renegados porque os nossos pais legítimos não nos reconheceram, renegados porque os nossos próprios irmãos cabo-verdianos não nos aceitaram” mas que eles é que portam as dimensões culturais dos critérios da identidade cabo-verdiana, que eles é que são os verdadeiros africanos e eles é que são os verdadeiros cabo-verdianos”.

Os *rabelados* se sentem mais cabo-verdianos do que os *sensatos* porque acreditam que eles preservaram melhor a herança cultural que caracterizaria a identidade cabo-verdiana.

13. O que os *sensatos* (cabo-verdianos) pensam dos *rabelados*

A idéia que os *sensatos* têm dos *rabelados* é de um grupo religioso ou cultural exótico, diferenciando na percepção de grupo social para grupo social,

OOOH ... isso é consoante o quadro, consoante a intelectualidade, consoante a sabedoria da pessoa. Existem muitas pessoas aqui que dizem que os *rabelados* é que são a verdadeira identidade de Cabo Verde e existem outros que só atentam à parte superficial de como eles vivem que é para tratá-los como bichos, doidos, demônios e não enxergam nenhum interesse cultural; têm muitas pessoas que não entendem porque vivem assim. Mas daqueles poucos que os conhecem melhor, sabem que eles resistiram ao colonialismo, que andam descalços, não andam de carro, não dão seus nomes e que não vão à igreja. É uma pena porque é muito reduzido. (...).

Acho também que houve uma falta de informação e que eles têm um herói muito grande que é o sr. Amílcar Cabral e dizem que quando afirmam que Cabral não morreu, aqui em Cabo Verde as pessoas riem e respondem: “sim, A. Cabral não morreu!!?” Respondem assim para os *rabelados* “cu chuchadeira cu tudo” (com toda gozação). Mas eles não acreditam que A. Cabral não morreu (simbolicamente). Eles sabem quando uma pessoa morre de corpo mas é que para eles, a alma de Cabral não morreu porque ele foi uma pessoa que conseguiu a sua missão de libertar pessoas de Angola, Moçambique, Guiné Bissau e de Cabo Verde e que agora entrou na luz da eternidade. Por causa da missão que ele conseguiu ele é considerado uma pessoa que não voltará mais para continuar a cumprir a sua missão. É nesse sentido aqui que dizem que Cabral não morreu.

A imprensa contribui também de forma negativa para essa percepção deturpada dos *sensatos* porque retrata recorrentemente os *rabelados* como se fossem uma caricatura do lado exótico cabo-verdiano.

Devido às necessidades econômicas de obtenção de rendimento, os *rabelados* se deslocam para as ilhas mais turísticas para venderem seus objetos artesanais, quadros de pinturas, esculturas ou procurar emprego temporário aí, nessas ilhas.

Aqui em Cabo Verde fui à (ilha da) Boavista para encontrar *rabelados* jovens que vão lá trabalhar porque nas suas aldeias não existem trabalhos suficientes. Então lá, eles moram junto com os *mandjácus* e são tratados pelas pessoas da Boavista como se fossem “farinha do mesmo saco”: *mandjácu*. Interessante é que para as pessoas da Boavista, as pessoas de Santiago são *mandjácus*..

Os *rabelados* são discriminados duplamente pelos *sensatos* na Boavista, primeiro porque são considerados “pobres” na classificação dos *sensatos* e segundo, porque são considerados “estrangeiros” igualzinhos aos imigrantes africanos (*mandjácus*) que residam os passem por essa ilha.

Conclusão

O *rabelado* é considerado pelos *sensatos* como sendo o “outro” em Cabo Verde; ele é o estranho, o diferente; o “africano”, o “primitivo”, o rebelde, o atrasado; aquele que é contra tudo e todos; aquele que parou no tempo ou até se retrocedeu no tempo. Os *rabelados* se sentem discriminados, injuriados, desprezados pelos *sensatos* ainda hoje. O *rabelado* se acha como sendo o verdadeiro representante da identidade cabo-verdiana porque, enquanto os *sensatos* mudaram a sua forma de ser, eles dizem que permaneceram “fiéis” à “originalidade” cabo-verdiana: mantiveram as tradições, os costumes, crenças, a religião antiga. As mudanças introduzidas com a chegada da Misá propiciaram uma maior abertura do grupo dos *rabelados* aos *sensatos* e vice-versa. Internamente ocorre uma luta de valores a serem preservados e mudados entre o grupo geracional mais jovem e o mais velho. Em relação ao *sensatos*, os *rabelados* continuam sendo estruturalmente inferiorizados e discriminados.

CAP. IV – RITUAIS FÚNEBRES EM CABO VERDE – A *STERA*: diferença entre *rabelados* e *sensatos*?

Introdução

Neste capítulo vou apresentar o ritual da *stera* realizado em Cabo Verde, especialmente, na ilha de Santiago, seus significados e como é que esse ritual se relaciona com a identidade cabo-verdiana. A *stera* incorpora no seu interior traços característicos da cultura “africana” e a “européia” numa mistura complexa e difícil de distinguir. Na *stera*, estão presentes as relações familiares, as alianças, as crenças, os tabus, a cosmologia, a culinária, os valores, costumes, enfim, uma versão da identidade cabo-verdiana. Assim, defino o conceito de *stera*, reconstruo a sua história recente em Cabo Verde, faço a distinção entre a *stera* dos *rabelados* e a dos *sensatos*, apresento um ordenamento ritualístico padrão utilizado e no final, em anexo, apresento um documentário fotográfico ilustrativo.

1. Sobre os símbolos e rituais

Segundo Turner (2005: 49), símbolo é uma coisa que é considerada pelo consenso geral como “*tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos*” e o ritual é “*o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos*”.

Os símbolos e rituais são fatores decisivos na criação de identidades. A consciência de fazer parte de uma comunidade é criada através do uso de símbolos e da repetição de ritos que dão força aos membros individuais de uma determinada comunidade cultural ou social. “*As cerimônias ritualizadas são ocasiões em que os indivíduos podem sentir-se unidos e exibindo emblemas – símbolos - que representam sua unidade*” sócio-cultural e estabelece fronteiras que os distinguem dos outros (Guibernau, 1997: 91).

O uso das bandeiras, hinos, comemoração de datas nacionais se enquadram nessa categoria de símbolos que reforçam a consciência do pertencimento a uma comunidade.

Todas as comunidades usam símbolos como indicadores. Eles não somente significam ou representam algo mais, como também permitem àqueles que os empregam exibir parte de seu passado e destino.

O uso ostensivo de cruzeiros de madeira no peito e outros amuletos no corpo entre os *rabelados* ajudam a demarcar a distintividade dos membros desse grupo em relação aos outros cabo-verdianos e a reforçar a identidade do grupo.

As cerimônias fúnebres em Cabo Verde representam uma das ocasiões recorrentes em que os cabo-verdianos se encontram para prestarem homenagem ao falecido, dar condolências aos parentes e amigos do mesmo mas, principalmente, para reforçarem o elo de relações sociais de prestações e contraprestações teorizada por Mauss (1974) de “dádiva”.

O pressuposto fundamental da análise de Mauss (2003) repousa na tese de que a regra fundamental de formação e transformação das sociedades não repousa sobre contratos (civis ou comerciais formais), mas sim sobre três obrigações complementares: dar, receber e retribuir. Ao examinar as formas de circulação dos bens em diferentes sociedades, Mauss mostrou que existe um caráter livre e gratuito nela, mas ao mesmo tempo obrigatório e interessado, dos atos de dar, receber e retribuir.

Refutando a noção corrente de que as sociedades supostamente são baseadas na maximização dos interesses individuais, Mauss (1974: 45) colocou em destaque o entrelaçamento entre fenômenos econômicos, morais, estéticos, religiosos e jurídicos no seio de prestações e contraprestações que se apresentam preferencialmente como atos voluntários, mas nos quais se entrevê a força obrigatória do dever, “*sob pena de guerra privada ou pública*”.

"Em todas as sociedades que nos precederam e que ainda nos rodeiam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não existe meio termo: confia-se ou desconfia-se inteiramente; depor as armas e renunciar à sua magia, ou dar tudo; desde a hospitalidade fugaz até às filhas e bens. Foi em estados deste gênero que os homens renunciaram a seu ensinamento e aprenderam a empenhar-se em dar e retribuir" (Mauss, 1974: 182).

Essa passagem evidencia que, para Mauss, a antítese do dom não é o mercado, como sustentam aqueles que estabelecem uma distinção radical entre a troca de dons e a troca de

mercadorias (Polanyi, 2000). Mas a ausência de relação/vínculo. Dessa ótica, as interações sociais são movidas por razões que ultrapassam os interesses estritamente materiais. Ao invés de conceber os indivíduos como sujeitos que apenas buscam seus próprios interesses e preferências, calculadas pela sua utilidade, admite-se que os sujeitos instituem o que é justo e desejável, tomando também por base a generosidade desinteressada. Logo, não é a submissão dos indivíduos que dá origem ao Estado, mas o estabelecimento de uma forma de relação, na qual os homens podem "*opor-se sem massacrar-se*" (Mauss, 1974: 183).

2. A *stera*

O objeto da presente pesquisa é a identificação, descrição e análise de práticas rituais, especialmente, fúnebres, como sendo instituições que simbolizam modelos de práticas rituais distintivos (ou não) na construção da identidade dos *Rabelados* e *sensatos* e, como tais rituais estão relacionados às formas de vida na qual são praticadas (Asad, 1993: 53). Os dados utilizados foram obtidos através da observação direta, observação participante e depoimentos dos entrevistados durante o trabalho de campo realizado entre dezembro de 2007 a fevereiro de 2008. Pude participar de cinco *steras* num período de dois meses, na qualidade de parente, vizinho, amigo, conhecido do falecido ou de seus familiares. Cada uma das qualidades atrás referidas seria suficiente para exigir a minha presença numa *stera*. Paralelamente, aproveitei para realizar a pesquisa recolhendo os dados através das entrevistas, observação mais atenta dos acontecimentos e comparação com outros contextos culturais e históricos da realização de cerimônias fúnebres em Cabo Verde ou em outros países.

Por que estudar os rituais da *stera* e a distinção que se estabelece a partir das práticas rituais entre os *rabelados* e os *sensatos*?

É preciso considerar que os rituais funerários são a mais importante instituição cultural, tanto no contexto colonial quanto no pós-independência em Cabo Verde. Essa dimensão estratégica dos rituais funerários também é observada em outras situações etnográficas (Huntington e Metcalf, 1995).

Na maioria das sociedades “a quantidade de ‘pompa e circunstância’ de um funeral depende da riqueza e importância do morto. Segundo Radcliffe-Brown, os funerais têm mais a ver com os vivos do que com os mortos” (Turner, 2005: 37).

Em Cabo Verde, a *stera* é um ritual que envolve a vizinhança, parentesco, crença religiosa, aspectos tradicionais, costumes, a culinária, a organização social, autoridade política. Turner (2005: 25-26) ajudaria a pensar o ambíguo, paradoxal, o dramático que envolve um evento social como a *stera*, praticado tanto pelos *rabelados* quanto pelos *sensatos*.

“As celebrações do rito são fases dentro do processo social amplo. (...) Cada espécie de ritual é um processo pautado no tempo, cujas unidades são objetos simbólicos e aspectos seriados de comportamento simbólico” (Turner, 2005: 78-79).

Para compreender um significado particular de um ritual é preciso examiná-lo no contexto mais amplo e no contexto específico de sua elaboração que envolve os seus aspectos históricos, sociológicos e ecológicos:

“(...) o mesmo símbolo dominante, em certo tipo de ritual, representa determinado grupo ou princípio da organização social, e, em outro, representa um grupo ou princípio social diferente, e que no seu conjunto de significados, representa a unidade e continuidade da sociedade” (idem, 79-80).

A *stera* pode ser considerada um momento e espaço de encontro aberto de diferentes categorias sociais de indivíduos que paradoxalmente são “iguais” e “diferentes”: igualam-se pela circunstância do espaço e tempo da *stera* mas se diferenciam pelas posições que quotidianamente ocupam e que fundamentam suas presenças aí. Pode se encontrar do mais humilde cidadão ao Presidente da República, do padre que foi dirigir as exéquias ao bêbado que foi só para tomar mais um gole, de um parente do finado pobre a um vizinho rico, cada um com os seus motivos particulares e sociais de suas presenças.

Cada um tem “consciência de posição social” e “não há dúvida de que todos estão atualizando, em níveis obviamente diversos, o ditado (...) ‘cada macaco no seu galho’” (Da Matta, 1998: 188). “Sofre-se na vida, a rotina impiedosa e automática do cotidiano, em que o mundo é reprimido pelas hierarquias do poder” (idem, 52).

O rito como elemento privilegiado de tomada de consciência do mundo, é um veículo básico na transformação de algo natural em algo social através de alguma forma de

dramatização: “*É pela dramatização que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo sentido*” (Da Mata, 1997:36). O rito transforma o particular em universal, o regional no nacional, o individual no coletivo ou o inverso (idem, 31). “*É mais fácil reduzir o rito à sociedade do que perceber que elementos dessa sociedade são operados ritualmente, e assim dramatizados e colocados em foco*” (ibidem, 40).

A focalização sobre rituais e personagens permite tomar consciência de “*certas cristalizações sociais mais profundas*” (Da Matta, 1997: 29) Na stera, os personagens familiares, os vizinhos e os visitantes formam uma estrutura de complementariedade que compõe essa rede de relacionamentos que são “exibidos” na stera.

A literatura aponta os rituais fúnebres como sendo as instituições culturais mais importantes nas sociedades tradicionais Malgasy - Madagascar (Huntington, 1995: 110), país africano que é uma ilha que pode ser comparada ao que ocorre na Ilha de Santiago com a stera.

Nessa pesquisa adotaremos a perspectiva teórica de que os símbolos (religiosos) presentes no ritual da stera, “não podem ser compreendidos independentemente de suas relações históricas com símbolos não religiosos ou de suas articulações com a vida social, na qual trabalho e poder são sempre cruciais” (Asad, 1993: 28).

Os moradores da ilha de Santiago, em Cabo Verde, nas diversas localidades, observam esse costume denominado stera. Trata-se de um conjunto de atos que se caracterizam por rituais que perduram há séculos.

Durante os oito dias de velório acredita-se que o espírito do finado permanece na casa onde está a stera. No oitavo dia, deve ser realizada uma *bésa* (oração) para que o espírito do falecido possa sair da casa onde residia e descansar no outro mundo e deixe os seus familiares em paz. Algumas pessoas crêem que caso não seja realizado a *bésa*, o espírito do finado pode entrar num familiar ou em qualquer outra pessoa seu conhecido e causar perturbações.

O finado é velado na casa onde foi sua última morada em vida. Na casa da stera, se faz comida para todas as pessoas que aí comparecerem para prestar condolências, durante os oito dias. O choro é um comportamento generalizado quando se trata de morte de um adulto especialmente entre as mulheres. A sua intensidade chega ao máximo no caso das

viúvas que são cobertas de panos pretos e choram até ficarem afônicas. O funeral é realizado no dia seguinte ao falecimento com a presença dos parentes, amigos e vizinhos. Os viúvos (homens e mulheres) são obrigados a assistirem o enterro porque se acredita que se assim não o fizerem, voltam a se casarem. Os parentes se enlutam por um período variado que vai de um mês até toda a vida (no caso dos viúvos). “*As estipulações do luto dependem do grau de parentesco e são sistematizadas de acordo com o modo especial como cada povo determina este parentesco*” (Gennep, 1977:127). Enquanto viúvo, não se pode dançar nem portar jóias.

A *Stera* (velório) é constituída pelos seguintes elementos: uma esteira estendida no chão dobrada na sua dimensão de menor comprimento, uma mesa encostada na parede oposta à porta principal de entrada, coberta por toalha de mesa de cor branca ou clara. Em cima da mesa são colocados uma ou mais velas acesas, um crucifixo enfaixado por um lenço branco, um *pano de terra* (xális) usado por mulheres dobrado e atravessado numa das extremidades da mesa, uma ou mais fotos do falecido em cima da mesa e as demais fotos ou desenhos presentes na casa e afixados na parede são virados para a parede com exceção das imagens de santos. O *Santo Cristo* é uma combinação do catolicismo (a cruz de Cristo) e o lenço branco, cor símbolo da saúde, bondade, poder, vida, generosidade (na cultura da África Central) que é apresentado de forma chamativa: na cabeça de um homem, quando normalmente o homem não usa lenço; não se trata de lenço para proteger a cabeça porque ele apenas está envolto à cabeça; a pessoa que leva o *Santo Cristo* vai à frente de todos numa posição privilegiada em que todos possam visualizá-la. Os familiares do defunto são as personagens centrais da cerimônia. Quando um membro morre, todos os parentes devem ser comunicados automaticamente e existe a obrigação de se render homenagem ao falecido através do comparecimento físico ao local da *stera*. Os adultos, homens e mulheres têm as mesmas obrigações. Fisicamente se posicionam, um ao lado do outro, vestidos de preto (em caso de falecimento de um pessoa adulta) para receberem condolências.

Ao ritual da *stera* encontra-se associado a cozinha, como local de preparação dos alimentos, que pode ser em uma casa ou em um terreno a céu aberto. Os vizinhos constituem o núcleo central do processamento alimentar. As mulheres desempenham funções diferentes das dos homens; são elas que dominam esse setor em termos numéricos e

hierárquicos; os homens aparecem como auxiliares. Isso implica no desarranjo da “operacionalidade” da estrutura de funcionamento familiar dos vizinhos, que habitam o interior do perímetro em que são obrigados a prestar o serviço à *stera*. Por consequência, o vizinho tem o direito de mandar para a sua casa a comida para sustentar a família durante o período da prestação de serviço. A mulher pode ser jovem ou adulta, solteira, casada, viúva, estar grávida, amamentando ou com criança de colo; todas são esperadas para as tarefas domésticas relacionadas ao preparo do alimento. Estas pessoas levam as mesmas roupas do dia-a-dia para a *stera* (cozinha).

Os visitantes que comparecem à *stera* para prestar condolência, podem fazê-lo por terem conhecido o falecido, por conhecerem algum parente do falecido, por ser vizinho do falecido, por retribuição de uma visita anterior, por ser parente do falecido, por ser colega de profissão do falecido, por ser amigo do falecido, amigo do parente do falecido ou amigo do amigo do falecido ou de seu parente. Os visitantes podem não se conhecer em sua totalidade pela diversidade de motivos que leva cada pessoa à *stera*. No caso do ritual da *stera* em Cabo Verde, há uma grande coincidência de parentes e vizinhos e/ou parentes que são vizinhos nas cerimônias fúnebres. Deste modo, as pessoas formam, desfazem e refazem vários pequenos grupos no decorrer do ritual, baseados nas relações de vizinhança e/ou de parentesco.

A focalização dos rituais e personagens permite tomar consciência de “*certas cristalizações sociais mais profundas*” (Da Matta, 1997: 29). Na *stera*, os personagens familiares, os vizinhos e os visitantes formam uma estrutura de complementaridade de relacionamentos aí exibidos.

A literatura antropológica aponta os rituais fúnebres como sendo as instituições culturais mais importantes nas sociedades malgasy - Madagascar (Huntington e Metcalf, 1995: 110), país africano que é uma ilha e pratica um ritual que pode ser comparado ao que ocorre na ilha de Santiago, conhecido como *stera*.

Em Cabo Verde, as cerimônias fúnebres abrangem o aspecto social – porque são abertas à participação de todos, econômico porque oneram muito às famílias com o sustento alimentar das visitas e religioso porque há, na maioria dos casos, um cortejo que vai para a Igreja para a “*encomendação do corpo*” antes do cemitério, independentemente se o defunto

era ou não Católico praticante em vida. Essa confluência de situações dá à *stera*, ao mesmo tempo, algumas dimensões privadas e outras públicas.

3. Rituais fúnebres em outras sociedades

Fiz um apanhado da caracterização das cerimônias fúnebres nos países vizinhos de Cabo Verde e não só e também elaborei um levantamento histórico sobre a evolução dessa cerimônia no arquipélago com o objetivo de verificar semelhanças e diferenças entre esses diferentes contextos.

3.1. RITUAIS FÚNEBRES NA ÁFRICA OCIDENTAL (entre os muçulmanos)

1. Depoimento de Scherifi, (37 anos, *rabidanti*, natural de Serra Leoa, pai de 2 filhos, um em Cabo Verde, outro em Serra Leoa).

a) SERRA LEOA. Schærifi já viveu na Guiné Conacri, Senegal e Gâmbia, anteriormente. Contou que com a morte de um ente familiar ocorre a reunião de parentes, vizinhos, conhecidos e amigos na casa do defunto onde se efetuam leituras do al Corão e “sacrifícios”. Tais “sacrifícios” consistem em comparticipação dos parentes, amigos, vizinhos com alimentos que são consumidos durante o período determinado para o recebimento de condolências que é de 40 dias. Nesse período, se destacam os três dias subseqüentes à morte, o sétimo e o 40º dias como sendo os mais importantes para o recebimento de condolências, leituras e prática de “sacrifícios”. Os alimentos consumidos nessa ocasião são os mesmos do dia-a-dia. A sua quantidade e qualidade dependem das posses dos familiares do defunto.

Para ser enterrado, o defunto é vestido com uma túnica branca e colocado sobre um suporte plano (espécie da maca – o correspondente à *djangada* dos *rabelados*) e conduzido ao cemitério. Chegado aí, o defunto é retirado do suporte e colocado na cova deitado com o lado do corpo para o chão e o rosto em direção ao nascer do sol. O corpo é coberto com terra até a altura do solo. Pode ser colocada alguma identificação (uma placa, por exemplo) para a localização futura do corpo ou não. As famílias mais ricas podem comprar uma área no cemitério onde possam enterrar seus mortos.

As reações das pessoas em relação à morte variam marcadamente em função do sexo: os homens procuram manter uma postura mais contida em termos de choro, gesticulações e expressão de sentimentos. As mulheres são mais extravagantes, explosivas e espetaculosas – choram alto, gritam, gesticulam muito, deitam no chão e rolam, debatem e às vezes desmaiam. Essa expressividade varia de intensidade em função da proximidade da pessoa ao falecido em termos familiares, vizinhança, amizade, segundo depoimento do meu entrevistado.

A morte impõe a obrigação de luto exclusivamente às mulheres (mulheres do falecido em caso do falecimento do marido) e não aos homens. A mulher ou mulheres devem enlutar-se durante quatro meses, vestindo roupa branca e azul (ao invés do habitual preto ou cor escura).

Os direitos sucessórios são registrados formalmente (por escrito) pelo homem em vida e cabe ao um seu irmão lê-los a quando do seu falecimento. Em regra, os bens deixados são distribuídos igualmente entre as mulheres do falecido.

Os muçulmanos não consomem bebidas alcoólicas em seus eventos qualquer que sejam. Quanto à comida, utilizam durante as cerimônias fúnebres os alimentos típicos que utilizam no dia-a-dia.

2. Mutar Fofaná, (31 anos, *rabidanti* em Assomada, 2 anos em Cabo Verde, natural da Serra Leoa, 12 anos de escolaridade; conhece Guiné Conacri, Libéria, Gâmbia e Senegal, países majoritariamente muçulmanos)

Confirma a caracterização dos funerais muçulmanos feita pelo Scherifi e acrescenta que o defunto é enterrado envolto a um lençol branco ou vestido com uma roupa de cor branca.

Diz que os católicos em Serra Leoa colocam luto parecido com as pessoas em Cabo Verde, vestindo-se todo de preto. Diferente dos muçulmanos que se vestem de preto no dia a dia (mulheres) e se enlutam vestindo de branco e azul.

3. Umucharif (*rabidanti*, 27 anos, natural da Serra Leoa, analfabeta, cunhada de Fofaná, no sistema classificatório deles se tratam como se fossem irmãos)

Também confirma os aspectos dos rituais fúnebres apresentados em países muçulmanos africanos descritos por Schaerif e Fofaná.

4. Ibrain, (26 anos, *rabidanti*, muçulmano, senegalês, 2 anos em Cabo Verde)

b) SENEGAL. Informa que quando morre um muçulmano, no Senegal, se fazem orações na casa do falecido ou na mesquita; se sacrificam animais (cabra, vaca ou ovelha), as mulheres preparam comida; as orações podem acontecer até o 40º ou 45º dias após o enterro. Acreditam que com a morte o bom Deus vem buscar a alma do morto para levá-lo ao paraíso.

Depois de ouvir a descrição dos rituais fúnebres em países muçulmanos da costa ocidental africana (Serra Leoa, Senegal) representando a prática muçulmana nesse tipo de cerimônia em África, vou apresentar o que acontece na Guiné Bissau, um país que foi considerado “irmão” de Cabo Verde, tendo lutado lado a lado com Cabo Verde para a libertação colonial e para a conquista da Independência e marchado junto sob o domínio dum mesmo partido por cinco anos. Considerando que uma boa parte da população cabo-verdiana é originária da Guiné vou procurar reconstruir o quadro atual dos rituais fúnebres nesse país e verificar depois, aspectos de aproximação ou de distanciamento com o que ocorre atualmente em Cabo Verde.

5. Seku Kabé (Guineense-Cabo-verdiano), ilha do Sal, fevereiro de 2008.

c) GUINÉ BISSAU

- Me fale sobre as cerimônias fúnebres na Guiné Bissau – enterros).

SK: Existem diferentes formas de fazer (os enterros): (1) existem muçulmanos que não enterram no caixão. Nós embrulhamos num pano antes de enterrar; (2) tem os católicos que enterram nos caixões; (3) existem algumas tribos (etnias) que antes de enterrarem colocam (o morto) numa maca (*djangada*) feita de madeira e fazem *djongágu* – perguntam ao morto: “Será que a (sua) morte foi obra de Deus ou por causa de algum feitiço? Circulam com o defunto pela aldeia antes do enterro; em seguida, se vai para o enterro. Passado um mês após o enterro, se realiza uma cerimônia (ritual) chamada *toca tchoro* (tocar o choro) quando se fazem sacrificios de animais e se fazem comida compartilhada pelos parentes e amigos; (4) os *papéis* (grupo étnico) aguardam a chegada de todos os familiares antes do enterro. Cada um (parente, amigo, vizinho) trás aqueles *panos de terra* e enrolam no cadáver até ficar bem avolumado e enterram-no; (5) *mandjácus* (*mandjácus*) também enterram usando *pano de terra*; usam o ritual de *djongágu*; (6) os animistas seguem esse

tipo de ritual, fazem comida, servem bebida alcoólica. O aguardente é indispensável em todas as cerimônias que os animistas fazem. É indispensável sempre o aguardente!

- Já se encontra em CV há 8 anos, percebe alguma semelhança nas cerimônias fúnebres praticadas aqui em CV e as da GB?

SK: Sim! No interior de (ilha) Santiago a forma de *tchora tchoro* (chorar o choro), esperar para os familiares se ajuntarem, existe um pouco de semelhança, solidariedade na morte. Nesses pontos é semelhante à GB – nalgumas tribos (nalgumas etnias).

- Quais tribos (etnias) especialmente?

SK: Tribo (etnia) *Balanta, Manjaco* porque os parentes ficam na casa do falecido durante um mês até se “levantar a *stera*”(até se dar por terminado o velório). Aqui não sei como é que se diz.

- Também é “levantar a *stera*”.

SK: É igual! Chegam familiares que ficam até se “levantar a *stera*”. Em termos de solidariedade em caso de morte é muito semelhante.

d) MADAGASCAR (ÁFRICA AUSTRAL)

6. No Madagascar (África) o morto é enterrado várias vezes ao longo dos anos. Quando alguém morre, ele é enterrado; passado um tempo, a família volta ao local do enterro e retira os ossos e volta para a casa para uma série de rituais e retorna ao cemitério para novo enterro; os enterros do morto e a retirada dos ossos se repete sucessivamente em função do prestígio social do morto (Metcalf e Huntington, 1995).

3.2. ÁSIA - Indonésia

7. Na Indonésia, na ilha de Sudowesi, com a morte de alguém acreditam que o defunto fica numa espécie de repouso aguardando a sua preparação para a entrada no outro mundo espiritual. A população se reúne para decidir a data e a hora da “morte” efetiva (data da realização das cerimônias que simbolizarão a morte – o defunto pode perder a sua própria morte se não respeitar o horário estipulado!); feita a escolha, a família do falecido começa a receber os presentes. De todos os presentes ofertados, um é mais valioso de todos: o búfalo; esse animal servirá de animal de sacrifício no momento culminante da cerimônia que marca a “verdadeira” morte e a passagem para a outra vida. Durante a cerimônia o defunto assiste a sua própria “morte” porque ele é colocado numa posição elevada de forma a poder acompanhar toda a cerimônia. (National Geographic, Indonésia Selvagem – Sudowesi. 2008, 46m, PAM-M, Exibição, 20/04/08).

4. O ritual fúnebre em Cabo Verde atualmente

8. Heloisa, (24 anos, estudante de Biologia do ISE, natural de São Miguel, interior da ilha de Santiago). Conta que quando morre alguém, normalmente não se enterra no mesmo dia, se enterra no dia seguinte. Vai-se tirar o óbito no Registo (obtem-se o registro de óbito no Cartório); se marca a hora de ir para o funeral que é no dia seguinte; prepara-se o corpo que é chamado de “*compu corpu*”; (...) quando morre uma mulher é outra mulher que faz esse trabalho e quando for um homem o falecido será outro homem; compra-se o caixão e se coloca o corpo dentro; fazem-se orações; chora-se; levam o corpo para a igreja para a *encomendação* (exéquias) e se vai para o cemitério para se fazer o funeral. Durante os oito dias (a família do defunto) fica na *stera* (velório). Quando as pessoas forem visitar (prestar condolências) levam *bolsas* (presentes, ajudas). Estas *bolsas* contém milho, feijão, arroz, açúcar, bolachas (biscoitos), pães, alguns costumam levar dinheiro. Quando alguém morre, costumam dar uma ajuda chamada de “*boto*” (ou *metin*). Mas não sabe qual é o seu valor em dinheiro (correspondente a cada morte). Durante os oito dias da *stera*, se reza à noite, fazem terço, jogam cartas, *oril*. Normalmente, quando morre um adulto que é considerado “dono da casa” se faz *bésipa* que consiste em cantigas, orações e antes do amanhecer todos (familiares e visitantes) saem à rua com velas acesas (num ritual chamado *vai à luz*) dizendo que já colocaram a alma no caminho. No sétimo dia também é rezada uma missa em homenagem ao falecido. No 30º dia, três, seis meses e um ano também são rezadas outras missas, conforme as pessoas desejarem. Faz-se comida, no dia da morte: massa, batata, carne de porco, bode, *xerém*, arroz, serve-se *grogue* (aguardente), *sumo*. Isso se repete no dia do enterro, no dia de 7 e do mês. Se entre o dia do funeral e o dia de sete tiver algum domingo ou feriado que várias pessoas vão visitar, também se repete o cardápio do dia da morte. Nos restantes dias (de 1 a 7) se faz só arroz, feijão e carne. Para se obter as carnes sempre se mata animais (porco, ou bode), porque são várias pessoas que vão e se tiver que comprar ficaria muito cara. Na hora de matar o animal se faz uma cruz no chão dizendo que “é Deus que deixou”, próximo ao pescoço do animal. Esse gesto é feito tanto em caso de cerimonial fúnebre ou não. Quem leva o Santo Cristo é sempre um homem, filho ou afilhado do defunto. Antes de sair com o defunto para o enterro, a família vai até o

caixão e auxiliada por outras pessoas levantam e abaixam o caixão três vezes e da terceira vez partem para o cemitério – é o que se chama “*pesa corpu*” (pesar o corpo).

9. *Panha sprito (apanhar o espírito)*

Quando ocorre uma morte fora de casa por acidente, por exemplo, a madrinha do falecido (acompanhada de outras pessoas) vai até ao local com um lençol, chegando aí, estende-o no chão e fica chamando o defunto pelo nome próprio, faz-se orações para apanhar aquele espírito e depois dobram o lençol e regressam à casa do falecido.

Um paralelo estabelecido entre os rituais fúnebres celebrados os meios urbanos e rurais revela a forma dispare como estas duas realidades sociais reagem ao fenómeno da morte, em Cabo Verde. Apesar da influência religiosa cristã, prevalecente no arquipélago, outros fatores acabam por estabelecer divergências comportamentais, com destaque para o meio envolvente - campo ou cidade - e o poderio económico. A forma como as pessoas reagem perante a notícia da morte de um parente parece ter outro peso nas comunidades rurais, tanto no sentido emocional como no próprio aspecto material. Apesar dos funerais terem a fama de custar os "olhos da cara" em todo o lado, o enterro, no mundo rural, é capaz de alcançar uma fortuna que poucos dos habitantes citadinos, mesmo os mais prósperos, estarão dispostos a bancar.

As despesas contraídas pela família enlutada são proporcionais ao tempo de luto estabelecido nas comunidades rurais e que, no caso de ilhas como Santiago, Fogo e Santo Antão, nunca é inferior a um mês. Aliás, o período de condolência pode estender-se por um ano e ter datas marcantes pelo meio.

Os oito primeiros dias de luto são, no entanto, os mais intensos para a família enlutada. Esse tempo é denominado período da *stera*, pois era nessa espécie de tapete, tecida com fibra de bananeira que tradicionalmente as pessoas permaneciam sentadas a chorar a sua saudade e a enaltecer as qualidades do ente perdido. "Antigamente, como as casas não tinham bancos, as pessoas sentavam-se na esteira e ficavam em frente ao altar, chamado Essa. A 'Essa' era uma grande mesa feita para o momento da morte. O cadáver

não era colocado no caixão mas sim nessa mesa retangular", explica Francisco Pereira, autor de uma monografia sobre os atos fúnebres em Santiago.

No mundo rural, um falecimento parece dizer respeito a toda a aldeia ou região. Pessoas de pontos distantes deslocam-se à casa do defunto para apresentarem os pêsames e, em sinal de solidariedade, levam consigo milho, feijão, sal e outros ingredientes, que são usados na confecção da comida oferecida aos visitantes. Durante os oito primeiros dias, o movimento é intenso mas nunca faltam comida e bebidas.

"Muitas pessoas vêm de lugares distantes para darem os pêsames. As vezes chegam a dormir na casa da família enlutada. Ali, encontram comida e bebida como sinais de reconhecimento pelo seu gesto", explica o professor Francisco Pereira, acrescentando que, normalmente, são os vizinhos que se ocupam da tarefa da cozinha. Além disso, as despesas com os aspectos básicos do funeral são, nalguns casos, suportados por associações estabelecidas nessas zonas, exatamente para essa finalidade

Passada a fase da esteira, chega a *bespa*, ou seja, a véspera, caracterizada por rezas, cânticos e alguma "farra". "No tempo colonial, a 'bespa' foi proibida porque diziam que as pessoas comiam, bebiam e praticavam sexo", conta Pereira.

Logo de seguida, chega a missa do mês, que é também "condimentada" com comes-e-bebes. A memória do falecido pode ainda ser lembrada quando se completam três, seis e doze meses sobre o falecimento. O ritual fúnebre santiaguense reflete, na perspectiva daquele pesquisador, a relação que os membros da família mantêm entre si, bem como, a sua educação religiosa e o temor pelo próprio fenómeno da morte. Esta trilogia estabelece particularidades que tornam o culto à morte numa manifestação cultural rica e complexa, na ilha de Santiago, e noutras paragens. O agouro, o choro, o período de *stera*, as orações, o luto, a cerimônia da "captura do espírito", o altar, a *tabanka*, a "bespa", o "pesar o morto", as carpideiras, entre outras coisas, comprovam, na óptica desse professor, a complexidade dos rituais fúnebres. "Cada um destes itens constitui matéria suficiente para grandes pesquisas", acrescenta.

"GASTOS IRRACIONAIS"?

O funeral que já é um ato oneroso em Cabo Verde, ganha uma outra dimensão nas chamadas ilhas rurais. Em nome da tradição, famílias ricas e pobres investem tanto dinheiro e tempo no período das condolências que muita gente chega a questionar a racionalidade desses gastos. O antigo pároco em Santiago, atual bispo D. Arlindo Furtado jamais escondeu aos fiéis católicos a sua postura crítica em relação aos gastos feitos com os rituais fúnebres, nas zonas rurais. "Temos de ser racionais, quer tenhamos muito ou pouco dinheiro. Qualquer exagero nos funerais, casamentos e batizados chega a ser irracional", afirma o Bispo do Mindelo, especificando que, no interior da sua ilha natal, o luto demora vários dias e as pessoas não se coíbem de gastar somas avultadas durante esse tempo.

Além do mais, acrescenta o clérigo, muitas vezes esses momentos, que deviam ser de tristeza, descambam para autênticos ambientes de festa. "Sou contra isso", afirma D. Arlindo Furtado. Para o Bispo do Mindelo, os funerais têm vindo a ser aproveitados, no interior de Santiago, para algum exibicionismo das pessoas abastadas, nomeadamente os emigrantes chamados novos-ricos. "Aproveitam essas ocasiões para impressionarem a comunidade e acontece que os pobres não querem ficar atrás. Por isso, defendo que a racionalidade deve prevalecer", exprime o clérigo, que não deixa contudo, de enaltecer os aspectos positivos que as zonas rurais ainda preservam, em relação aos rituais fúnebres. Um deles é o sentido de solidariedade humana e o fato de haver associações vocacionadas para apoiarem financeiramente as famílias enlutadas.

A notícia de falecimento é capaz de mover as pessoas de todos os recantos. Esse movimento, visto no seu sentido meramente humano, simboliza um ato de solidariedade transcendente. A condolência dessas pessoas, na perspectiva do pastor nazareno Gilberto Évora, representa um apoio psicológico extraordinário para a família fragilizada.

Esta característica não é exclusiva de Santiago, sendo encontrada noutras ilhas como Santo Antão, São Nicolau, Fogo, São Vicente...Aliás, existem semelhanças nos rituais celebrados nessas paragens: o período de esteira, a construção do altar, o choro das

carpideiras, as orações e as missas também são práticas inseridas, por exemplo, na cultura dos povos das chamadas ilhas das montanhas e do vulcão.

Na ilha do Fogo, as pessoas costumam concentrar-se na casa do defunto durante o chamado período de *stera* e levam comida e bebida para serem servidas aos presentes. Consoante a crença religiosa do morto, este pode receber missa de corpo presente, enquanto que as famílias “armam” um altar dentro de casa, onde reverenciam a memória daquele que partiu para o além.

Em Santo Antão, quando alguém morre, as pessoas dão a novidade com o ‘brado’. Gritam de um lombo para o outro e a notícia é espalhada. O cadáver é tratado por pessoas experientes que preparam o corpo para o funeral, enquanto os carpinteiros constroem o caixão.

Tal como em Santiago e no Fogo, registra-se a deslocação de pessoas de outras localidades, que trazem oferendas para auxiliar a família enlutada nas despesas. Há pessoas com voz ativa, que tomam o comando da casa, durante os primeiros dias de luto. Os vizinhos dispensam um forte apoio emocional nesses momentos.

A crença religiosa pode determinar o tipo de funeral dispensado ao morto mas, em geral, as pessoas têm por hábito passar o caixão à frente das igrejas católicas, mediante o consentimento dos familiares. Quando chegam a porta, entoam canções. Este fato, encontra a sua base na educação cristã da sociedade cabo-verdiana.

Outro hábito também enraizado em Santo Antão é a oferta de comida e bebidas às pessoas que vão apresentar os pêsames. E, após o enterro, é comum o famoso grogue que serve para se “limpar” a garganta ou então “trá boca d’morto” (tirar o morto da boca).

CONTRASTES DE UM MESMO POVO

Em comparação com as localidades campestres, a expressão da solidariedade humana é menos evidente nas cidades, centros populacionais onde o ritmo de vida é marcado pelo compasso mais acelerado do relógio. “Acho que as pessoas estão com menos tempo disponível para os funerais. No meu tempo de infância, quando morria alguém,

ficava-se com o altar montado durante sete dias. Era uma altura de muita seriedade. A partir das seis horas da tarde, as pessoas vinham dar os pêsames e ficavam horas conversando", recorda Lily Freitas, proprietária de uma agência funerária na cidade do Mindelo.

Mesmo assim, há casos em que as famílias tentam remar contra a corrente e manter as bases da tradição. Neste capítulo sobressai o hábito das pessoas seguirem o cortejo a pé trajadas com roupas de cor preta ou branca, regressarem sempre à casa do morto após o enterro, manterem as portas abertas, durante uma semana ou mais tempo, para receberem condolências, entre outras. Também em S. Vicente pode ser ofertada comida e bebida às pessoas, mas com menos abastança.

Aliás, o funeral tende a ser um ato cada vez mais simples e rápido, na ilha do Porto Grande. Agências funerárias presentes no mercado prestam todo o auxílio às famílias enlutadas e, segundo Lily Freitas, a sua empresa tem em mente a construção de uma casa de velório. Isto porque, como explica muitas pessoas ficam transtornadas com a presença de um caixão na sala de estar.

A MÚSICA NOS FUNERAIS

A relação do cabo-verdiano com a música tem a sua continuidade mesmo no momento da morte. Na cidade do Mindelo, os funerais são, em regra, acompanhados por músicos, que interpretam as mornas mais sentidas, ao longo do cortejo.

"A música atribui um outro sentimento ao funeral. Temos um repertório com trinta e cinco mornas, que são tocadas nos enterros, consoante o pedido dos familiares" explica Zé António, que integra um grupo de tocadores que costuma prestar esse tipo de serviço, em S. Vicente. Basta alguém solicitar o acompanhamento musical para estarem presentes.

É o trompete ou o clarinete que anuncia o arranque do cortejo da casa do finado. Para o músico Djene, trata-se de um momento simplesmente arrepiante. "Não tenho outra palavra para descrever essa hora. É nessa altura que o corpo abandona a casa para sempre, nesse momento as pessoas tomam a consciência dessa separação inevitável", diz este tocador de violão. Outro instante marcante num funeral, na perspectiva de Djene, é quando

o caixão começa a ser descido na cova. Esta altura, que é também acompanhada por acordes musicais, simboliza, na realidade, a derradeira despedida.

Nessa hora, segundo Djene, várias pessoas chegam a desmaiar, tamanha é a dor. "E já vi pessoas caírem dentro da cova, nesse momento de desespero. É algo triste e marcante". Um funeral com música acentua o seu aspecto sentimental, atribui outra solenidade ao cortejo, na opinião dos mindelenses. Um dos temas mais tocados nos enterros é o famoso trecho "*Ô Djosa, quem mandôbe morré?*" (Oi Djosa, quem te mandou morrer?). Mas, curiosamente, esta música começa a cair em desuso e até a irritar algumas pessoas, segundo o relato de músicos. "Não gosto desta música mas não sei explicar o motivo", diz, por exemplo, Lily Freitas, que rebate a idéia, segundo a qual, o custo de um funeral está mais que pela hora da morte, na cidade do Mindelo. Para esta empresária do sector fúnebre, ninguém é obrigado a encomendar urnas, que custem mais de cem contos, (mais de 1.100 dólares) ou flores caras, que pagam elevadas taxas alfandegárias.

"O funeral não é caro, o que é caro é o gosto das pessoas. A base do funeral é o caixão, o véu, o transporte e a cova. Ninguém é obrigado a colocar flores, música e comprar caixões caros", esclarece Freitas, adiantando que o Estado concede um subsídio de funeral de vinte contos (200 dólares). Este montante, como explica, serve perfeitamente para se realizar um enterro digno.

O FENÓMENO DAS CERIMÔNIAS FÚNEBRES

Vista pelos cristãos como resultado do pecado original, a morte tem o poder de influenciar todas as culturas. E cada cultura manifesta um comportamento e perspectiva próprios sobre a derradeira etapa da vida. No entanto, as pessoas tendem a acreditar, de um modo geral, numa vida espiritual no paraíso.

Os racionalistas cristãos, por exemplo, apóiam a sua doutrina na evolução progressiva do espírito. "Após a utilização do corpo por um determinado período de tempo, o espírito deixa essa parte material e galga ao mundo espiritual. Se houver a necessidade de voltar à Terra, regressa para continuar o seu processo evolutivo", explica João Lima, presidente do centro redentor em Cabo Verde. Para os seguidores desta doutrina, não há

rituais fúnebres pré-estabelecidos, pelo simples fato de encararem a morte como o processo de separação do espírito do corpo. O único ato que fazem é o da designada "irradiação" para que a alma possa ser iluminada e ascender ao seu mundo, ao "astral superior" dos racionalistas.

Os evangélicos, em Cabo Verde, esses, interpretam o sentido da morte mediante o preceito bíblico, ou seja, como consequência do pecado original. "Deus disse a Adão: tu és pó e em pó te tornarás".

Mesmo os indivíduos profundamente religiosos tendem entretanto a questionar a vontade divina perante a morte de um parente ou de um grande amigo. Segundo Gilberto Évora, a morte tem esse poder de ser uma lei universal para a humanidade e despertar sentimentos fortes e contraditórios nas pessoas. Contudo, afirma, ela não é um fim mas o princípio de uma nova vida. "O desespero vem quando a pessoa não tem a noção de uma vida além da morte", diz o pastor, que perdeu a esposa faz pouco tempo e, na sua fé, espera encontrá-la de novo no céu.

O lado dramático - a separação eterna - marca o advento da morte. Segundo D. Arlindo Furtado, esse fenômeno projeta o homem para uma dimensão misteriosa. Todavia, sublinha que os cristãos apóiam a sua fé no testemunho de Cristo, que conseguiu vencer a morte com a sua ressurreição. "A morte, diz D. Arlindo Furtado, é o grande mistério da existência humana. Em Cabo Verde, é um dos fatores da unificação social". Na perspectiva do Bispo do Mindelo, o cabo-verdiano, devido à sua educação religiosa, revela uma atitude positiva em relação ao advento do final da vida na terra.

5 . Acusações de feitiçaria

Edzana, 18 anos, Praia, Achadinha, estudante do ISE

1. O irmão (mais novo) dela recebeu uma *caquerada* (coque) na cabeça de um senhor que era considerado feiticeiro (bruxo) e o menino ficou com o corpo mole; então, concluíram que foi feitiço (bruxaria) feito ao garoto. Os pais deram chá de barata e deitaram o menino no chão e o saltaram três vezes cada um (voltavam sempre para o mesmo lado e repetiam o salto). O menino ficou bom.

Edzana, 18 anos, Praia, Achadinha, estudante do ISE

2. A prima dela tinha *finado* (incorporação de espírito de outra pessoa já morta no corpo dela) tiveram que levá-la à casa de uma senhora chamada Mina em Achada Santo António (Praia, ilha de Santiago, capital de Cabo Verde) que cura as pessoas com *finado*. Ela ficou boa.

Rosário, enfermeira, 41 anos

3. Contou a história de uma senhora que foi para entrar numa *hiace* (van) que faz frete (lotada) entre as cidades de Assomada e Praia na altura dos Picos (um município que fica entre aquelas duas cidades). Quando ela ia entrar no carro se apercebeu do cheiro de arruda e disse que não entraria naquele carro porque estava com o cheiro de arruda. O motorista seguiu a viagem e os passageiros comentaram o episódio até o ponto final do destino, acusando a senhora de feitiçeria porque segundo crença popular, a arruda afasta a feitiçeria e os feitiçeiros; essa planta é considerada um antídoto à feitiçeria e aos feitiçeiros. Os passageiros chegaram a dizer que felizmente ela não entrara no carro porque poderia provocar acidente fazendo o veículo virar e até poderia provocar a morte das pessoas que estavam dentro

Rosário, enfermeira, 41 anos

4. Contou que, nos Picos, uma senhora casada morreu. O esposo tinha uma amante. Os populares logo (dois, três dias) após a morte acusaram a amante como sendo a responsável pela *corda* (magia) que vitimou aquela senhora. Decorridos sete dias após o enterro, as pessoas foram à missa do sétimo dia e, na volta, um dos carros que transportava os visitantes (familiares, amigos e vizinhos) acidentou e virou no caminho de regresso do cemitério para a casa da *stera*. As pessoas acidentadas e seus acompanhantes foram todas ao centro médico local e foram diagnosticadas como apresentando sintomas de nervosismo e de pressão alta e reforçaram a acusação contra a amante, asseverando que foi ela de novo que matou a senhora que era a esposa e agora quer matar toda a família dela; rogaram praga; fizeram ofensas verbais;

Heloisa, (24 anos, estudante de Biologia do ISE, natural de São Miguel, interior da ilha de Santiago)

5. Calheta. Relatou que a mãe da Quinta foi consultá-la num médico e este dissera que ela não tinha nada. Sempre que se aproximavam do hospital, ela ficava boa mas quando voltava para a casa ela retirava a roupa e ficava pelada. Disseram que ela estava com *finado* (incorporação do espírito de um morto). Colocaram um binde (utensílio de cozinha em forma de concha para preparar o cuscus; uma espécie de forma com vários furos no na base) na cabeça dela e disseram que o *finado* começou a falar com a vós do morto.

Samba (30 anos, ajudante na construção civil, natural da Guiné Bissau)

6. Referiu que em caso de morte (na Guiné Bissau) os familiares, amigos e vizinhos se reúnem na casa do falecido; se usam um pano ou lençol branco para cobrir o corpo do defunto na cova; se fazem leituras do al Corão e orações entre os muçulmanos. Ocorrem acusações de feiticeiria como responsável por determinadas mortes; procuram-se *métris* (bruxos) para explicarem as circunstâncias em que tais mortes ocorreram bem como seus autores.

Iane, (20 anos, estudante de biologia no ISE) disse não acreditar em feiticeiria nem em bruxaria mas contou o seguinte:

7. Lembra que quando alguém morre de repente, na ocasião aparecem grupinhos, grupinhos que cada um dá a sua opinião, quando ocorrem mortes duvidosas. Podem dizer que foi acidente (...) foi feiticeira, *corda* (magia). Contou o caso de um seu colega de 20 anos que morreu. Ele foi a São Francisco onde tem um filho para participar de um “betão” (mutirão para cobrir uma casa), bebeu (álcool) e ficou bêbado. Na volta, tomou um carro (Toyota Hilux) com caixa (carroceria) aberta, resolveu mudar do lugar onde estava sentado para ir para outro lugar porque estava sentado próximo à porta traseira do veículo, levantou-se (com o carro em movimento) para sentar mais próximo à cabine do motorista; ele caiu fora do carro e morreu. As pessoas começaram a dizer que foi alguém de lá (de São Francisco) que lhe fez bruxaria para ele morrer.

Iane, (20 anos, estudante de biologia no ISE)

8. Relata que o pai dele morreu em Assomada, assassinado. A primeira notícia que receberam foi que ele teve um acidente. Depois cada um ficou falando uma coisa: “*que ele se acidentou; que fora alguém que o feriu; que foi uma mulher (amante) ele tinha que lhe fez “corda” (magia)*”.

Iane, (20 anos, estudante de biologia no ISE)

9. Conta um caso de uma criança do seu bairro que as pessoas disseram à mãe dela que a criança estava *embruxada* (tinha sido vítima de bruxaria) mas que não poderia levá-la ao hospital porque se assim fizesse ela morreria. A mãe desobedeceu aos conselhos e levou a criança ao hospital, assim mesmo. Essa criança morreu.

Heloisa, (24 anos, estudante de Biologia do ISE, natural de São Miguel, interior da ilha de Santiago) disse não acreditar em feitiçaria nem em bruxaria mas contou o seguinte:

10. Recorda que tinha trabalhado no ano anterior como professora do Ensino Básico (responsável por alunos dos 6 a 12 anos). Tinha um aluno de nome Bruno que um dia, de manhã, foi mandado apanhar água num lugar chamado Aguadinha. Indo no caminho, um burro deu-lhe coice. Ele não foi à escola nesse dia. Ela perguntou à classe por quê que Bruno não tinha ido à escola? Os alunos lhe responderam: “*professa, olha, ele está lá fora sentado (a uns 200 metros da escola)*”. Saiu e conferiu, ele estava lá fora. À tarde ela viu-o e reparou que ele estava saindo do seu portão mancando. Foi até ele para perguntar à sua mãe o que teria acontecido. A mãe respondeu que fora um burro que lhe dera coice na perna e que ele não estava conseguindo andar direito. Sugeriu-a que levasse o menino para uma consulta médica. Ele estava chorando. Pediu que lhe colocasse algum remédio. Ela colocou-lhe um remédio e a criança passou a chorar mais ainda. No dia seguinte, encontrou com a mãe do Bruno e ela lhe disse que ele já estava melhorando. No dia posterior a esse, soube que ele tinha morrido. Ela ficou surpresa, espantada!!: “*como é que o menino morre por causa de um coice de burro?*” Quando foi ao velório dele, várias pessoas estavam lá cada uma fazendo seu comentário, disseram que o menino fora *embruxado* (fora feito bruxaria no menino). Porque o burro dera coice na perna, então, “*como é que ele teve a*

perna presa impedindo-o de andar?” Houve acusações várias e a mãe endossou a acusação que tinha sido uma mulher e um homem da vizinhança e que estavam no velório, como sendo os responsáveis pelo *embruxamento* da criança. A mãe expulsou essas pessoas dizendo que “mataram o meu filho e ainda têm coragem de vir me visitar? Vão embora!”. Mas nunca ninguém tinha ouvido falar antes que eles eram feiticeiros. Criou-se um grande problema na vizinhança por causa dessas acusações.

Heloisa, (24 anos, estudante de Biologia do ISE, natural de São Miguel, interior da ilha de Santiago)

11. Conta um caso que aconteceu com a prima dela quando era pequena. Ela tinha sido mandada comprar alguma coisa, não lembra se foi açúcar ou arroz, na casa de uma senhora que tinha uma mercearia. Essa mulher (aonde ela fora para comprar) deu drops (balas) à criança que comeu-o e ficou doente. A mãe dessa sua prima tinha um outro filho mais velho que havia morrido por causa de bruxaria. Ficaram com medo. Tentaram tratar a criança (dessa bruxaria) em vários lugares mas não obtiveram sucesso. Por fim, levaram-na a um lugar chamado Monte Bode mas no caminho de volta encontraram com a mesma mulher que havia feito bruxaria na criança. Ela já estava muito melhor mas ao avistar a mulher começou a piorar novamente e ficou à beira da morte (quando chegou em casa). Regressaram ao local (Monte Bode) para refazerem o “remédio” porque a bruxa o teria desfeito quando encontrara com a criança. Desta vez, deixaram-na na casa de uma tia nesta mesma localidade (Monte Bode) até ficar boa para não correr o risco de reencontrar com a bruxa.

6. Fundamento da bisita (apresentação das condolências)

Bisita (apresentação das condolências) é um dever de solidariedade e esta não tem rosto. Toda vez que se abraça uma pessoa que teve seu parente falecido, representa mais um alívio, ainda mais se nem se conhece aquela pessoa (Henrique, janeiro, 2008).

Acrescenta que a *stera* é uma oportunidade para as pessoas resolverem seus problemas pessoais: cobrança de dívida, resolução de conflitos pessoais, cada um expressas seus próprios sentimentos pessoais (através do choro).

O visitado reconhece e aprecia a solidariedade recebida *nho ca ta largánu, sempri nhu ta bem trazenu sentimentu* (dono di *stera* desconhecido pelo visitante). O visitante desconhecido lhe *bisita* (visitou; prestou condolências) duas vezes em pouco mais de dois meses, conta o entrevistado Henrique.

Certas pessoas (em função da sua proximidade por parentesco, amizade, vizinhança com o falecido ou a família dele) são esperadas em determinado momento (imediatamente após a notícia da morte, no mesmo dia, antes do funeral, no funeral, até depois do funeral, até antes de se levantar a *stera* - oito dias após o funeral: um indivíduo foi *bisita* um amigo pelo falecimento do pai, três dias após o enterro e o amigo lhe sussurrou no ouvido *nho tchiga tardi!* (o sr. chegou tarde). O amigo enlutado demonstrou ao outro o seu desapontamento pela falha do amigo num momento tão importante da obrigatoriedade de prestação de solidariedade sentimental ou material.

7. *Stera* antigamente (até anos 1940/50)

Colhi informações sobre como era a *stera* no passado de pessoas com mais de 50 anos e que participaram de alguma forma de algumas cerimônias fúnebres dessa época e tentei reconstruí-la a seguir.

Os viúvos sentavam numa ponta da esteira colocada no chão e lá recebiam as condolências durante o dia inteiro e à noite abriam-na e deitavam sobre ela quando as visitas fossem embora.

A Comida: só se serviam *catchupa*, sem carne nem peixe; utilizavam-se panelas pequenas; as comidas eram servidas em pratos de barro e se colocavam uma colher no meio

do prato e este era colocado no chão para duas ou mais pessoas comerem, trocando alternadamente a colher. Não se servia bebida com exceção da água.

A Crença: se acreditava que quando uma jovem fosse preterida pelo noivo ou namorado em favor do casamento com uma outra, a moça rejeitada podia mandar uma amiga à casa da outra escolhida (noiva) roubar um bocado do *cherém* da festa do casamento e ela adicionaria *pão-de-tinta* (frutos de um arbusto que dá um líquido parecido com uma tinta azul); em seguida, faria um buraco no chão e enterraria essa porção mágica (*cherém* mais *pão-de-tinta*), cobrindo-a com terra; o *pão-de-tinta* começaria a derramar seu líquido e a entranhar no *cherém* à medida que a porção mágica ia-se apodrecendo; quando chegasse ao máximo do apodrecimento, a moça escolhida (agora casada) morreria. Para evitar qualquer possibilidade de vingança mágica, as famílias das noivas não cozinhavam o *cherém* em casa ou se o fizessem, escolheriam locais bem discretos.

A Mortalha: os mortos eram levados ao cemitério envoltos em panos e roupas chamados de mortalha; ela se constituía de vários panos, lençóis, roupas que envolviam o corpo do finado. Chegado no cemitério, a mortalha era retirada e arrumada numa trousse. Só se enterrava o defunto vestido com uma roupa simples (que usava no dia-a-dia ou preparada para o efeito). A trousse da mortalha deveria ser transportada de volta para a *casa da stera*. Quase ninguém gostaria de carregá-la porque se acreditava que se uma moça jovem solteira o fizesse ela não casaria futuramente e se fosse uma senhora com muito idade esse transporte poderia apressar a sua morte, só algumas mulheres adultas é que sobravam e não tendo mais jeito, se ofereciam para tal tarefa.

Quando chegavam à casa da *stera* deveriam colocá-la em cima da mesa (o altar da *stera*) e lá permaneceria por oito dias; no nono dia era colocada na rua em cima da esteira e as pessoas que haviam dado emprestado lençóis, roupas ou panos deveriam ir buscar e retirar seus pertences aí, porque não é o dono da *stera* que deve ir devolver o que lhe foi dado emprestado mas sim os próprios donos quem devem procurá-los.

Atualmente, quando completam os oito dias de *stera*, tudo o que foi dado emprestado ou que as pessoas levaram voluntariamente para servir durante a *stera* (louças,

talheres, panelas, toalhas, mobiliário, decoração e outros) são colocados na rua em cima de uma mesa ou no chão para os respectivos donos os retirarem.

A Djangada: era o meio utilizado para conduzir os defuntos até o cemitério. Depois de enterrados deitavam-no fora aí mesmo no cemitério e os vizinhos do cemitério podiam pegá-lo e utilizar como lenha para a cozinha. Os dois paus de sisal normalmente eram reutilizados normalmente pelas pessoas com exceção da família dos mortos.

Atualmente só os *rabelados* utilizam a *djangada*, os sensatos passaram a utilizar primeiro o *caixão vai-vem* (que levava o defunto ao cemitério e lá era retirado do caixão e enterrado diretamente na terra; o caixão era re-aproveitado) e, depois passou-se para o caixão definitivo que depositava o finado na cova e aí ficava.

A morte dos morgados: o funeral era entre os morgados um dos atos mais cuidadosamente preparados. Eles definiam com rigor de pormenor e pormenor como haveria de ser seus próprios enterros, isto é, o trajeto, os acompanhantes, a mortalha, a cerimônia religiosa, etc. uma parte considerável dos testamentos e atos de instituição era geralmente dedicada a considerações acerca do funeral do instituidor. “o rito da morte tem aqui uma inegável dimensão lúdico e espetacular” (Albuquerque e 1991, Vol. II: 376).

O enterro no interior ou no adro das principais igrejas da cidade correspondia a uma determinada concepção da morte segundo a qual não existia separação entre o espaço dos vivos e o dos mortos. Pelo contrário, os mortos ilustres deviam ser enterrados em espaços sociais centrais de modo a serem constantemente recordados e invocados. O morto inscrevia-se assim, na vida pública, através do seu enterro no espaço social por excelência, que era a igreja urbana.

O sucesso de um funeral media-se pela quantidade de mendigo, clérigos, membros de associações que conseguia mobilizar. Esses eram elementos obrigatórios na estrutura dramática de um pomposo funeral (Albuquerque e 1991, Vol. II: 453)

8. Rituais da *stera*

A Sequência de rituais, personagens e situações que vou apresentar a seguir é comum aos *rabelados* e aos *sensatos*, com poucas diferenças que oportunamente vou assinalar. Aqui o leitor irá ter só uma síntese das principais fases do ciclo do ritual.

1 – *Trisnota* – estar em alerta com o enfermo que apresenta poucas chances de sobrevivência na opinião dos nativos. Os familiares mais próximos, vizinhos e amigos se reúnem na casa do enfermo, fazem orações, comem, bem álcool, jogam (baralho, *oril*) – trata-se de um ritual preparatório para a *stera*, acontece como exceção.

2 – *Tchoma* (chamar) – com a ocorrência da morte de uma pessoa, o dono da *stera*, os familiares, vizinhos promovem a divulgação do sucedido. Antigamente, mandavam-se grupos de dois meninos ou homens chamar de aldeia em aldeia (essa prática persiste entre os *rabelados* ainda hoje). Atualmente, se usam a imprensa (rádio, jornais), e-mail, telefones, fax para se divulgar uma morte.

3 – *Compu casa* (arrumar a casa) – logo que acontece uma morte os primeiros vizinhos que chegam à casa do falecido começam a varrer, limpar, organizar a casa para o recebimento de visitas. Esta tarefa é quase exclusiva das mulheres.

4 – Montagem do altar – cabe aos vizinhos e parentes mais afastados (que não são da casa do defunto) cobrirem uma mesa na sala principal da casa com uma toalha ou lençol de cor branca e decoram-na com velas, imagens de santos, foto do falecido, terço, bíblia sagrada, *pano de terra*. Esta mesa é colocada encostada na parede oposta à porta principal. No chão, na frente da mesa, colocam uma *stera* para as pessoas se ajoelharem no altar improvisado. São as mulheres que se dedicam a essa atividade de montagem do altar.

5 – *Compu corpu* (arrumar o corpo) – as pessoas da vizinhança (homens ou mulheres) realizam essa tarefa que consiste em dar banho no defunto, vesti-lo para ser colocado no caixão (*sensatos*) ou *djangada* (*rabelados*) e ser enterrado.

6 – Chegada dos familiares – quando um familiar próximo mas que mora distante chega ocorre normalmente o aumento do volume do choro na casa da *stera*.

7 – Fazer terço – antes do enterro, é costume se rezar terço para a alma do defunto.

8 – Fazer comida - a matança de animais é tarefa dos homens e a preparação de comida é tarefa feminina. Poucas horas após o falecimento a comida já está pronta para ser servida às visitas que vão chegando. Comida e bebida alcoólica costumam ser servidas. Na

matança de qualquer animal faz-se um sinal da cruz no chão (de uns 5 por 5 cm) com os dizeres *Diós qui dexa pa matáu* (Deus é que deixou para matá-lo).

9 - *Nhos bá ruspondi* – é a expressão usada na *stera* para convidar alguém para comer. Isso pode acontecer antes do enterro ou depois do enterro.

10 – *Sinal da cruz* – todos os familiares da casa devem fazer um sinal da cruz na testa do defunto antes de se fechar o caixão (*sensato*) ou carregar a *djangada* (*rabelados*).

Nesse momento de preparativos para saída com o defunto da sua casa, pode-se realizar desejos do morto tais como colocação de algum objeto predileto dele de trabalho no caixão ou uma garrafa de aguardente, fotografias, deslocação do defunto do local onde se encontra para o local onde gostaria de ter morrido: *Nho* Daniel de 95 anos morreu após uma doença prolongada na casa de um filho que morra no município de Santa Catarina. Como era seu desejo morrer na própria casa, colocaram-lhe no caixão na casa do filho e levaram-lhe para sua casa no Município de São Salvador do Mundo (a uns 13 km de distância). Chegado em casa, retiram-lhe do caixão e colocaram-lhe em cima da cama dele e lá permaneceu até a hora do enterro.

11 – *Pesar o caixão* (ou a *djangada*) – antes de se sair com o defunto para fora os carregadores do caixão (ou da *djangada*) levantam e abaixam o caixão/*djangada* por três vezes do chão e na última vez dão a saída da casa da *stera*.

12 – O choro – normalmente, no momento que se parte da casa do defunto em direção à igreja se intensificam o choro com os pedidos e recados dos vivos para os mortos que já foram antes.

13 – O ‘condutor’ do Santo Cristo – trata-se de um indivíduo do sexo masculino, filho mais velho, afiliado, neto ou um parente que leva uma cruz coberta com um lenço branco e ele também leva um lenço branco amarrado à cabeça. Ele segue na frente de todos e próximo ao defunto.

14 – O cortejo fúnebre – o cortejo segue primeiro para a igreja para as exéquias e depois para o cemitério. Os *rabelados* seguem diretamente para o cemitério. A ordenação dos participantes atrás do defunto está diretamente ligada ao grau de proximidade familiar e de amizade com o falecido: quanto mais próximo mais próximo o grau familiar ou de amizade, caminha mais próximo ao defunto. Da casa para a igreja pode ter acompanhamento

por reza de terço, banda musical, *tabanka* ou sem nenhum acompanhamento sonoro com exceção do choro.

15 – *Encomendação* – cerimônia das exéquias conduzidas por um padre ou seus auxiliares, realizada na igreja.

16 – Enterro – um familiar entrega ao funcionário da Câmara Municipal (Prefeitura) o registro do óbito e ele autoriza o enterro.

17 – Rezar terço e cânticos – normalmente rezam terços após o enterro e às vezes, se canta também.

17 – Visitas – as condolências são apresentadas à família e amigos do falecido, aí no cemitério. Procede-se primeiro a um abraço, seguido de aperto de mão ou beijo. Esse gesto é repetido quando voltam do enterro, nas missas do 8º, 30º dias etc. Algumas pessoas já tinham apresentado as suas condolência já na casa da *stera* mas voltam a repetir o gesto no cemitério e no regresso à casa da *stera*.

18 – Regresso à casa *stera* - todos os que participaram do enterro devem voltar à casa da *stera* para repetir o gesto de condolências e comer;

19 – *Trisnota* – se reúnem na casa da *stera* a partir do terceiro dia após o enterro para rezar, comer, jogar, beber bebidas alcoólicas;

20 – Missas – normalmente são celebradas missas ao 7º e 30º dias com convites a todos. Algumas pessoas celebram missas no 6º mês e anualmente;

21 – *Bésa, reza* (véspera, oração) – no 8º para o 9º dia se faz uma oração especial de tipo responsorial e cantada que dura quase a noite inteira e antes do raiar do sol os participantes saem cada um com uma vela acesa na mão e dão voltas à casa da *stera* para encaminhar a alma do defunto para a eternidade;

22 – levantar a *stera* – no 9º dia após o enterro se colocam a *stera* na rua bem como todas as louças, cadeiras, mesas, talheres e outras coisas que os vizinhos levaram emprestado para a casa da *stera*. O dono de cada um desses materiais deve ir buscar os seus pertences na casa da *stera*.

9. Tabus relacionados à morte

1. Familiares próximos não podem auxiliar no manejo do caixão para carregar ou ajudar na colocação na sepultura;
2. O condutor de Santo Cristo não pode olhar para trás enquanto carrega-o;
3. Não se pode sair do cemitério chorando. Antes de sair tem de parar o choro;
4. O condutor do Santo Cristo não pode entrar na casa de *stera* com o Santo Cristo nem com o lenço pendurado na cabeça. Uma pessoa qualquer que esteja próxima à porta da casa da *stera* é que deve retirá-lo o lenço da cabeça e tomar dele o *Santo Cristo* e irá colocar ambos em cima do altar de visitas;
5. Os ascendentes diretos (pais, avós) não devem enlutar-se pela morte de seus descendentes diretos (filhos, netos);
6. Quando uma pessoa está com luto não pode “forrar” luto (somar outro luto antes de terminar o anterior);
7. Familiares não devem apresentar condolências entre si (pode chamar morte);
8. O luto deve ser levantado gradualmente: não se pode retirar uma roupa preta e no dia seguinte colocar uma roupa toda colorida; deve-se colocar primeiro cores escuras (azul escuro, marrom, cinza) e só depois é que se pode usar roupas coloridas;
9. Não se deve visitar no dia seguinte ao enterro porque a família do falecido deve querer descansar;
10. Não se deve visitar um enfermo quando se tenha passado numa casa de *stera* para não chamar a morte do doente;
11. Os Suicidas não poderiam ser levados à Igreja para receberem as Exéquias;
12. Os padres eram sepultados no interior das Igrejas ou nas suas imediações (recintos) antigamente. Depois passaram a serem enterrados nos cemitérios comuns mas dispostos fisicamente em sentido inverso do dos outros defuntos não padres. Enquanto as outras pessoas são enterradas com a cabeça mais próxima ao portão principal de entrada, os padres são enterrados com os pés mais próximos ao mesmo portão.
13. A viúva não pode receber *bisita* (condolências) na sala. Só pode fazê-la no quarto sentada em cima da cama ou numa cadeira e deve estar vestida e coberta totalmente

de roupa de cor preta. Antigamente (há mais de 50 anos atrás), a viúva ou o viúvo só poderiam receber *bisita* sentados em cima da esteira que era colocada no chão para as pessoas se ajoelharem e rezarem quando fossem apresentar as condolências. As pessoas chegavam ajoelhavam em cima da esteira e depois saudavam o viúvo ou a viúva.

14. Os animais domésticos não podem saltar na frente ou passar em baixo de uma pessoa sentada durante a *stera* porque pode ser considerado uma incorporação de uma feitiço que merece um imediato desfazimento através do sacrifício (morte) do mesmo. No Conselho de Santa Catarina, no interior da ilha de Santiago, os episódios seguintes ilustram os procedimentos a serem tomados em casos semelhantes: (1) um leitão passou por debaixo de um banco onde uma senhora estava sentada numa *stera*. Ela saiu correndo atrás do animal dizendo que ia abri-lo em duas bandas (matá-lo). Estas pessoas acreditam que se trata de um feiticeiro que se transmutou no corpo do bicho para fazer algum mal a pessoas já previamente determinadas pelo feiticeiro. Por isso é que a pessoa tem que estar esperta para reagir imediatamente e desfazer aquilo; (2) numa outra ocasião, ainda em Santa Catarina, numa *stera*, uma galinha saltou de repente na frente de várias pessoas. Os visitantes saíram imediatamente atrás dela para matá-la porque acreditaram que se tratava de alguma feiticeira; (3) uma senhora me contou que ocorreu um acidente de trânsito que vitimou uma criança, em Santa Catarina. Várias pessoas se reuniram em torno da criança falecida estatelada no chão à espera das autoridades (policiais, médias e judiciárias) para o levantamento do corpo. Eis que de repente aparece um cachorro que passa por cima do corpo da criança por três vezes. A justificativa foi que se tratou de uma obra de feiticeira que matou a criança.

10 – “Modernidade” e intensificação cultural em Cabo Verde

Com a globalização, aperfeiçoamento das comunicações, sofisticação das trocas econômicas e comerciais, aumento da mobilidade de pessoas e bens entre países, poderia ser esperado que as instituições tradicionais como a *stera*, por exemplo, passassem por um processo de “modernização” e até desaparecessem. Ao contrário, ela sobrevive e “intensificou” mais ainda vários de seus elementos mais tradicionais.

As teorias sobre “dependência” e da “modernização”, segundo as quais as sociedades insulares seriam pobres demais para atingir qualquer coisa de vagamente semelhante ao “desenvolvimento” autônomo por serem tão vulneráveis às maquinações das potências estrangeiras de um lado, e de outro lado, o “desenvolvimento” dependente que eventualmente possam alcançar implicaria no empobrecimento da cultura tradicional mostrou-se contrariado pelas descobertas de Sahlins, (1997a: 41-73 e 1997b: 103-150) sobre as sociedades das ilhas da Polinésia que ao invés do desenvolvimento provocar o enfraquecimento da cultura local, ocorreu o contrário, o “florescimento” ou a chamada “intensificação cultural” – a utilização de bens e das relações estrangeiras no desenvolvimento das culturas indígenas conferindo-lhes novos valores e funções às relações tradicionais com uma relevância maior do que era anteriormente, (Sahlins, 1997a: 54).

Antigamente, (há mais de 50 anos atrás) dois ou três visitantes comiam no mesmo prato e usavam os mesmos talheres alternadamente. As comidas eram as nativas – o feijão, *xerém*, *cacthupa*, *cuscus*, a carne raramente era servida e quando acontecia era exclusivamente a de porco. Normalmente a comida sobrava muito porque quase ninguém comia e só era servida no dia do enterro. Atualmente se incrementou ao cardápio nativo, comidas e bebidas importadas (refrigerantes, sucos, cerveja, vinho, até whisky!) além da pluralidade de oferta de carnes para todos os gostos (carne de porco, cabra, vaca) e a repetição, do cardápio no 7º, 30º dias com o mesmo nível de sofisticação e diversidade. Os pratos e talheres são abundantes para cada visitante e para cada tipo de prato que preferir servir.

Outra diferença importante entre os dois momentos diz respeito ao financiamento da *stera*. Antigamente, os custos da *stera* seriam cobertos pelos bolsos do dono da *stera* com o auxílio das ajudas dos visitantes e parentes. Atualmente se acrescentou mais um ou mais *metins* ou *boto* (uma associação para contribuição financeira em caso de morte de um associado). A introdução de urnas frigoríficas no mercado permitiu que (as famílias com mais recursos financeiros) se programasse enterros em função da conveniência dos familiares e amigos que pretendam participar do evento mas se encontram no estrangeiro.

A diferença entre os rituais fúnebres celebrados os meios urbanos e nas zonas rurais revela a forma díspar como estas duas realidades sociais reagem ao fenômeno da morte, em

Cabo Verde. Apesar da influência religiosa cristã, prevalecente no arquipélago, outros fatores acabam por estabelecer divergências comportamentais, com destaque para o meio envolvente - campo ou cidade - e o poderio econômico.

O ex-pároco em Santiago, D. Arlindo Furtado, tem uma postura crítica em relação aos gastos feitos com os rituais fúnebres, nas zonas rurais. *"Temos de ser racionais, quer tenhamos muito ou pouco dinheiro. Qualquer exagero nos funerais, casamentos e batizados chega a ser irracional"*, especificando que, no interior da sua ilha natal, o luto demora vários dias e as pessoas não se coíbem de gastar somas avultadas durante esse tempo. Além do mais, acrescenta o clérigo, muitas vezes esses momentos, que deviam ser de tristeza, descambam para autênticos ambientes de festa. *"Sou contra isso"*, afirma o religioso.

Segundo o bispo, os funerais têm vindo a ser aproveitados, no interior de Santiago, para algum exibicionismo das pessoas abastadas, nomeadamente os emigrantes chamados novos-ricos. *"Aproveitam essas ocasiões para impressionarem a comunidade e acontece que os pobres não querem ficar atrás. Por isso, defendo que a racionalidade deve prevalecer"*, exprime o clérigo, que não deixa contudo, de enaltecer os aspectos positivos que as zonas rurais ainda preservam, em relação aos rituais fúnebres. Um deles é o sentido de solidariedade humana e o fato de haver associações vocacionadas para apoiarem financeiramente as famílias enlutadas.

A pompa verificada na *stera* demonstra a relevância dessa instituição cultural na vida social dos cabo-verdianos.

Conclusão

Os rituais fúnebres quando visto superficialmente parecem que marcam a diferença entre os *rabelados* e os *sensatos* nomeadamente, no uso do caixão e na passagem do cortejo fúnebre pela igreja para os *sensatos* enquanto os *rabelados* usam a *djangada* e partem da residência do morto diretamente para o cemitério. Mas, o mais relevante na *stera* é o seu caráter de reciprocidade chamada de "dádiva" por Mauss e a sua intensificação cultural nos tempos da modernidade demonstra a relevância desse tipo de instituição cultural. O aspecto

comum que liga a todos são as acusações de feitiçeria, bruxaria relacionadas à morte. Os *rabelados* e *sensatos* (nas diferentes ilhas) partilham crenças e histórias parecidas quer sejam os residentes quanto os que estão na *diáspora* e fazem uso de sinais diacríticos de auto-atribuição na construção de identidades contrastivas.

CAP. V

RELAÇÕES INTERÉTNICAS: cabo-verdianos & mandjácus

Introdução

Neste capítulo vou abordar as relações sociais entre os *cabo-verdianos* (os que são da “terra”) e os *mandjácus* (imigrantes provenientes da costa ocidental africana, que não são da “terra”) destacando a configuração e a afirmação destas identidades no contexto das interações sociais. Apresento a composição e a distribuição demográfica dos grupos, as atividades econômicas e sociais a que se dedicam, a caracterização dos contextos de interação e as etnomias utilizadas, o depoimento dos envolvidos e a minha análise e interpretação dos dados.

Por fim, concluo sobre o tipo relações sociais observadas decorrentes dos dados colhidos e análises realizadas sobre as configurações identitárias que caracterizam os *cabo-verdianos* e os *mandjácus*.

1. Emigração/imigração e relações interétnicas

Sociedades constituídas por diferentes grupos sócio-culturais em contato mostraram que, diferentemente do que se acreditava, não é o isolamento o fator da manutenção da diversidade cultural “*as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, é a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos*” (Barth, 2000: 26). As fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que atravessam-nas e muitas relações sociais são baseadas na existência de *status* dicotomizados.

Para Amselle (1979:13) os grupos nesses contextos plurais de interação usam categorias auto-atributivas designada anteriormente por Barth (1969) para se assumirem como *grupo étnico* referindo-se a uma população que, se perpetua principalmente por meios biológicos, compartilha de valores culturais fundamentais, tem um grupo de membros que se identificam e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem.

Para Amselle (1979:13) os grupos nesses contextos plurais de interação usam categorias auto-atributivas designada anteriormente por Barth (1969) para se assumirem como *grupo étnico* referindo-se a uma população que, se perpetua principalmente por meios biológicos, compartilha de valores culturais fundamentais, tem um grupo de membros que se identificam e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem.

Quando se pensa em relações inter-étnicas de imigrantes, a mesma preocupação que se tem em avaliar o nível de integração social e cultural no país de destino há que se levar em conta também em relação ao apego desses mesmos grupos aos seus laços sócio-culturais de origem.

O pressuposto chave é que mantendo um forte compromisso com a cultura de origem possa ser benéfico porque isso proporciona ao imigrante/emigrante um valioso capital étnico. Por exemplo, a preservação da língua da pátria materna, a manutenção de habilidades específicas do país de origem e os adicionais contactos com os compatriotas ajudam a aumentar a probabilidade de integração nos países de imigração.

Essa preservação de traços de organização social e ou características culturais do país de origem nos países de imigração ou emigração é definida como identidade étnica (Hannerz, 1997). São sinais diacríticos que os grupos usam para identificar e diferenciar aqueles que estão “dentro” dos que estão “fora” do grupo (Barth, 1969).

Imigrantes/emigrantes podem normalmente transitar em ambas as culturas e sociedades mostrando maior preferência por uma ou outra ou detestando ambas. O balanço do pêndulo entre as duas pode variar ao longo do tempo de tal maneira que assim como ocorrem dificuldades de adaptação no país de acolhimento também ocorre no país de origem para aqueles que decidem regressar aos países de origem. E, após um tempo de adaptação, o imigrante começa a exibir traços culturais combinados do seu país de origem mais os do país de onde regressou (Constant et al., 2006).

Essa bi-dimensionalidade da identidade étnica do imigrante/emigrante apresenta quatro tipos de ligação cultural: (1) *assimilação*, quando ocorre uma forte identificação a aspectos da cultura ou sociedade estrangeira associada à cultura de origem; (2) *integração*, quando se observa um forte compromisso e dedicação a ambas as culturas; (3) *separação*,

quando ocorre um exclusivo comprometimento com a cultura de origem e um fraco envolvimento com a cultura e realidades do país de acolhimento; e (4) *marginalização*, quando ocorre uma segregação ou se detesta a cultura de origem ou a do país de acolhimento.

Para se saber se imigrantes/emigrantes estão assimilados, integrados, separados ou marginalizados na sua identidade étnica pode-se observar os seguintes elementos culturais: língua; elementos culturais visíveis como música, dança e preferências culinárias; auto-identificação étnica; rede de relações étnicas e padrões e locais de residência.

Estudos sobre sociedades insulares mostraram que ao contrário do que se imaginava que fossem “isoladas” e alheias ao que se passava no resto do mundo e que a abertura ao “desenvolvimento” para elas acabaria por aniquilar as formas tradicionais de produção cultural e social mostraram-se redondamente enganados. Segundo o depoimento de um morador de uma das ilhas da polinésia “*Não vivemos hoje, e não vivemos nunca aprisionados (...) em nossas ilhotas perdidas em um mar distante (...) o mar é nosso lar, como era para nossos ancestrais*” sempre viveram em grandes associações de ilhas espalhadas pelo mar (Sahlins: 1997b: 107).

Em oposição às concepções ocidentais sobre sua pequenez, os ilhéus do pacífico embarcaram em um processo inédito de “*ampliação do mundo*” pelo processo de emigração, “*seus lares alhures estão unidos por laços de parentesco e por intercâmbio pessoal – sem esquecer a comunicação por telefone, fax, correio eletrônico - à ilha natal que ainda é a base da sua identidade e de seu destino*” (Sahlins: 1997b: 108).

“(...) os emigrantes são parte de uma sociedade transcultural dispersa, mas centrada na terra natal e unida por uma contínua circulação de pessoas, idéias, objetos e dinheiro. Deslocando-se entre pólos culturais estrangeiros e indígenas, adaptando-se àqueles enquanto mantêm o compromisso com estes” a ponto dos “imigrantes samoanos considerarem-se mais samoanos que os samoanos de Samoa” (Janes 1990: 62, apud, Sahlins, 1997b: 110).

Algo semelhante, pode-se dizer em Cabo Verde que tem a maioria da sua população dispersa pela diáspora e há um fluxo constante e intenso de relações entre esta e a terra mãe expresso pelas remessas de dinheiro, matrimônios, comunicação eletrônica, participação em cerimônias fúnebres – *stera*, entre outras evidências etnográficas.

Em geral, a estrutura desses sistemas translocais (transculturais ou não) focalizada na terra natal, e estrategicamente dependente dos lares periféricos no estrangeiro se caracteriza pela identificação de seus imigrantes com seus parentes na região de origem e permanecem ligados aos seus parentes na terra natal, especialmente por entenderem que seu próprio futuro depende dos direitos que mantêm em seu lugar de origem. Assim, o fluxo de bens materiais favorece os que ficaram em casa. As sociedades transculturais têm seu foco na terra natal que possui um caráter espacialmente centrado em contraposição à idéia de “desterritorialização” e em uma ligação “meramente simbólica” ou “imaginária” dos povos da diáspora com seus lugares de origem (Sahlins, 1997b: 116).

Esse ponto é importante porque mostra que a ida do emigrante para o estrangeiro por si só não o “desterritorializa” em termos de identidade porque ele continua daí do estrangeiro com fortes ligações à sua terra de origem por forma a assegurar-lhe a continuidade da sua identidade original.

“A terra natal, deste modo. Permanece como um dos mais poderosos símbolos unificadores para pessoas móveis e deslocadas (...). Precisamos abrir mão das idéias ingênuas da comunidade entendida como uma entidade literal, mas continuar sensíveis à profunda ‘bifocalidade’ que caracteriza as vidas vividas localmente em um mundo globalmente interconectado” (Sahlins, 1997b: 117).

A fonte de valores e identidades herdadas da comunidade natal transcende a outras fronteiras culturais conformando as ações e atitudes da parcela de seu povo que vive em contextos urbanos e/ou estrangeiros.

A assimetria complementar presente na sociedade transcultural implica uma certa superioridade do setor moderno e externo. Além das virtudes materiais dos bens estrangeiros, os objetos e experiências do mundo exterior são incorporados nas comunidades natais como poderes culturais. Eles merecem influência positiva sobre as relações locais, desempenhando papéis críticos para a reprodução das sociedades natais. As migrações estrangeiras articulam-se assim às ambições locais. Tudo isso pode ser visto de maneira precisa nos casos em que as trocas entre os lares alhures e o povo da terra natal são assimiladas às práticas tradicionais de reciprocidade.

As contribuições dos emigrantes têm efeitos poderosos sobre as relações locais. “Funções-chave tradicionais, tais como trocas matrimoniais e mortuárias, festas e rituais de

vários tipos, transmissões de descendência e de títulos são subsidiadas pelos rendimentos obtidos no setor externo ” (Sahlins, 1997b: 118).

2. Caracterização dos dois grupos

Os *cabo-verdianos* residentes somam-se hoje, cerca de 450.000 habitantes distribuídos pelas nove ilhas habitadas, sendo a ilha de Santiago, onde se situa a capital do país, o local onde se concentra em torno da metade dessa população. Os emigrantes *cabo-verdianos* residentes na diáspora (EUA, Europa, África e outros locais) somam mais de 550.000 pessoas. “Os *cabo-verdianos* poderão adquirir a nacionalidade de outro país sem perder a sua nacionalidade de origem”. Falarei dos emigrantes *cabo-verdianos* mais adiante, após o item sobre os *mandjácus*. Vou falar sobre os *cabo-verdianos* residentes em Cabo Verde.

O *cabo-verdiano* é o termo que os próprios nativos usam para se identificar referindo-se à própria nacionalidade – ao fato de ter nascido em Cabo Verde ou ser filho de um dos pais *cabo-verdiano* ou possuir a nacionalidade *cabo-verdiana* por adoção mas, também se refere, segundo os mesmos, a uma identidade *sui generis*: ser uma síntese do encontro de povos africanos e europeus em termos raciais e culturais - ser mestiço. O *cabo-verdiano* se sente orgulho e felicidade de ser *cabo-verdiano*: “(...) *N’ ta chinti feliz de ter nascid cabo-verdiano*” (Sinto-me feliz de ter nascido *cabo-verdiano*). O termo “crioulo” que significa a língua nacional *cabo-verdiana* também pode ser usada como sinônimo de *cabo-verdiano*. Os *mandjácus* também chamam-nos por *cabo-verdianos* para nos identificar (por esse etnônimo). Nas relações inter-étnicas, a dimensão “mestiçagem” se destaca às vezes, de forma clara, outras vezes, de forma sutil mas raras vezes de forma neutra.

O *mandjácu* é um termo que se refere à etnomia (o nome) pelo qual os imigrantes africanos são denominados pelos *cabo-verdianos* em Cabo Verde e em alguns países no estrangeiro onde os dois grupos se relacionam. Trata-se de um nome genérico para todos independentemente do país de origem. Ao contrário do termo *cabo-verdiano*, o *mandjácu* é um termo pejorativo, detestável por todos os que recebem esse nome em Cabo Verde e muitos *cabo-verdiano* afirmam que têm consciência disso. Trata-se de um estigma. A reação

ao desacordo pela etnomia por parte do denominado pode ir de uma apatia ou indiferença por não poder fazer nada para evitar, até uma reação violenta, ofensa verbal ou briga. Os *mandjácus* devem representar em torno de 4 a 5% da população de *cabo-verdianos* residentes (entre 16 a 20.000 pessoas), na sua grande maioria são homens com idade entre 20 a 35 anos; as mulheres e as crianças representam uma parcela proporcionalmente menor no grupo. Em termos de coloração da pele, os assim chamados, *mandjácus* são, em geral, considerados mais escuros do que os *cabo-verdianos*, embora haja a prática *mandjácus* mais claros (mestiços) e *cabo-verdianos* tão escuros quanto o comum dos *mandjacus*. O primeiro critério para a identificação dos *mandjácus* pelos *cabo-verdianos* é a aparência física, expressa pela cor da pele ou pelo vestuário ou pelo “jeito de ser”; o segundo critério é a língua – o *mandjácu* apresenta um sotaque identificável como “não *cabo-verdiano*” ao falar o crioulo; se esses critérios anteriores falharem, perguntam: *bó ê di li de Cabo Verde?* (você é daqui de Cabo Verde?). Mas, usando os dois critérios anteriores se consegue identificar mais de 90% deles. Também, por sua vez, os *mandjácus* identificam os *cabo-verdianos* pelos mesmos critérios.

Perguntei a uma *cabo-verdiana* de nome Edna se conseguiria diferenciar um *cabo-verdiano* de um *mandjácu* só pela aparência e, se sim, como conseguiria. Ela respondeu prontamente que sim, e deu um exemplo concreto: “aqueles ali são *mandjácus*” (referindo-se a dois rapazes que passaram à nossa frente e confirmei positivamente depois quando falei com eles e perguntei qual era a nacionalidade deles). Diz que dá para reconhecer pelo jeito de ser e que quando falam não dá para confundir porque falam um crioulo diferente mesmo que estejam em Cabo Verde há muito tempo. Esclarece que os “*mandjácus*” também são chamados de “*amigos*”. Para ela, “amigo” ou “amiga” é melhor quando não se sabe o nome. Segundo ela, eles não gostam de serem chamados de *mandjácus* mas que gostam de serem chamados de “amigos”. Acrescentou que já presenciou casos de brigas por causa do nome (*mandjácu*).

Existem dois tipos principais de conteúdos culturais dicotômicos: sinais e signos manifestos que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade (vestimenta, língua, forma das casas, estilo de vida) e, orientações valorativas básicas, isto é, os padrões de moralidade e de excelência pelos quais as

performances são julgadas. (Barth, 1994: 26-32). A manutenção das fronteiras éticas *“implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações* que permita o reconhecimento dessas diferenciações (Barth, 2000: 35). Tais características demarcam fronteiras mas podem mudar sem afetar a continuidade da existência do grupo. O mais importante é que haja *“uma contínua decotomização entre os membros e não-membros (...). Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e ‘objetivas’”* (idem, 33).

Assim, uma forte redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona diretamente com a redução na relevância das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras (Barth, 2000: 59).

Por exemplo, o estudo empreendido por Mitchell sobre a identidade dos trabalhadores das minas de cobre na África austral revelou que a dança denominada kalela não é a representação tribal no contexto urbano mas sim, a utilização de símbolos e nomes tribais como categorias sociais nas interações urbanas por grupos que desejam comunicar entre si as suas procedências identitárias (Mitchell, 1999).

Por conseguinte, deve ser priorizado na análise a *“fronteira étnica e não no conteúdo cultural por ela delimitado. (...)”* (Barth, 2000: 33-34) mas também quando ocorrem situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas, os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretarem diferenças marcantes no comportamento (Barth, 1994: 34 -37).

A estabilidade das relações inter-étnicas pressupõe um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores e interdições em relação a determinadas situações sociais, protegendo partes da cultura da confrontação e da modificação. Os grupos podem criar identidades imperativas, aquelas que não podem ser desconsideradas ou temporariamente deixadas de lado em função de outras situações. As restrições decorrentes desse tipo de identidade têm caráter absoluto (Barth, 1994: 34 -37).

A estabilidade das relações inter-étnicas pressupõe um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores e interdições em relação a determinadas situações sociais, protegendo partes da cultura da confrontação e da modificação. Os grupos podem criar identidades imperativas, aquelas que não podem ser desconsideradas ou temporariamente deixadas de lado em função de outras situações. As restrições decorrentes desse tipo de identidade têm caráter absoluto (Barth, 1994: 34 -37).

“Este grupo tem o nome, costumes, valores, geralmente uma língua própria. Ele se afirma como diferente de seus vizinhos. O universo étnico é constituído de um mosaico (...) de linhagens” (Amselle, 1979: 107).

“Este grupo tem o nome, costumes, valores, geralmente uma língua própria. Ele se afirma como diferente de seus vizinhos. O universo étnico é constituído de um mosaico (...) de linhagens” (Amselle, 1979: 107).

3. Histórico da chegada dos *mandjácus* a Cabo Verde

Após a Independência Nacional em 1975, devido às enormes carências infra-estruturais e de recursos humanos, os sucessivos Governos com o apoio da Comunidade Internacional recrutaram quadros africanos para o desenvolvimento dos programas da educação (professores) e infra-estruturas (engenheiros, geólogos); com a Unidade Guiné Bissau - Cabo Verde (até 1980), os guineenses poderiam circular entre os dois países sem problemas; em meados dos anos 1980, a visibilidade dos imigrantes africanos começou a ser notada muito marginalmente nos mercados populares; nas décadas seguintes, o número deles aumentou exponencialmente devido, em parte, ao Acordo da CEDEAO (Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental) que liberalizou a circulação de pessoas entre os países signatários como era o caso de Cabo Verde, sem a exigência de visto de entrada.



Foto de uma barraca de *mandjácus* da Guiné Bissau e Senegal, na Ilha do Sal, para a venda de produtos artesanais destinados a turistas.

Hoje, os *mandjácus* na sua grande maioria trabalham na construção civil, como pedreiros, serventes, guardas, técnicos em hidráulica e eletricidade; no comércio ambulante, como *rabidantis* (vendedores informais); na confecção de roupas e acessórios como brincos, cordões, colares; nas artes plásticas, pintura, escultura, artesanato. Uma minoria é constituída por técnicos superiores (professores de ensino secundário, enfermeiros, médicos, engenheiros e outros).

A maioria desses imigrantes aportam Cabo Verde via meios legais mas alguns chegam de forma clandestina (ilegal) na tentativa de alcançar as ilhas espanholas das Canárias que representariam a materialização do sonho da entrada na Europa e a possibilidade de alcançar uma vida melhor para si e para os familiares deixados nos países de origem.

As autoridades cabo-verdianas podem interceptá-los tanto na sua tentativa de passagem pelo espaço marítimo nacional para a Europa quanto quando são repatriados,

“A última vaga de clandestinos aconteceu em Novembro do ano passado (2006), quando uma piroga com 130 imigrantes foi localizada no Porto Novo, ilha de Santo Antão. Em Fevereiro último, Cabo Verde aceitou receber, alegadamente, por razões humanitárias, um grupo de 37 indivíduos repatriados pela Espanha, enviando-os de seguida para os respectivos países - Senegal, Guiné-Bissau, Guiné-Conacri”.

Desde o final de 2005, as autoridades cabo-verdianas já registraram a chegada de centenas de imigrantes clandestinos ao arquipélago, na sua esmagadora maioria em trânsito para as Canárias. A vulnerabilidade das costas cabo-verdianas, dada a falta de meios para uma vigilância eficaz, e a sua extensa Zona Económica Exclusiva, tornaram Cabo Verde bastante atrativo para os traficantes e os candidatos a imigrantes clandestinos.

Com a assinatura do Acordo de Parceria Especial entre Cabo Verde e a União Europeia (2007) e subseqüentes acordos bilaterais (2008) com países membros desse Bloco Europeu (nomeadamente, Espanha, França, Luxemburgo, Portugal) para a facilitação na obtenção de vistos de entrada de Cabo-verdianos para trabalharem nesses países, Cabo Verde passou a ser considerado a “última fronteira” entre a Europa e África.

4. O dia-a-dia entre os *cabo-verdianos* e os *mandjácus* do ponto de vista dos membros dos dois grupos

Os dramas ocorrem quando relacionamentos sociais forem desconfortáveis para, pelo menos, uma das partes. Mitchell identificou três tipos principais de relacionamentos nas sociedades urbanas africanas que estudou:

O primeiro, os *relacionamentos categoriais* – são aqueles que pela natureza das coisas, os contatos precisam ser superficiais e performatórios. São situações do cotidiano de uma grande cidade freqüentada por vários grupos e cujos naturais da cidade mudam constantemente de composição. São situações que ocorrem nos corredores de bares, mercados e outros lugares. Os moradores da cidade tendem a caracterizar as pessoas em termos de algumas características visíveis e se comportam de acordo com isso. Essa categorização está fortemente aliada ao “estereótipo” (Banton, 1969: 52).

Trata-se de uma categorização genérica que ignora as divisões internas dentro do grupo, e mais, é uma categorização mais externa do que auto-identificação. O autor aponta como exemplo de relacionamento categorial aquela baseada na raça. O padrão de comportamento entre as raças expressa a standardização da expectativa de distanciamento que uma raça tem em relação a outra (idem).

Esse tipo de classificação ajuda a identificar o papel de cada grupo na situação urbana onde convive uma multiplicidade de grupos étnicos e tribais agora reduzidos num número pequeno de categorias por suas categorias representativas.

As sociedades relacionam algumas identidades que consideram relevantes tornando-as como básicas. Da Matta (1976), classifica as identidades sociais em dois grupos: (1) as identidades encaixadas – quando os atores seguem as expectativas de status e papéis idealizados a cada um e (2) identidades desencaixadas - quando isso não ocorre. Para esse autor, a gramaticalidade das identidades corresponde às relações possíveis entre domínios que dependem em última análise, da divisão social do trabalho. Como consequência, ele denomina isso de “mapa de navegação social entre os domínios” (idem: 34-37).

O segundo tipo de relacionamentos sociais são as *relações estruturais* – são aqueles relacionados a padrões permanentes de interação que estão estruturados em termos de expectativas de condutas de uns e de outros nas relações sociais. Trata-se de relacionamentos sociais urbanos fechados no sentido em que os estatutos e papéis entre os trabalhadores são rigidamente definidos em termos de atividade produtiva na qual estão engajados (Banton, 1969: 51). Mitchel considera que existem poucos estudos com esse enfoque sobre a interação do cotidiano africano no meio ambiente comercial e industrial, diferentemente do que existe na Europa e nos EUA. O autor argumenta que teoricamente é importante testar se fatores como o tribalismo e o parentesco desempenham um papel mais importante nas relações informais na situação de trabalho na África do que nos EUA ou na Europa.

Estudos dão conta da existência de vários tipos de associações e instituições nas cidades africanas que implicam relacionamentos estruturais. Por exemplo, sociedades

funerárias, clubes de empréstimos, instituições como cortes (tribunais), casamentos entre outras (idem, p. 52).

Por fim, o terceiro tipo de relacionamentos é através de *redes de trabalhos pessoais* - trata-se de um tipo de relacionamento social baseado nas ligações pessoais que os indivíduos têm construído nas redes de trabalho nas cidades em torno de si mesmos. É uma rede efetiva de relações de trabalho que permite que os migrantes rurais permaneçam ruralmente orientados nos meios urbanos porque conseguem se encapsular numa rede “impermeável” de relações de trabalho baseado em ligações pessoais (ibidem, 53-54).

Estudar as relações sociais apenas pelo lado da caracterização externa dos grupos sem levar em conta a perspectiva dos próprios atores visados induz a achar que esses grupos são atores passivos de suas próprias histórias.

Contra essa perspectiva de passividade dos grupos em relação à produção de suas próprias histórias posicionam Sahlins (1997: 2-5) que defende um protagonismo de povos considerados “passivos” devido à colonização em relação à produção de suas próprias narrativas e Asad (1993: 4) que entende, no entanto, que não ser sujeito “passivo” da própria história não significa ser o seu autor. Trata-se de uma questão de perspectiva de quem elabora a narrativa. Com isso, ele amplia a legitimidade de quem pode contar essas histórias para além dos “nativos”. Também reconhece que ninguém é autor plenamente autônomo de sua própria história, sempre existem contribuições, ainda que marginais, provenientes de outras fontes. Para Cardoso de Oliveira, (1976: 4), a identidade deve ser considerada como um fenômeno bidimensional porque deve incorporar as contribuições dos estudos psicológicos relevantes para o processo de identificação, na visão de Durkheim, em que o social é explicado pelo social, por um lado, e, por outro lado, a identidade como um processo relacionado às diferentes situações empíricas apresentadas aos sujeitos;

Para Hannerz (1992: 3-14), a cultura que é objeto de estudo da antropologia, está localizada em formas públicas que podem ser escutadas, tocadas, cheiradas, testadas e pelas formas internalizadas que dizem respeito aos mitos, crenças, opiniões, fantasias, sensibilidades, inteligência. Existe um fluxo de transporte desses elementos da forma pública para fora e vice-versa através da exteriorização de significados que os indivíduos

produzem por meio das formas abertas de interpretações que eles fazem de tais manifestações.

Os *mandjácus* tentam participar da cultura e instituições sociais cabo-verdianas bem como se mostram receptivos a aceitar a participação dos cabo-verdianos nas suas atividades culturais e sociais específicas como, por exemplo, as religiosas, as festas típicas entre outras mas, da parte dos cabo-verdianos não ocorre o mesmo nível de abertura. Na prática, as suas tentativas de participação encontram muitas barreiras sociais impostas pelo preconceito, discriminação e estigma.

A legislação cabo-verdiana, como as outras consideradas democráticas determina abstratamente a igualdade entre todos os cidadãos e podia-se presumir o que tal fato supostamente poderia colocar os *mandjácus* em pé de igualdade para com os cabo-verdianos só que a prática social é bem diferente apesar da legislação em vigor,

Com exceção dos direitos políticos e dos direitos e deveres reservados constitucional ou legalmente aos cidadãos nacionais, os estrangeiros e apátrias que residam ou se encontrem no território nacional gozam dos mesmos direitos, liberdades e garantias e estão sujeitos aos mesmos deveres que os cidadãos cabo-verdianos.

A lei acrescenta, esclarecendo a qualidade do conteúdo dessa igualdade:

Todos os cidadãos têm igual dignidade social e são iguais perante a lei, ninguém podendo ser privilegiado, beneficiado ou prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão da raça, sexo, ascendência, língua, origem, religião, condições sociais e económicas ou condições políticas ou ideológicas.

Apesar de estar assegurada a igualdade na legislação vigente, quando se trata de contextos plurais em termos étnicos, a crença na vida em comum constrói-se a partir da diferença. “*A atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros*” (Poutgnat, & Streif-Fenart, 1998: 40). A consciência da diferença é criada não no contexto do isolamento mas, ao contrário, quando os grupos estão em presença e procuram criar mecanismos fronteiriços para demarcar e comunicar as unidades de pertencimento.

A prática do racismo tornou-se, na sociedade moderna, não apenas mais abrangente como também mais diversificada em suas formas de negar a dignidade, a igualdade e o respeito à pessoa humana. Nas populações caracterizadas por secular mistura racial

(Brasil, Havaí, México, etc.), as formas de racismo adquiriram a peculiaridade de uma existência conscientemente camuflada e institucionalmente negada.

Na África do Sul, o racismo institucionalizado (Apartheid) teve início com a chegada dos colonizadores holandeses no século XVII, seguidos pelos britânicos e franceses. Ao longo dos séculos, os colonizadores criaram aí todas as formas possíveis de despojar e oprimir os habitantes negros em proveito de seus interesses (Azevedo, 1987: 27).

Assim, o racismo no mundo atual persiste, sendo uma forma de escravidão moderna que fere as pessoas na essência de sua dignidade, impedindo-as de compartilhar dos bens sociais para o desenvolvimento pessoal e coletivo (idem, 27-28).

No Brasil, passados mais de noventa anos desde a abolição da escravidão, “*a população negra continua localizada nos níveis mais baixos da hierarquia social, comparativamente à população branca parte majoritária da população negra localiza-se nas regiões menos desenvolvidas do país, sem acesso aos bens e serviços básicos*” (Hansenbalg e Gonzalez, 1982: 98)

O retrato dessa desigualdade não pode ser atribuído apenas do passado, se “*deve a uma estrutura desigual de oportunidades sociais a que brancos e negros estão sujeitos. Os negros sofrem uma desvantagem comparativa a todas as etapas do percurso de mobilidade social individual*”. Suas possibilidades de escapar às limitações de uma posição mais baixa são menores do que a dos brancos da mesma origem social assim como são as dificuldades de manter as posições já conquistadas (idem, 98-99).

Em Cabo Verde a relação entre *cabo-verdianos* e *mandjácus* é marcada por diferentes formas de discriminação cujos depoimentos de integrantes dos dois grupos ilustram.

a) O que é ser *mandjácu*

A identidade étnica se afirma negando a outra identidade, “etnocêntricamente” por ela visualizada. Portanto, há que haver uma auto-apreensão de si em situação de forma consciente, especialmente quando ocorre fricção inter-étnica. Os grupos étnicos quando

usam suas identidades estão tomando posições em sistemas de relações inter-grupais culturalmente definidos com *status* – direitos e deveres e papéis (Oliveira, 1976: 9).

Por causa de estigmas, status e papéis, os indivíduos dispõem de alternativas delimitadas pelas estruturas sociais onde possam estabelecer suas relações sociais mais desejáveis. Desta forma, a identidade pode ser usada para manipulação de regras sociais estabelecidas.

As etnomias são, com efeito, as etiquetas, bandeiras, emblemas onomáticas que estão “lá” e que os atores sociais se apropriam em função das conjunturas políticas que surgem para eles. O lado “camaleão” da identidade não é certo extensível ao infinito, assim como, a plasticidade dos *status* sociais não é absoluta. (Amselle, ob. Cit. 1999).

Para Da Matta, (1976), *identidades* sociais são meios através dos quais as sociedades humanas implementam um conjunto de regras sociais; são mediadoras entre os códigos e os indivíduos que compõem a sociedade. Identidades permitem atualizar numa prática social valores grupais e assim transformar uma população de indivíduos num conjunto relativamente coerente, seres altamente diferenciados em termos de variedade de atributos. Cada sociedade elege um conjunto de identidades consideradas básicas, mas nem sempre a seleção de identidades pode seguir as regras da identidade atribuída.

Fiz a seguinte pergunta a imigrantes africanos e a *cabo-verdianos* - como é que os *cabo-verdianos* chamam os imigrantes da costa ocidental africana?

Nigerianos

- “Mandjácu”, “amigo”. Eu não me identifico por esses nomes. Quando dizemos (aos *cabo-verdianos*) que somos da Nigéria, dizem – “He! *Mandjácu* da Nigéria”. – é um abuso essa forma de tratamento, é discriminação, é racismo! Nós não gostamos de sermos chamados de “mandjácus”, temos o nosso nome. Nós não lhes chamamos de escravos (referindo-se à história dos *cabo-verdianos*), por que nos chamam de “mandjácus”? É um desprezo! Isso magoa muito.

-Nos chamam “mandjácus de merda, por que não vão para a vossa terra?”

Estes dois nigerianos identificaram os dois etnônimos utilizados pelos *cabo-verdianos* para designá-los e avaliam que ser chamado de “mandjácu” ou “amigo” é a mesma coisa em termos depreciativos.

Caboverdeana-suiça

- Mandjácus.

Guineense (de G. Conacri)

- Eles (*cabo-verdianos*) nos chamam de “amigo” e nós lhes chamamos de “amigo” mas tem *cabo-verdiano* que se lhe chamarmos de “amigo” fica aborrecido conosco e adverte, “não me chame mais de “amigo”, eu não sou *mandjácu*, eu sou daqui (da terra). Nunca mais me chame de “amigo”. Se não souberes o meu nome, me pergunte”. Se nós chamarmos algumas pessoas daqui de “amigo”, elas reclamam, dizem que se deve chamar “amigo” somente àquelas pessoas que vieram de fora. (...) nos chamam “mandjácus”, todos nós, aqueles que vieram do Senegal, Guiné Conacri, Nigéria ou de outro local, algumas chamam de “amigo”. (...) *mandjácu* é diferente de *amigo*. *Amigo* é melhor porque *mandjácu* é uma raça (etnia). Aqui em Cabo Verde só existe uma distinção entre *badius* e *sampadjudus* mas nesses outros países existem muitas raças (etnias). – Nesse instante, presencio uma cena de ofensa verbal de uma *cabo-verdiana* a um imigrante africano (meu anterior entrevistado a este que nos fala), chamando-o de “*mandjácu* de merda, não preciso de seu favor, eu tenho os meus próprios meios”. – Alguém lhe chamar de “mandjácu de merda” é falta de respeito. *Mandjácu* é uma das várias raças (etnias) existentes na Guiné Bissau, mas os *cabo-verdianos* nos chamam assim, independentemente de nossa origem nacional ou racial (étnica) de *mandjácus*.

Caboverdeanos

Duca, (22 anos, *rabidanti* há 2 anos no *Sucupira*, natural da ilha de Santiago) diz que os *cabo-verdianos* designam os imigrantes da costa ocidental africana por “amigos” ou “mandjácus”. Ela Acha que “amigo” é melhor porque “mandjácu”, segundo ouviu falar, “mandjácu” se refere a pessoas de uma tribo (etnia) da Guiné Bissau, por isso, “amigo” é mais correto.

Djunha, (43 anos, *rabidanti* há vários anos no *Sucupira*, natural da ilha do Fogo) afirma que os *cabo-verdianos* chamam os imigrantes africanos de “mandjácus” ou “amigos”. Para ele *mandjácu* é mais depreciativo: “é um desprezo, é para inferiorizar, e *amigo* é mais suave. (...) *mandjácu* é uma forma de discriminação que está errada mas que existe (...) é comparável a sermos (nós *cabo-verdianos*) chamados de “pretos” (ele tem a pele clara e os cabelos lisos).

Suzana e Luzia (vendedoras de comida, prato feito, no *Sucupira*, idades entre 25 a 35 anos, naturais da ilha de Santiago) confirmam que os *cabo-verdianos* chamam os imigrantes africanos de “mandjácus” ou “amigos” mas que elas não acham isso correto. Para elas, as duas denominações são sinônimas. Já presenciaram brigas por causa desses nomes e discriminação por parte da polícia vitimando os *mandjácus*. Segundo elas, todos nós somos iguais e ninguém deveria tratar nem ser tratado de forma diferenciada.

Guineenses (da G. Conacri)

Hady e Irain (nacionais da Guiné Conacri, 24 e 26 anos, *rabidantis* no *Sucupira*, há oito meses em Cabo Verde) dizem que os *cabo-verdianos* os chamam por *mandjácus* ou *amigos*. Reclamam que quando têm suas mercadorias roubadas e vão à Polícia, não recebem a menor atenção por parte das autoridades ou estas sempre dão razão aos *cabo-verdianos* em se tratando de conflito entre eles e os *cabo-verdianos*. Acusam que sofrem discriminação por parte dos *cabo-verdianos* mas que acham normal porque eles é que estão na nossa terra.

Senegalês

Usumane (28 anos, *rabidanti* no *Sucupira*, senegalês, há dois anos em Cabo Verde), fala que são chamados de “amigos” ou “mandjácus” e que chamam os *cabo-verdianos* por “amigos” mas não percebe qualquer tipo de discriminação nem da parte dos *cabo-verdianos* em geral, e nem das autoridades policiais.

Nota-se que o termo *mandjácu* é depreciativo, sinônimo ao *amigo* e serve para demarcar os limites identitários entre “os da terra” e “os que vieram de fora” Trata-se de “um estigma (...) *um atributo profundamente depreciativo*” (Goffman, 1980: 13). Para Big e Angel, *mandjácu* e *amigo* são sinônimos em termos de carga pejorativa, “não têm diferença, são iguais, *amigo* não é melhor do que *mandjácu*. É tão ruim quanto”.

Esses etnônimos são usados como sinais diacríticos com valor discriminatório para se referir ao grupo numérico e socialmente desfavorecido, os *mandjácus*. A sua enunciação significa lembrar ao visado o seu lugar de inferioridade na hierarquia social. Faço a seguinte pergunta para certificar se a minha suspeita de discriminação se verificava mesmo ou não:

Como é a relação entre os *cabo-verdianos* e os africanos da costa ocidental africana (*mandjacus*)?

Caboverdeana-suiça

- “Oooh (abaixa a cabeça) ... está feio!” (...) “*cabo-verdiano* é racista!!!!”
(caboverdeana-suiça)

Guineense-Caboverdeano (Guineense da Guiné Bissau):

- É péssimo!!!! Alguns poucos não são iguais mas 80% (dos *caboverdeanos*) são racistas (ele fica mais exaltado e gesticula muito). A minha mãe é *caboverdeana* e veio para Cabo Verde e em menos de um mês regressou para a Guiné Bissau. Ela sentiu o racismo na pele (ele bate no braço). 80% são racistas: polícia, hospital, restaurante, em qualquer lugar que você vá, você sente aquele racismo na pele (ele bate no braço). Mas pronto, nós não temos nada que fazer. Nós estamos aqui ... (Guineense-caboverdeano).

Angolano-cabo-verdiano

- Aqui as pessoas se relacionam muito mal. Há muito racismo: *cabo-verdiano* com africano e, *cabo-verdiano* com *cabo-verdiano* (Angolano-caboverdeano).

b) A integração social: onde moram e como convivem

Onde é que eles moram?

Cabo-verdiano

- Eles (*mandjácus*) moram sempre sozinhos. Eles fazem orações e outras coisas à noite. (..) Eles são muçulmanos mas existem outras religiões misturadas. (...) nós (*cabo-verdianos*) somos africanos mas independentes deles. Nós somos diferentes deles.

Nós somos de outro tipo. A nossa cor da pele é diferente (somos mais claros) do que eles. Nós temos outra mentalidade (“civilização”).

Os imigrantes africanos reclamam que enfrentam enormes dificuldades para encontrar uma casa para alugar em função de serem considerados *mandjácus pelos cabo-verdianos*.

Como é a integração social entre os *cabo-verdianos* e imigrantes africanos em Cabo Verde?

Guineense-caboverdiano

- Eu sinto-me guineense (...) mesmo tendo a mãe *cabo-verdeana*. (...) eu não posso sentir-me aqui *cabo-verdiano* se não sou aceite na sociedade. Você não pode ser (existir, aparecer aqui). Não consegue se integrar aqui (...) mesmo com oito anos aqui (apresenta um semblante de que não tem jeito).

Caboverdeana-suiça

- Já assisti a muitas brigas em *hiaces* (vans) com senegaleses que as pessoas (*cabo-verdianas*) dizem, “*mandjacu* entre”. Eles respondem: “*eu não sou mandjácú. Mandjácú é uma etnia da Guiné. Eu sou senegalense. Eu sou Wolof*”. Eles (*caboverdeanos*) fazem isso com convicção e francamente ... *caboverdeanos* são racistas nesse sentido aqui: consideram que não são iguais a esses “pretos” (...).

Cabo-verdiano

- Todos nós (os *caboverdeanos*) os chamamos de *mandjácus*. Nós não os diferenciamos. Tem uns (*mandjácus*) que sabem que muitas (as pessoas *cabo-verdianas*) não os diferenciam e uns ficam chateados outros não.

Caboverdeana-suiça

- Eu falo com eles (*mandjácus*), como falo francês (...) eles dizem que “*cabo-verdianos* não têm nenhum respeito!!!!”. Aqui é uma sociedade onde eles têm muitas dificuldades para se adaptarem e por mais que queiram se adaptar encontram tantas barreiras que não conseguem ultrapassá-las todas. Vou contar-te uma história: eu tenho um amigo nigeriano que me contou o seguinte: – eu vim aqui com toda a minha simplicidade. Eu sou

príncipe na minha terra!!! Queria perguntar para uma garota que eu queria conquistar, o nome dela. Os meus amigos me avisaram que não iria conseguir nada porque eles (*cabo-verdiana*) não tratam (namoram) com *mandjácus*. Se eu não sabia o que era *mandjácu*, mas eu perguntei para aquela garota o nome dela e ela me respondeu: “Catota”. Noutro dia encontrei-a numa loja e chamei-a, “Catota”, fui ao encontro dela e perguntei-a, “como estás?”. Ela não me respondeu e várias pessoas que estavam naquela loja passaram a olhar na minha direção, estranhamente. Fui ter com os meus amigos e contei-lhes o sucedido que, encontrei a garota que queria convidar para um almoço, chamei-a, e não me respondeu e todos ali ficaram me olhando estranhamente e, quando os meus amigos me explicaram o que era “catota” eu fiquei admirado!!!!”. – Só para veres a situação entre nós e os estrangeiros.

Angolano-cabo-verdiano

- As mulheres aqui (na ilha do Sal) gostam de estrangeiros (brancos turistas ou residentes). Se sabe que és um africano (*mandjácu*), pensam logo que não tens dinheiro que não tens nada. Elas ficam com o estrangeiro. Escolhem pela cor (...) estão a discriminar muito a raça africana. Estão a dar muito mais valor aos estrangeiros do que a si próprias.

Nigerianos

Dois nigerianos relataram uma série de situações em que se sentiram discriminados na relação com os *cabo-verdianos*:

Big contou que tomou um táxi entre Ponta d'Água e o Aeroporto da Praia mas que o taxista não ligou o taxímetro. Quando chegaram no destino, resolveu cobrar-lhe 1.000,00 escudos. Ele perguntou-lhe “por que não ligara o taxímetro?” O motorista lhe respondeu exaltado – *Mandjácu de merda, pague o que deve*. – Argumentou que já fizera o mesmo percurso outras vezes e nunca pagara mais do que 300,00 escudos. – *Não, tem que pagar*. – Replicou o taxista. Big Tentou fazer uma conciliação: “vou pagar 500,00 para acabar com o problema”. – *Não vou aceitar. Tem que pagar 1000,00*. – O Big pediu-lhe então para chamar a polícia. Quando a polícia chegou, apenas quis ouvir a versão do taxista que lhe pergunta: “por que não quer pagar o táxi?” Explicou ao policial que não combinaram aquele preço e que o taxista não havia ligado o taxímetro. O policial resolveu levá-los para a

Esquadra (Delegacia de Polícia). Chegados lá, um policial o manda pagar o valor exigido pelo taxista mas um outro policial que estava presente interveio para saber as suas razões. Acabou pagando 500,00 escudos.

Segundo Angel, quando o aluguel da casa onde moram há mais de cinco anos atrasa três ou quatro dias, a proprietária chega e diz: “*mandjácu*, se não podes pagar o aluguel, vá para sua terra”. Lamenta: “Mas eu pago o aluguel todos os meses certinho, durante anos, qualquer atraso de dias é suficiente para esse tipo de ofensa”.

“Na discoteca, se estiver dançando com uma *cabo-verdiana*, os homens *cabo-verdianos* chegam e me empurram dizendo para a dama “*ca bu badja col. Bu ca ôdja ma el é mandjácu?* (não dances com ele. Você não viu que ele é *mandjácu*?) Isso dói!”

“Se um homem *cabo-verdiano* perceber que estou conversando com uma moça *cabo-verdiana*, chegam e perguntam para ela: “o que é que um *mandjácu* tem para lhe dar?”

“Quando acontece um problema entre um *cabo-verdiano* e nós (*mandjácus*), a autoridade policial dá sempre razão à parte *cabo-verdiana* e nem escuta a outra parte”.

Big e Angel consideram que exista uma diferença no padrão de tratamento dos diferentes tipos de *cabo-verdianos* para com eles (os *mandjácus*): “aqueles que já saíram para fora (aqueles que viajaram para o exterior, como, emigrantes, estudantes) são mais compreensivos, são muito melhores; os do interior também nos tratam bem. Mas o pior tratamento nos é dispensado pelos nativos da Praia (capital) que nunca saíram para fora. São os principais ofensores. (...) Agora, o mais triste não é o tratamento dispensado pelo povo mais comum mas sim, aquele dado pelas autoridades de fronteira (Polícia de Fronteira). Quando chegamos para fazermos a renovação da permanência. Após várias insistências para alertarmos que o prazo de validade da permanência vai caducar (vencer), respondem: “*mandjácu*, bá bu terra (*mandjácu*, vá para tua terra), assim o prazo não vence.”

Big Relatou que estava numa fila de espera para atendimento bancário, eis que surge um *cabo-verdiano* que passou na frente de todos (“furou a fila”) e foi falar com a atendente. “Saí da fila e me dirigi até ele perguntando se não tinha visto a fila, que todos aí estavam à espera de atendimento. Ele respondeu: “*mandjácu*, bó bu crê manda li? Bá manda na bu terra.” (*mandjácu*, tu queres mandar aqui? Vá mandar na sua terra).”

Angel contou que já foi atleta de futebol e já jogou em diversos clubes da Praia. Que os colegas o chamavam pelo nome próprio mas que os fãs, os próprios fãs, o chamavam de “amigo” e às vezes, “mandjácu”, e que isso o deixava triste e decepcionado porque sabiam o nome dele porque saía na imprensa e mesmo assim não o respeitavam.

Quando souberam que entendia inglês (língua nativa deles) resolveram repetir tudo o que já me haviam dito em crioulo, agora em inglês com muito mais ênfase e emoção e se colocaram à disposição para contar mais coisas quando desejasse.

Na cidade de Assomada, interior da ilha de Santiago, presenciei na via pública, num dia de feira, um conflito entre uma *cabo-verdiana*, *rabidanti* e um *mandjácu*. A *Rabidanti* estava passando com uma banheira de maçãs em cima da cabeça pelo passeio (calçada) da rua e do lado oposto havia uma casa onde estava um imigrante africano na altura do 2º andar que pela janela falou alguma coisa para a *rabidanti* que não consegui escutar. Ela respondeu: “*Mandjácu di merda*” e falou outras coisas mais que não deu para entender. O *mandjácu* lá do alto falava e gesticulava rispidamente mas não dava para entender.

Embora a legislação eleitoral *cabo-verdiana* garantir o direito de voto nas eleições municipais a estrangeiros residentes com mais de três anos (e se for originário de país lusófono o prazo cai para um ano) no país e algumas outras condições, o que alcançaria muitos imigrantes africanos no país mas, eles têm que lutar com os distribuidores de panfletos, *folders* e matérias de divulgação e propaganda política para terem acesso aos mesmos: Estava no Sucupira da Praia, quando passou um distribuidor de material de divulgação de um dos potenciais candidatos à eleição da Câmara Municipal da Praia do mês de maio de 2008. Ele escolhia as pessoas para oferecer esses materiais com base na aparência de ser *cabo-verdiano*; os *mandjácus* estavam excluídos, até que um deles resolveu correr atrás desse distribuidor de panfletos e lhe arrebatou das mãos parte do material e levou para os outros colegas reclamando: “você não dão-nos esses papéis só porque dizem que *mandjácu* não vota, vocês são abusados”. Os colegas tomaram os panfletos e começaram a examiná-los.

ROSE, (28 ANOS, MOÇAMBICANO-CABOVERDEANO – 20 ANOS EM CABO VERDE , filho de pai cabo-verdiano e mãe moçambicana, viveu em Moçambique até os 11 anos)

- Você é policial da Polícia Nacional?

Entrevistado: Sim.

- Você é cabo-verdiano?

E: Não. Eu sou moçambicano com nacionalidade cabo-verdiana. Sinto sem dúvida alguma mais moçambicano do que cabo-verdiano (apesar de ter vivido 20 dos seus 28 anos em Cabo Verde).

- Estrangeiros (imigrantes da costa ocidental africana) são tratados de forma diferente (discriminados) pela Polícia?

E: Não. Eu até os trato melhor do que os próprios cabo-verdianos porque eles não estão na terra deles. Mas eu não sei como comportam os meus colegas. Não é que eu esteja querendo me defender, é assim que acontece, porém, lá fora, na Praia (aqui na capital) inteira todos sabem que os mandjácus são discriminados, humilhados. Eu tento falar com as pessoas que isso é errado mas nem sempre consigo sucesso. Quando chega um caso de conflito para mim entre um cabo-verdiano e um mandjácu, procuro ouvir as duas partes e só depois é que tomo a decisão que considerar mais justa.

- Em situação de conflito entre cabo-verdianos e imigrantes como é que a Polícia reage?

E: Nós damos razão àquele que tiver direito sem protecionismos nem privilégios mas eu sei que nesse nosso Cabo Verde tudo pode acontecer: privilégio de um ou outro lado.

- Em relação ao tratamento, como é que os cabo-verdianos lhes chamam?

E: Tem uns que chamam “amigo”, outros “mandjácus”. Eu não concordo com isso. Eu mesmo já fui chamado assim. Vim pequeno com oito anos para Cabo Verde (de Moçambique) e os meus vizinhos me chamavam de *mandjácu* ... tem uns que aceitam mas tem outros que reagem contra ... aqui na Praia essa forma de tratar os imigrantes é generalizada.

TOURÉ, DA GUINÉ CONACRI, um ano em cabo verde – Ele vive com a esposa (de Serra Leoa) que está grávida.

- Como é que os cabo-verdianos chamam os imigrantes da costa ocidental africana?

Entrevistado: Eles (cabo-verdianos) nos chamam de *mandjácus* mas nós da Guiné Conacri somos *Fula*. Existem outros grupos (etnias) por exemplo, mandinga e outros.

- Como é que você se sente (com essa forma de ser chamado)?

E: Para mim não tem problema ser chamado de *mandjácu*, mas prefiro amigo. Eu gosto mais. Outros meus colegas quando são chamados de *mandjácus* eles brigam mas amigo eles não brigam.

- Já presenciou situações em que imigrantes foram chamados de *mandjácus* e ficaram aborrecidos, chateados e até brigaram?

E: Eu não brigo porque eu saí da Guiné Conacri para “busca vida” (à procura de sobrevivência).

- Como é a relação com a Polícia e os fiscais (da Câmara Municipal - Prefeitura)?

E: Nunca fui roubado. O fiscal quando passa e diz para não ficar aqui, ele tem razão porque também em Dakar (Senegal) e Guiné Bissau é assim.

- Tem alguma dificuldade para conseguir moradia ou no relacionamento com o senhorio?

E: A reclamação do senhorio em relação ao atraso no pagamento do aluguel é normal, é igual a todo o lado.

SULEYMANE, 25 anos, GUINÉ CONACRI – 3 anos em Cabo Verde

Fez várias críticas à forma como são tratados os estrangeiros provenientes da costa ocidental africana (*mandjácus* ou *amigos*).

Segundo ele, “a forma de tratamento é ofensiva e generalizada e muitos (*mandjácus*) brigam por causa disso. Houve uma campanha de sensibilização na TV que mostrou que se alguém chamar outrem de *mandjácu* e for levado à Polícia (Delegacia) por causa disso, vai perder razão. Então, passaram a nos chamar mais “amigos” do que “mandjácus”. Mas tem *cabo-verdiano* que não nos chamam *mandjácu* na nossa frente mas se quiser dar um sinal de localização de algo dizem, por exemplo, *vai levar-me isso lá na casa daquele mandjácu lá*, ou então, quando perguntados onde compraram algo respondem *foi (comprado) naquele mandjácu lá*. Na frente não falam (algumas vezes).

Quanto ao relacionamento com a Polícia segundo ele, é justa: tratam a todos (cabo-verdianos e imigrantes) da mesma forma, escuta os dois lados e dá razão para quem tem razão.

As pessoas daqui dão preferência ao aluguel de casa aos *cabo-verdianos* em detrimento dos imigrantes (*mandjácus*) e tem outras que nem alugam. Por exemplo, se formos (você e eu) tentar alugar uma casa você pode conseguir e eu não. Eles (*cabo-verdianos*) perguntam você é daqui (de Cabo Verde)? Respondo que não, eles dizem que não têm nada para alugar. Na (ilha da) Boavista a dificuldade para alugar é maior ainda. Se você atrasar o pagamento de aluguel um dia, começam a ameaçar com a expulsão (despejo), seguem as ofensas verbais – “*mandjácu*, si bu ca podi paga renda, bai bu terra” (*mandjácu*, se não podes pagar a renda (aluguel) vá para sua terra”).

c) As acusações e as relações com as instituições públicas e privadas

Os dados que apresentarei a seguir foram obtidas por intermédio de entrevistas aos *mandjácus* e *sensatos* e também por meio da recolha de material em jornais.

Quem pratica delinquências na ilha do Sal?

1ª ACUSAÇÃO: ***Mandjácus* perturbam o sossego dos turistas.**

Acusado: *mandjácus*.

Acusador: Joel, *cabo-verdiano*, segurança de um hotel, na ilha do Sal.

- “Maltas” (pessoas) de rua, muitos *mandjácus* que ficam pressionando os turistas para comprar seus produtos de artesanato (pinturas, colares). Alguns turistas recusam mas eles insistem. Às vezes, exigem dinheiro do turista à força. (...) fazem isso quando não tiver polícia (...) na frente da polícia eles escondem e saem correndo porque a polícia lhes apreende as mercadorias. (...) é proibido vender nas ruas porque existem lojas que pagam impostos ao Estado (...) eles não pagam impostos, só precisam vender suas mercadorias e guardar o dinheiro arrecadado nos bolsos. O nosso dinheiro tem muito valor na terra deles, por isso é que fazem isso.

A abordagem a turistas é incessante na ilha do Sal por parte dos imigrantes africanos. Eles chegam com ou sem mercadorias e começam a conversar, se não houver oposição, caminham ao lado do turista conversando, gesticulando, mostrando direções.

2ª ACUSAÇÃO: *mandjácus* são desordeiros.

Acusado: *mandjácus*.

Acusador: policial, *cabo-verdiano*, na ilha do Sal.

Um policial (na ilha do Sal) acusa os senegaleses (*mandjácus*) de serem os mais desordeiros e violadores da lei, especialmente, no que se refere às vendas de mercadorias pelas ruas mas que a Polícia não pode fazer muita coisa porque só podem prender alguém em caso de flagrante delito ou mediante ordem judicial.

3ª ACUSAÇÃO: *Mandjácus* são traficantes de droga e falsificadores de dinheiro.

Acusado: *mandjácus*.

Acusador: Comandante de Polícia (Delegado de Polícia), cidade da Praia, *cabo-verdiano*.

A imprensa *cabo-verdiana* reporta a atuação das autoridades na cidade da Praia:

“A polícia está ainda preocupada e atenta, refere o comandante da Achada de Santo António, à questão da droga e falsificação de dinheiro, que também tem aumentado nos últimos tempos, “por causa dos imigrantes clandestinos provenientes da costa de África”.

4ª ACUSAÇÃO: A polícia espancou e fez pressão psicológica a *mandjácu*.

Acusada: Polícia de Santa Catarina, ilha de Santiago.

Acusador: *Mandjácu*, trabalhador de construção civil, Guineense.

Segundo o jornal “a semana”, os imigrantes também acusam a polícia de abusos e arbitrariedades: Um cidadão da Guiné-Bissau, imigrante em Cabo Verde, acusa a Polícia de Santa Catarina de o ter agredido física e moralmente. Honesto Hatna Tchuda, de 24 anos, afirma ter sido espancado por um dos agentes da Polícia de Assomada, a mando dum oficial da Polícia Nacional com “*pontapés nas pernas e inúmeras bastonadas nas palmas das mãos*”. conta que sofreu pressões psicológicas e o fato de ter sido atirado “*para dentro de uma das celas como se de um porco se tratasse*” são outras acusações feitas pelo guineense. Tudo isso, segundo o imigrante, para o obrigar a assumir um crime que garante não ter cometido. Honesto Tchuda é acusado de ter comprado um telemóvel (celular) roubado por uma menor, de nome Cuca. Tchuda conta, ainda, que depois de algumas horas encarcerado foi libertado, mas sob a condição de pagar 12 contos (cerca de R\$ 270,00) à proprietária do

telemóvel. “*Caso contrário seria torturado*”, acrescenta, para realçar que não cedeu à “*chantagem*” da Polícia. (...) diz-se “*inconformado e profundamente magoado*” com a atitude das autoridades policiais já que acreditava estar num “*país amigo da Guiné-Bissau*”, onde os guineenses “*deveriam receber a melhor atenção possível, como os cabo-verdianos recebem na Guiné-Bissau*”.

5ª ACUSAÇÃO: ***mandjácus* entram em choque com a Polícia.**

Acusador: Polícia da ilha do Sal.

Acusado: *mandjácus*, vendedores ambulantes, senegaleses. Senegaleses revoltam-se com a polícia. Vendedores ambulantes, oriundos do Senegal e residentes na ilha do Sal, entraram em choque com a polícia nessa ilha, causando o maior reboiço público num final de semana. O balanço foi uma viatura da POP (Polícia de Ordem Pública) com vidros partidos, a esquadra (Delegacia de Polícia) apedrejada, e 28 imigrantes detidos. O caso suscitou preocupações e chamou atenção para o problema da livre circulação de pessoas e bens, no espaço CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental), em Cabo Verde.

A história começou quando um guarda hoteleiro chamou a polícia para denunciar a venda irregular de mercadorias no hotel. Um policial atendeu e foi até o local e apreendeu as mercadorias do vendedor ambulante senegalês que estava vendendo nas imediações de hotel. Este, inconformado, chamou outros (8) seus colegas que foram até o local e agrediram o guarda em atitude de revanche. A polícia voltou para prender os agressores do guarda. Um deles apedrejou o policial e fez um gesto obsceno com os braços e desatou a correr, outros foram colocados na viatura “*Eles apareciam em cada esquina, se agruparam aqui na Rua da Igreja, a rua principal, munidos de pedras. Eram homens e mulheres e foram em direção à esquadra, apedrejaram a esquadra e a viatura policial*”, segundo uma testemunha.

As autoridades reagiram contra a atitude desses imigrantes: o Presidente da Câmara Municipal do Sal (Prefeito) Jorge Figueiredo critica a forma como vem decorrendo a livre circulação de pessoas e bens, defende que medidas devem ser tomadas no sentido de se controlar tanto a entrada de pessoas e bens nos portos e aeroportos do país, como nas ruas

do país quanto à razão da estada, meios de subsistência, etc. Esta não é a primeira vez que os imigrantes entram em choque com as autoridades, “*num total desrespeito à instituição policial e às leis vigentes no país*”. E, se necessário, os mecanismos de extradição devem ser acionados em relação a todos aqueles que se encontram de forma irregular no país, diz”.

O Ministro da Administração Interna, Júlio Correa, disse à imprensa que Cabo Verde não pode compactuar com fenômenos que perturbem a ordem interna”. - **E quanto ao livre trânsito, a nível da CPLP e da CEDEAO, pelos cidadãos desses espaços geográficos?** Responde que serão respeitados, normalmente, os compromissos de Cabo Verde a este nível. Os acordos internacionais a esse nível não põem em crise a legislação nacional, que será rigorosamente aplicada de ora em diante. - **Perguntado sobre em que pé se encontravam o processo dos envolvidos no motim de Santa Maria, no Sal?** Esclarece que os que se encontravam ilegalmente no território nacional, naturalmente foram expulsos do país. Os em situação normal respondem perante a justiça nos termos da legislação cabo-verdiana. Aqui a tolerância é zero. Este é um Estado aberto e de direito e as leis são para cumprir. – **Indagado sobre Como estão sendo acompanhados e tratados os casos de cabo-verdianos repatriados do estrangeiro, que vêm aumentando consideravelmente no país?** – Tenta desdramatizar a situação dizendo que hoje mais de que nunca estamos a acompanhar de perto esta questão. Mas também aqui não vale a pena dramatizar. Estamos a intensificar a colaboração policial que temos com os países implicados, o que nos permite, hoje, ter uma visão clara desta problemática. As instituições estão a trabalhar nos planos de reintegração e re-inserção social e faz-se o competente acompanhamento”.

Num segundo episódio de confronto entre os *mandjácus* e autoridades policiais cabo-verdianas ocorrido agora na Praia, ilha de Santiago, reportado pela mídia, as autoridades reagiram com mais vigor. Pode-se notar pelo título da matéria de reportagem e o aparato policial empregado que ilustram o confronto: “GOVERNO REAGE À MANIFESTAÇÃO DOS GUINEENSES E AVISA “*Não vamos tolerar **desacato às autoridades***”, Ministro da Adm. Interna, Júlio Correa.



Foto da reportagem aludida acima do jornal “Asemana” : **confronto policiais e *mandjácus***.

O executivo cabo-verdiano promete punir e repatriar os emigrantes guineenses que se manifestaram de forma ilegal, na Praia, e apedrejaram o Palácio do governo. Três dos envolvidos no motim já estão presos e deviam ser expulsos do país até essa data. Tanto o primeiro-ministro como o ministro da Administração Interna avisam que em Cabo Verde as instituições funcionam e a cidade da Praia não iria aceitar o desacato às autoridades e incumprimento das leis nacionais por quem quer que fosse

A resposta envolveu agentes políticos do mais alto nível (Ministro e Primeiro Ministro), desta vez a reação mais forte do governo sobre o referido motim surgiu desde S.Vicente, através do primeiro-ministro, que se encontrava em vista de trabalho àquela ilha. Em declaração à imprensa, José Maria Neves, adverte os manifestantes da Guiné- Bissau que em Cabo Verde as instituições funcionam e que o presumível assassino (de um dos guineenses que seria o móbil da manifestação) já tinha sido preso e entregue à justiça, pelo que o Governo iria ser firme com aqueles que realizassem a manifestação ilegal, desrespeitaram as leis cabo-verdianas e perturbaram a ordem pública na Cidade da Praia. O chefe do executivo anunciou que, na seqüência do ocorrido, a cidade da Praia puniria e repatriaria todos aqueles que prevaricaram face à lei seriam “*necessariamente punidos e os ilegais serão imediatamente repatriados do país. Em Cabo Verde há ordem, há tolerância,*

há democracia, mas é preciso que todos respeitem escrupulosamente as instituições da República”. O ministro da Administração Interna garante que três dos envolvidos na manifestação já estavam presos e que deveriam ser expulsos de Cabo Verde. O Ministro acrescenta que a Polícia iria continuar com as rusgas para identificar os outros cabecilhas e ilegais que participariam no mencionado motim. Esse dirigente lembra que Cabo Verde é um Estado de direito democrático, onde todas as instituições trabalham normalmente. *“Estando o homicida preso, não percebo porquê a realização de uma manifestação de forma ilegal, que perturbou a ordem pública na cidade da Praia e em Cabo Verde*”. O governante garante que, logo depois da manifestação, se reuniu com as chefias da Polícia da Ordem Pública e deu instruções claras para serem cumpridas. *“Dei instruções claras para que os responsáveis pela realização da manifestação sejam punidos exemplarmente*”. *E se as pessoas que cometeram o crime estiverem ilegais seriam imediatamente expulsas do país, lembra que “Cabo Verde é um Estado de direito democrático e não vamos tolerar a perturbação da ordem pública”*, acrescentado que o governo está a tomar um conjunto de medidas com vista a reforçar a segurança no país e na capital, em particular.

(...) o ministro da Administração Interna realçou que os emigrantes da Guiné-Bissau radicados no território nacional são cidadãos estrangeiros que trabalham com honestidade em Cabo Verde.

Pelos relatos apresentados, posso concluir que os *mandjácus* enfrentam muitas dificuldades no relacionamento com as entidades *cabo-verdianas* públicas ou privadas e que eles se sentem discriminados e vítimas de racismo e o etnônimo *mandjácu* ou *amigo* representa um estigma para eles.

d) Explicação da discriminação

A maioria dos *cabo-verdianos* não tem consciência do desgosto que o tratamento discriminatório provoca nos imigrantes africanos e, por isso, nem pensam em motivos que levariam a esse tipo de tratamento. Para esse grupo, esse padrão de relacionamento já se encontra tão naturalizado que nem provoca estranhamento. Mas tem um outro grupo menor que percebe claramente o tratamento discriminatório dispensado a esses imigrantes e apresenta explicações,

“Fomos programados a sentirmos superiores” (estudante de Psicologia Uni Piaget). Esse estudante está se referindo ao processo de colonização portuguesa que incutia nos *cabo-verdianos* a idéia de que éramos superiores aos outros africanos, como instrumento ideológico de manipulação e dominação política, uma vez, assim pensando, os *cabo-verdianos* passariam a serem mais “colaborativos” com os colonizadores portugueses nos seus empreendimentos exploratórios nas outras colônias, servindo como auxiliares do colonizador embora sendo colonizado.

A perspectiva da Misá, uma observadora que apresenta um duplo olhar sobre a realidade *cabo-verdiana* pela sua vivência enquanto emigrante e atualmente residente em Cabo Verde aponta a deficiência na comunicação ou a sua manipulação pela escolha seletiva de temas e fatos como principal fator de desconhecimento e deturpação da realidade africana que leva os *cabo-verdianos* a se demarcarem do continente. Diz que conhece o continente europeu e o africano e acha que há muita falta de informação em Cabo Verde em relação aos países do continente africano. Segundo ela, o continente africano para os *cabo-verdianos* se resume a Guiné Bissau, Angola, Moçambique (países lusófonos). Já que existe uma separação lingüística entre Cabo Verde e outros antigos colonos (dos países do continente africano), os ingleses, franceses, portugueses cada um fica falando só com as respectivas ex-colônias. Considera essa situação uma pena porque, um continente de 57 países com diversidade racial, não se disponibiliza informação. Critica a mídia dizendo que o que aparece na imprensa é distante de ser a imagem do continente africano “*com todo o seu valor, com toda a sua riqueza cultural, com todo o seu bem-estar na vida comunitária*”. Argumenta que quando se fala de um país de 30 milhões de habitantes e se focaliza informações daquela terra durante anos só em cima de dois milhões de habitantes, não se mostra como vivem os outros 28 milhões, então, esse país fica estigmatizado em Cabo Verde como se existissem lá apenas pobres propensos a guerras e lutas étnicas e tribais. Lamenta que é uma pena que se focalize em uma etnia e se esquece as outras 50 ou 60 e se desconsidere toda essa riqueza cultural. Sugere que os *cabo-verdianos* deveriam procurar formas de melhorar as nossas comunicações não só com o continente africano mas também com o europeu, asiático (...), americano. E faz votos de que a nova geração seja um cultivador de culturas e não consumidores de materiais.

Ao longo da história de Cabo Verde, as elites governantes coloniais portuguesas criaram e alimentaram um tipo de relação complexa entre os *cabo-verdianos* e os outros colonizados africanos. Os *cabo-verdianos* foram usados tanto como escravos quanto como intermediários dos portugueses no aparelho colonial nas diferentes colônias africanas em África.

Em Cabo Verde, a mestiçagem racial (africanos e europeus) foi maior comparativamente às outras colônias africanas; o nível de assimilação cultural foi considerado também maior; o nível educacional alcançado, apesar de toda a penúria existente, foi igualmente maior e teve como uma das conseqüências o envio de *cabo-verdianos* para ocuparem cargos de chefias nas repartições públicas das outras colônias.

Em 1892, fora implementado uma lei designada de Estatuto do Indigenato em todas as colônias portuguesas em África com exceção de Cabo Verde. Tal lei estabelecia diferenças nos direitos e deveres de portugueses e africanos residentes nas colônias. Em Cabo Verde, em tese, os dois seriam tratados igualmente pela lei.

Essa forma dúbia de tratar os *cabo-verdianos* comparativamente aos outros africanos começa na perspectiva dos colonizadores, pelo elemento racial e se estende para outros campos. Veja a perspectiva portuguesa sobre os casamentos inter-raciais, em Cabo Verde, numa publicação de 1916:

“a mistura d’esses elementos foi o traço de união de duas raças. Os brancos cruzaram-se com os africanos e de seleção em seleção se foi favorecendo o cruzamento dos menos escuros com os mais claros, até que pela sucessão das gerações se aproximaram do typo branco. Os caboverdeanos têm, em geral, traços physionomicos regulares, nariz direito e saliente, cabelos ligeiramente crespos e o angulo facial muito aberto. Os homens são altos, as mulheres são elegantes, bonitas e de uma significativa morbidez no olhar. (...) Segundo as raças, podemos contar 4.799 brancos, 51.509 pretos e 87.621 mixtos (mestiços) que representam a influência do elemento colonizador europeu sobre o africano, constituindo a grande maioria da população caboverdeana, com as características acima apontadas.”

Além do aspecto racial, na perspectiva portuguesa, estaríamos mais próximos dos europeus culturalmente do que dos africanos. Num contexto de administração colonial em que uma das marcas dominantes seja a diferenciação hierarquizada por raças, culturas, esse tipo de discurso da mestiçagem e da “ocidentalização” pode ser incorporado pelos nativos cabo-verdianos como significando ser também superior aos africanos. Um jornal português de 1975 reporta o seguinte,

(...) foi surgindo ali (em Cabo Verde) uma cultura *sui-generis* no Mundo, marcadamente lusíada. Com características muito próximas (a literatura e a música), este povo constituído na sua grande maioria por mulatos, pouco reteve da África, nos seus hábitos e costumes, individualizou-se numa amálgama de influências, cujas origens os especialistas localizam no continente europeu, nas Américas e na Ásia, havendo mesmo que as tenha detectado ali na Oceania” (Diário de Lisboa).

Considerando que Cabo Verde possa ser classificado como uma sociedade plural, segundo Hutchinson e Smith (1996: 238), o pluralismo é uma condição na qual os membros de uma mesma sociedade são inteiramente distinguidos por diferenças fundamentais nas suas práticas institucionais. Tais diferenças não são distribuídas aleatoriamente. Normalmente se agrupam e estabelecem divisões sociais profundas entre os distintos grupos. A prevalência de tais dissociações entre os membros de coletividades institucionalizadas dentro de uma única sociedade constitui o pluralismo. Esse pluralismo simultaneamente conota uma estrutura social caracterizada por descontinuidades fundamentais e clivagens e é baseado num complexo cultural sistematizado.

O pluralismo sério não implica na ausência de julgamentos. Ele pressupõe uma tolerância perante culturas diversas e uma suspensão inicial de julgamento para com as outras culturas, para poder entendê-las melhor e, finalmente, poder fazer julgamentos melhores. O pluriculturalismo depende de um esforço tremendo para “entender a diversidade cultural tanto no país no qual vivemos como no mundo em que vivemos” (Maybury-Lewis, 1984: 14-5).

O fato é que a maioria das nações do mundo já está ficando pluriétnica. O que distingue uma das outras é que algumas reconhecem esse fato e tenta incorporá-lo na cultura e nas instituições nacionais, ao passo que outras tentam negar a pluriculturalidade e suprimi-la. Estas últimas estão então, na opinião do autor, a fazer o que os psicanalistas chamam de “um estado de negação” e vão descobrir que “é impossível funcionar no mundo moderno ser afetado pela globalização e pelas migrações populacionais” (Maybury-Lewis, 1984: 17).

As divisões básicas dentro dessas sociedades coincidem normalmente com as linhas de clivagens institucionais reforçadas e geralmente convertidas em profundas desigualdades

na vida política e social. O estabelecimento e manutenção dessas divisões corporativas e desigualdades são então identificadas com a preservação da ordem e estabilidade social. Qualquer modificação na prática e nas relações sociais entre essas divisões corporativas envolve mudanças correspondentes nas condições da estrutura social (Hutchinson e Smith (1996: 238).

Para analisar as condições políticas e institucionais do pluralismo é primeiramente necessário distinguir a sua forma plural e as respectivas alternativas e indicar como é que tais conjuntos de variáveis governam a sua significância estrutural. Muitas sociedades, incluindo as mais altamente desenvolvidas e industrializadas parecem se localizar entre dois extremos: a convivência com instituições partilhadas pela maioria da população e um nível secundário de diferenciações, por exemplo, ocupacionais, política, religiosa, étnica predominando nessas sub-estruturas. Sociedades com essas combinações de afiliações institucionais exclusivas e comuns são propriamente distinguidas por suas heterogeneidades transpassadas pelas condições de diferenciações e pluralismo já descritos. Esses tipos de sociedades diferem significativamente na estrutura, complexidade, modos de integração e nas suas capacidades de auto-geração de desenvolvimento (idem, 239).

Na sua fase colonial, todos os recentes estados africanos independentes foram sociedades plurais. Apesar da independência, muitas dessas ex-colônias retiveram seus caracteres plurais com alterações marginais. Conseqüentemente, pluralismo e colonialismo não são homólogos. Colonialismo é simplesmente um modo de pluralismo caracteristicamente instituído na forma de uma sociedade plural (idem, 240).

Um dos principais problemas incidentes sobre as nações recém descolonizadas consiste em efetuar a transição de um pluralismo para a heterogeneidade requerida para a transformação numa unidade nacional coesiva (idem, 240).

A sociedade é uma estrutura de relações através da qual os membros da população estão inteiramente organizados como ocupantes articulados de uma dada área. Mudanças na população ou na sua composição ou no território não constituem diretamente mudanças substantivas no sistema social embora possa afetar a sociedade de diferentes maneiras. O conjunto de condições que governam a relações opcionais em ambos os níveis individual e coletivo são institucionalmente prescritos e regulados (idem, 240-1).

Sintetizando, pode-se dizer que o pluriculturalismo não é o problema que se pensava tradicionalmente, não desmobiliza o estado, nem desnorteia o indivíduo. Ao mesmo tempo não é uma solução fácil. Nesse ponto é parecido com a democracia que é um sistema frágil e pouco eficaz mas que fazemos questão de escolher não porque é eficiente mas porque o achamos moralmente mais preferível (Maybury-Lewis, 1984: 18).

Maurícias é freqüentemente citada como uma história de sucesso multi-étnico que evitou habilmente a repressão de minorias e criou uma cultura política baseada na promoção da importância da diversidade étnica e no equilíbrio do poder. A sua Constituição reconhece a existência de quatro grupos étnicos, a saber, hindus, muçulmanos, sino-maurício e a população geral, a população pratica as religiões hinduísta, islâmica, budista e católica, falam cinco línguas e as diferentes comunidades étnicas celebram as suas festas folclóricas e todos têm a representação política parlamentar (Eriksen, 1994: 552-3).

“(...) que não voltamos para uma guerra de todos contra todos, mas sim “uma guerra de todos os grupos étnicos contra os outros” (Maybury-Lewis, 1984: 14-5).

Para esse autor, a etnicidade é uma espécie de sentimento latente e difícil de capturar. Cada indivíduo no mundo possuiria as qualidades latentes para ser membro de um grupo étnico por falar determinada língua, ter certa cor da pele, residir em determinado lugar, ter uma inserção no fluxo dos acontecimentos que denominamos história. Porém, essa potencialidade só se tornaria características étnicas somente quando algumas entre elas sejam escolhidas e apontadas como definidoras de um grupo étnico. Portanto, não se trata de uma condição primordial, ela é maleável, é algo constantemente negociado e construído: “a lição dos conflitos e genocídios na antiga Iugoslávia, Rwanda, Burundi e na ex-URSS é que foram insuflados por pessoas que podem ser chamadas de empresários étnicos” (idem, 14-15).

No lado oposto desta perspectiva mauriciana, hoje em dia, depois dos genocídios em várias regiões do mundo, quando a “limpeza étnica” se tornou uma política usual, verifica-se uma espécie de pânico entre os estudiosos. Estes escrevem em jornais, revistas advertindo que o mundo está voltando ao “tribalismo”, isto é ao pesadelo de Hobbes. Só que não voltamos para uma guerra de todos contra todos, mas sim “uma guerra de todos os grupos étnicos contra os outros” (Maybury-Lewis, 1984: 14-5).

Para esse autor, a etnicidade é uma espécie de sentimento latente e difícil de capturar. Cada indivíduo no mundo possuiria as qualidades latentes para ser membro de um grupo étnico por falar determinada língua, ter certa cor da pele, residir em determinado lugar, ter uma inserção no fluxo dos acontecimentos que denominamos história. Porém, essa potencialidade só se tornaria características étnicas somente quando algumas entre elas sejam escolhidas e apontadas como definidoras de um grupo étnico. Portanto, não se trata de uma condição primordial, ela é maleável, é algo constantemente negociado e construído: “a lição dos conflitos e genocídios na antiga Iugoslávia, Rwanda, Burundi e na ex-URSS é que foram insuflados por pessoas que podem ser chamadas de empresários étnicos (idem, 14-15).

Da mesma forma, uma análise histórica mostra que os tutsi e os hutus de Rwanda e Burundi não foram grupos distintos e inimigos. Muito pelo contrário, foram os colonialistas europeus alemães e belgas que inventaram a história da diferença racial entre os tutsis altos e de pele clara e os hutus baixos e de pele escura (idem).

Da mesma forma, uma análise histórica mostra que os tutsi e os hutus de Rwanda e Burundi não foram grupos distintos e inimigos. Muito pelo contrário, foram os colonialistas europeus alemães e belgas que inventaram a história da diferença racial entre os tutsis altos e de pele clara e os hutus baixos e de pele escura (idem).

Amselle (2001 cap. VII), faz um inventário dos principais genocídios verificados do séc. XX a esta parte: dos horrores nazistas em Auschwitz que dizimou milhões de judeus durante o período da Segunda Grande Guerra Mundial, do extermínio de armênios durante a Primeira Grande Guerra Mundial pelo governo turco, o assassinato de mais de 20% da população cambodjana pelo regime de Pol Pot entre 1975 a 1979, os genocídios africanos contemporâneos em Rwanda, Burundi e Congo, as “limpezas étnicas” na ex-Iugoslávia para mostrar o quanto importa a rotulação identitária nas relações interétnicas: o genocídio empreendido contra grupos nacionais embora as ações sejam direcionadas aos indivíduos mas “não em razão de suas qualidades individuais, mas sim porque são membros do grupo nacional” (idem, 211).

A situação dos *mandjácus* em Cabo Verde poderia constituir uma preocupação vide os contextos atrás referenciados. }

Obs.: É preciso mudar o tom, pois preocupação não é uma interpretação antropológica adequada. A questão para a antropologia é a compreensão das ações sociais e as questões que trazem para os próprios atores envolvidos nos contextos de interação e relações de poder. Precisa costurar melhor a citação de limpeza étnica do Amselle com o parágrafo abaixo sobre a situação dos *mandjácus*. Assim, nestes dois parágrafos aparece uma visão do autor intervencionista e normatizadora. Ao invés de posicionar-se no campo e no debate, a posição do antropólogo é mais a de descrever o jogo ou assumir a visão dele segundo um dos grupos com o qual se identifica, como no caso dos rebelados.

Amselle (2001 cap. VII), faz um inventário dos principais genocídios verificados do séc. XX a esta parte: dos horrores nazistas em Auschwitz que dizimou milhões de judeus durante o período da Segunda Grande Guerra Mundial, do extermínio de armênios durante a Primeira Grande Guerra Mundial pelo governo turco, o assassinato de mais de 20% da população cambodjana pelo regime de Pol Pot entre 1975 a 1979, os genocídios africanos contemporâneos em Rwanda, Burundi e Congo, as “limpezas étnicas” na ex-Iugoslávia para mostrar o quanto importa a rotulação identitária nas relações interétnicas: o genocídio empreendido contra grupos nacionais embora as ações sejam direcionadas aos indivíduos mas “não em razão de suas qualidades individuais, mas sim porque são membros do grupo nacional” (idem, 211).

A situação dos *mandjácus* em Cabo Verde poderia constituir uma preocupação vide os contextos atrás referenciados.

Conclusão

As relações entre *cabo-verdianos* e *mandjácus* é baseada na discriminação e preconceito racial da parte dos *cabo-verdianos* em relação aos *mandjácus*. Estes imigrantes africanos se dedicam majoritariamente a atividades de comércio informal ou na indústria de construção civil. Alguns vêm Cabo Verde como se fosse uma “porta” de entrada para a Europa que seria uma espécie de *el dourado*. Dizem que nos seus países é difícil, quase

impossível conseguir visto de entrada para qualquer país europeu devido a redes mafiosas e de corrupção que cercam as embaixadas aí nesses países, e que a solução é Cabo Verde como ponto de passagem ou de residência para trabalhar.

A utilização do etnônimo *mandjácu* é um estigma para o grupo. Eles não têm como se libertar dessa condição por mais que se esforcem. Os emigrantes cabo-verdianos deportados da diáspora também sofrem do mesmo tipo de problema.

A utilização do etnônimo *mandjácu* é um estigma para o grupo. Eles não têm como se libertar dessa condição por mais que se esforcem. Os emigrantes cabo-verdianos deportados da diáspora também sofrem do mesmo tipo de problema.

CAP. VI – NACIONALISMO(S) E DEMOCRACIA

Introdução

A efervescência de nacionalismos como sentimento de pertencimento a uma identidade política vem estimulando o despertar de disputas nacionalistas em diferentes partes do mundo. Na Europa, o projeto da União Européia contrasta agudamente com sentimentos nacionalistas de minorias aí incluídas em estados-nacionais. Tal situação coloca o problema de como essas minorias étnicas conseguirão manter e fortalecer suas identidades dentro desse novo contexto. A formulação de identidades globais coloca outro problema que é o da erosão das identidades particulares.

Em Cabo Verde, Fernandes (2006: 256; 264; 271-272) conclui que se está “*Em busca da nação*” ainda, situação essa que sugere a necessidade de estudos sobre esses caminhos percorridos, os atores e temáticas que envolveram essa empreitada.

Neste capítulo, vou abordar as disputas envolvendo os principais atores cabo-verdianos no processo de formulação de uma identidade nacional. Inicio apresentando as principais discussões encontradas na literatura sobre o assunto para, em seguida, abordar o debate em Cabo Verde. Concluo, mostrando as principais posições e seus autores relativos à disputa identitária nacional.

1. Nacionalismo

O estudo do nacionalismo levanta problemas metodológicos relativos à escala e à impossibilidade de se isolar a unidade de estudo (Eriksen, 1998: 99) por isso, adoto a estratégia de estudar pontos de vista dos nativos que disputam a identidade nacional cabo-verdiana.

O que é o nacionalismo?

O nacionalismo é “*um princípio político que assegura que a política e a unidade nacional possam ser congruentes*” e pode ser expresso através do sentimento nacionalista que é o sentimento da cólera levantada pela violação do princípio nacional ou o sentimento de satisfação despertado dessa realização (Gellner, 1978: 134; 1983).

A unidade nacional pode ser constituída por diferentes grupos de identidade étnica, por exemplo, como é, aliás, característica dos estados contemporâneos. O nacionalismo passa a ser uma relação particular entre etnicidade e o estado. Nesses casos, nacionalismos equivalem a ideologias étnicas que os grupos dominantes tendem a impor aos demais (Gellner, 1983: 133-134).

As chamadas sociedades poliétnicas ou plurais têm sido, muitas vezes, descritas como sociedades divididas profundamente, marcadas pelo conflito permanente e competição entre esses grupos. São os casos de sociedades de alguns países africanos, por exemplo. A situação conflituosa é uma das possibilidades de convivência nesses tipos de sociedades, outra possibilidade é mostrada pela convivência pacífica e integradora. É o caso da nação maurícia que embora seja considerada pluriétnica, os diferentes grupos étnicos que aí habitam conseguiram estabelecer um tipo de convivência exemplar e respeitadora das diferenças (Eriksen, 1998: 118-119).

Segundo Anderson (1991), o nacionalismo pode ser definido como uma “*comunidade imaginada*”, limitada e soberana. Por “imaginada” não significa necessariamente “inventada”, mas, ao contrário, que povos que se auto-definem como membros de uma nação nunca conhecerão a maioria de seus membros-seguidores, ou mesmo escutando-os mas, mesmo assim, nas mentes de cada um reina a imagem da comunhão.

Diferente de Gellner e de outros autores que se concentram no aspecto político do nacionalismo, Anderson (1991) tenta compreender a força e o prestígio da identidade nacional além do círculo político. Para ele, importa saber qual é a força extraordinária que faz com que pessoas estejam dispostas até a morrerem por suas nações.

Não obstante esta diferença de ênfase, a perspectiva de Anderson (1991) é largamente compatível com a de Gellner (1978; 1983). Ambos argumentam que as nações são construções ideológicas procurando estabelecer uma ligação entre grupos culturais e o estado e se criam comunidades abstratas de diferentes ordens.

Guibernau (1997: 56) acrescenta o lado comunitário e simbólico ao conceito de nacionalismo, referindo-se que se trata de um “*sentimento de pertencer a uma comunidade*

cujos membros se identificam com um conjunto de símbolos, crenças, estilos de vida, e têm a vontade de decidir sobre seu destino comum”.

O uso de símbolos étnicos típicos no nacionalismo tenta estimular reflexões sobre a própria distintividade cultural e então criar um sentimento de nacionalidade. O nacionalismo reverencia a cultura no mesmo sentido que capacita as pessoas para falarem sobre suas próprias culturas. Os discursos nacionalistas são ensaiados para construir limites fronteiriços estáveis e abrangentes a toda a comunidade.

A discrepância entre ideologia nacional (compreendendo símbolos e preferências) e prática social não é menos aparente no caso das nações do que ocorre com os grupos étnicos em geral. O que é peculiar para o nacionalismo é o seu relacionamento com o Estado. Por isso, com a ajuda dos poderes do estado-nação, nações podem ser inventadas onde não existem (Eriksen, 1998: 103). O estado-nação desfruta do monopólio sobre o uso legítimo da violência e da cobrança de impostos. Deste duplo monopólio lhe advém a sua principal fonte de poder.

Quanto à classificação do nacionalismo no espectro político, o seu pertencimento não é nem da esquerda e nem da direita. Pela ênfase sobre a igualdade entre cidadãos, pode ser considerada uma ideologia da esquerda; pela ênfase na solidariedade vertical e na exclusão de estrangeiros, pode ser entendido como pertencer à direita.

O igualitarismo cultural pregado pelo nacionalismo em muitas de suas manifestações pode inspirar contra-reações em situações onde um segmento da população não se considera ser parte da nação. Isso é extremamente comum em muitos estados-nação que contém grandes ou pequenas minorias.

O caráter igualitário do nacionalismo francês e da Revolução Francesa enfatizaram que os cidadãos deveriam ter iguais direitos e oportunidades mas, muitos grupos, só parcialmente foram incluídos nessa “comunidade imaginada”. A padronização oficial da língua francesa foi importante para o estabelecimento do projeto de nação mas, existiam e existem minorias étnico-lingüísticas como é o caso dos bretões cuja língua representa uma das principais marcas de sua distintividade identitária e se encontra ameaçada há séculos pela língua francesa dominante. Por muitos anos era ilegal falar bretão em público. Muitos bretões são bilíngües e trocam situacionalmente entre as duas línguas. Resistem ao uso do

francês e utilizam o bretão como estratégia de preservação e manutenção da identidade do grupo (Eriksen, 1998: 109-111).

Uma característica importante da resistência bretã contra a dominação francesa é o aspecto denominado por Hobsbawn (1977) de “*shetlands effect*” onde uma pequena periferia se alia a um importante centro de poder contra seu dominador local. No caso dos bretões, estes se aliaram aos alemães durante a 2ª GGM (McDonald, 1989, *apud*, Eriksen, 1998: 110).

Em Cabo Verde, o processo de perseguição do grupo dos *rabelados* durante o regime colonial levou o grupo a estabelecer uma aliança com o movimento nacionalista PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), adotando seus símbolos (bandeira e líder Amílcar Cabral) como arma de luta face ao regime político de então. Até ainda, usam tais símbolos, já agora como sinais diacríticos de sua distintividade em relação aos *sensatos* (os demais *cabo-verdianos* não rabelados).

Anderson (1991: cap. I) sugere que o nacionalismo, assim como outras ideologias étnicas poderiam ser classificados junto com o parentesco e religião. Trata-se de uma ideologia que proclama que a comunidade de massa pode sobreviver através do interesse na preservação das raízes culturais pelas experiências quotidianas que oferece – “*a nação é um plebiscito de todos os dias*” , ou seja, refuta-se aqui os critérios objetivos, por exemplo, geográfico e lingüístico, para se enfatizar os critérios subjetivos, tais como, o desejo, a vontade e o consentimento (idem).

2. Perspectivas teóricas: primordialistas & modernistas

O estudo sobre o nacionalismo pode ser classificado dentro de duas principais perspectivas teóricas: a primordialista que defende que o nacionalismo sempre existiu e a modernista que assegura, ao contrário, que o nacionalismo é um fenômeno novo, nascido da Revolução Industrial.

Segundo os primordialistas, a nação é uma categoria sócio-biológica e o nacionalismo é uma extensão das relações de parentesco, religião, língua, território, etnicidade compartilhada a uma escala maior que é a nação (Smith, 1979).

Essa perspectiva é importante porque chama atenção para a relevância da longa duração dos aspectos culturais e sociais que alimentam a essência do nacionalismo mostrando que as identidades nacionais tendem a ser “perpétuas”.

Mas, ao acentuar a preocupação no caráter primordial do nacionalismo como uma propriedade inata, estes teóricos negligenciam as diversas mudanças culturais e sociais consideradas relevantes que muitas vezes transformam a essência a que estão relacionados, no caso, o nacionalismo.

Para os modernistas, o nacionalismo é um movimento e ideologia moderna simultaneamente nova e relativamente recente, isto é, do século XVII em diante. Surgiu como uma das reações às necessidades da Revolução Industrial que provocou grandes deslocamentos de populações de suas comunidades rurais para as urbanas e a conseqüente necessidade de enraizamento dessas pessoas nesses novos locais de residência e de trabalho num contexto em que as ideologias de parentesco, feudalismo e religião se mostravam incapazes de organizá-las (Gellner, 1983: 73-85).

Segundo Eisenstadt (1991), com a mobilização social, as velhas vinculações sociais, econômicas e psicológicas são desgastadas e quebradas e “*os indivíduos se tornam disponíveis para novos padrões de socialização e de comportamento*” (p. 159). Os principais indicadores da “modernidade” são: a urbanização, a abundância dos bens de consumo, o abandono de ocupações agrícolas, a elevação da taxa de alfabetização, o aumento da renda *per capita*, o desenvolvimento de um elevado grau de diferenciação ao nível cultural, de tipos especializados e diversificados de organização social, de vastas identificações gerais de grupos “nacionais” ou mesmo supranacionais, de mecanismos de mercado na vida econômica, de sistema de votação popular ao nível político e mecanismos burocráticos na maioria das esferas (p. 159-160).

A “modernização” implica, além da geração desses novos indicadores de mobilização social e de diferenciação estrutural, mas também de um sistema econômico, social e político que não apenas produz a mudança contínua mas que seja capaz de absorvê-las antes que extravasem as suas próprias premissas institucionais. Daí, a necessidade do desenvolvimento de um *corpus* político institucional chamado de “estado-nação”.

Depreende-se, então que o nacionalismo é contingente e não é um dado da natureza nem é um componente intrínseco da condição humana. Mas é necessário sociologicamente numa dada época histórica que é a modernidade.

Gellner (1983), Hobsbawn (1990) e Anderson (1991) relacionam o nacionalismo à era da industrialização e do capitalismo moderno. Segundo Hobsbawn (1990), o nacionalismo também responde à necessidade que as elites tinham de controlar as massas nos cenários políticos democráticos da Europa e da América no pós 1870.

Nesses contextos, as nações se tornaram o mais importante agente de controle social na era capitalista pela criação de tradições inventadas de história nacional, mitologia e simbolismo. As classes mais altas foram capazes de canalizarem as energias das massas para novas formas de sistemas de status e para novos tipos de comunidades.

Mas também, o novo sistema industrial de produção exigiu a possibilidade de trocar trabalhadores (operários) em larga escala. Então, os operários tinham que ter as habilidades e capacidades requeridas. A industrialização implicou na necessidade de uma padronização das habilidades, uma espécie de processo que pode também ser descrito como “homogeneização cultural”. A educação de massa serviu como instrumento desse processo pela introdução e disseminação da consciência nacional para todo o país (Eriksen, 1998: 104-105).

Nesse momento histórico, surgiu a necessidade de se criar uma coesão e lealdade entre indivíduos participantes do mesmo sistema sob uma vasta escala. O nacionalismo foi capaz de satisfazer essas exigências. Ele postula a existência de uma comunidade baseada numa cultura compartilhada e incrustada no Estado, onde as lealdades do povo e sua amizade poderiam ser conduzidas em direção ao Estado (Eriksen, 1998: 108-109). Por conseguinte, o nacionalismo é tão funcional para o Estado quanto para os nacionais: legitima o estado-nação, de um lado, e de outro lado, oferece segurança, uma identidade estável, um sentimento de integridade e continuidade entre o passado e o futuro para os seus nacionais.

Nações são comunidades onde se espera que os cidadãos estejam integrados em relação à cultura e auto-identificados de forma anônima e abstrata. Um dos símbolos desse caráter abstrato do nacionalismo é o túmulo do soldado desconhecido. Normalmente, estes

túmulos são deixados deliberadamente isolados; eles significam o universal, o caráter abstrato da nação (Eriksen, 1998: 105).

O nacionalismo pode infundir paixões e emoções profundas nos seus seguidores, freqüentemente construídas sobre simbologias religiosas e míticas. A morte é, muitas vezes, importante no simbolismo nacionalista: indivíduos que morreram na guerra são descritos como mártires que sucumbiram em defesa de sua nação. Se ela é uma comunidade que alguém esteja disposto a morrer por ela, então, isso significa que ela atinge profundamente o sentimental das pessoas, mostrando que ela tem um caráter ontológico sagrado (Eriksen, 1998).

Em Cabo Verde se dedica o dia 20 de janeiro aos heróis nacionais, aqueles que tombaram durante o projeto que envolveu a luta armada para a Independência Nacional, tendo como mártir maior, Amílcar Cabral, e a data é uma homenagem a esse nacionalista que fora assassinado num dia como aquele. Após a Independência passou a ser feriado nacional e dia da nacionalidade cabo-verdiana.

No Sri Lanka, o principal mito de origem é usado pelo grupo sinhalês (majoritário) para justificar a sua dominação e a violência sobre o grupo tamil (minoritário) porque, nesse caso, o mito é considerado como se fosse um fato histórico ou baseado em dados reais (Eriksen, 1998: 107-108).

Também se usa o nacionalismo como uma forma de parentesco metafórico quando se empregam termos familiares nos discursos tais como, “pátria-mãe”, “pai da nação”, “irmãos e irmãs”. É um termo que promete satisfazer algumas das necessidades que o parentesco era responsável; ele oferece a segurança e um sentimento de continuidade fazendo crer que os membros da nação pertencem a uma grande família (Eriksen, 1998: 107-108).

Amílcar Cabral é considerado por muitos cabo-verdianos como o “pai” da nacionalidade cabo-verdiana por ter liderado a luta armada pela libertação nacional do jugo colonial.

Uma diferença importante entre as nações e outras espécies de comunidade, diz respeito à escala. Com poucas exceções, estados-nacionais são sistemas sociais operando numa vasta escala. Por isso, precisam de eficientes sistemas de comunicação e educação

para construírem, divulgarem e manterem vivo o sentimento de nacionalidade e unidade entre seus membros.

Os jornais, a televisão e o rádio desempenham uma importância crucial na padronização das representações e da língua, facilitando o acesso a informações idênticas embora sem o contato direto com a sua fonte criadora.

Como outras ideologias, o nacionalismo precisa simultaneamente justificar uma estrutura de poder particular (real ou potencial) e satisfazer reconhecidas necessidades de parte de sua população.

Algumas vezes, a identidade do estado-nação enfrenta o problema da delimitação de fronteiras claras distinguindo aqueles que estão “dentro” daqueles que estão “fora” como ocorre no caso da Alemanha, por exemplo (Eriksen, 1998: 113-116).

Primeiro, os grupos considerados “fracos” ou minoritários e as situações de rápidas mudanças sociais proporcionam essas espécies de dificuldades. O resultado da reunificação da Alemanha (com o fim do Muro de Berlim, 1989) ilustra esse tipo de dificuldade na identificação da germanidade caracterizada por uma identidade nacional dominante mas por “anomalias”, fronteiras ásperas e critérios ambíguos de pertencimento. Embora ambos habitantes da RFA (República Federal Alemã) e ex-RDA (República Democrática Alemã) sejam claramente alemães, nem todos os alemães ocidentais gostariam de incluir alemães orientais (da ex-RDA) no novo estado-nacional alemão (Eriksen, 1998: 113-116).

Segundo, é difícil justificar a existência da nação alemã e referir-se com orgulho à sua história. Com o período Nazista (1933 - 1945) na mente, o passado alemão não é algo que a leva confortavelmente à nostalgia nem servir como fonte de inspiração nacionalista para sonhos futuros.

Terceiro, saber quem é alemão é difícil porque se o critério de identidade for lingüístico, os austríacos e a maioria dos suíços são falantes do alemão, sem, contudo, morarem na Alemanha. Por outro lado, milhões de pessoas de descendência alemã atualmente vivem na Europa oriental ou central podendo ou não falar o alemão. Os estrangeiros holandeses e escandinavos são considerados menos estrangeiros do que os turcos e judeus, na Alemanha (Eriksen, 1998: 113-116).

Em relação a Cabo Verde, a maioria de seu povo vive fora do território nacional, ou seja, na diáspora. Dentre os emigrantes e seus descendentes, alguns mantêm uma relação sentimental e de contato estreito com as ilhas mantendo firme aspectos relacionados à cultura e costumes típicos e até se sentem mais cabo-verdianos do que aqueles que estão em Cabo Verde, mas existem aqueles que perderam o contato com a terra ou que demonstram pouco interesse por ela. Da parte dos que residem no território nacional nem todos se revêem nos mesmos símbolos considerados representativos da identidade nacional.

A Constituição e a lei atribuem a nacionalidade cabo-verdiana a todos os nacionais e os diaspORIZADOS, conferindo a ambos o direito de voto para escolha política dos seus principais dirigentes nacionais (Presidente da República e Deputados ao Parlamento). A problemática aqui é sobre quais devem ser os critérios de definição da identidade nacional cabo-verdiana ou como deve ser definido o estado-nacional cabo-verdiano.

Na opinião de alguns cabo-verdianos que entrevistei, eles foram unânimes em aceitar que os indivíduos nascidos em Cabo-verde e depois emigraram são cabo-verdianos mas, a geração que nasceu lá na emigração gera polêmica. A situação identitária da segunda geração e seguintes apresenta uma diversidade enorme de opiniões indo das extremidades que não os aceita ou os aceita plenamente como cabo-verdianos, passando pelos que defendem uma posição mais “diplomática” argumentando que cada caso é um caso e que não se pode generalizar nem para uma ponta nem para outra.

Nacionalismos e outras ideologias asseguram que fronteiras culturais e sociais não poderiam ser ambíguas mas sim, corte claro e “*digital*” ou binário (1 – sim, ou, zero - não). Deveriam ser congruentes com fronteiras políticas e espaciais. Alguns nacionalismos violentos tentaram eliminar algumas “diferenças” internas. Tal foi o caso do nazismo, quando milhões de pessoas consideradas pertencentes a “raças inferiores” e ocupando partes do território alemão foram assassinadas ou obrigadas a emigrar (Eriksen, 1998: 113-116) e os casos mais recentes da Bósnia e Ruanda onde ocorreram genocídios abomináveis.

O critério de nacionalismo “*digital*” e identidade congruente às fronteiras políticas e espaciais pode ser interessante mas certamente não funcionaria para Cabo Verde porque primeiro, pela proporção de cabo-verdianos residentes no exterior ser superior àqueles que moram no país, segundo porque a caboverdianidade tende a ser mais “*analógica*” (que varia

num *dégradé* de um mais para menos) do que *digital*, não em função da distância física entre os que residem em Cabo Verde e aqueles que estão fora mas sim, em relação às experiências e vivências socioculturais consideradas tipicamente crioulas (cabo-verdianas) e a relação com os símbolos do estado-nação.

A idéia de nação é a mais significativa das diversas identidades categóricas que se interpõem entre forças individuais autônomas. Num sistema mundial em que os estados-nacionais são os atores políticos mais importantes, é comum os indivíduos serem identificados pela nação a que pertencem.

O estado-nação se sente na obrigação de garantir, por conseguinte, os direitos de cidadania aos seus cidadãos nacionais quer estejam dentro dos limites da fronteira nacional quer estejam no exterior.

3. Nacionalismo e democracia

O surgimento dos estados-nação na Europa do século XIX caracterizados por unidades territoriais definidas, associados ao reconhecimento do direito de liberdade, igualdade dos cidadãos e a soberania popular marcam uma nova era da relação entre governantes e governados.

Os governos nacionais passam a serem legitimados pelo poder do voto popular de seus cidadãos e a Constituição de um estado deveria ser determinada pelos seus cidadãos. Nenhum governo poderia se impor ou ser estável sem a aquiescência dos cidadãos. O conceito de cidadania era destinado ao povo como um todo.

Conseqüentemente, a autodeterminação nacional revelou-se uma das mais freqüentes interpretações da soberania popular. Mas, nessa época, a emancipação era limitada aos homens que possuíam certo nível de propriedade na Europa ocidental e a África estava dominada pelo colonialismo.

Quando nação e estado não coexistem ocorrem dois cenários potenciais: o estado pode ser bem sucedido na sua tentativa de assimilar as diferentes nações existentes em seu território. Como consequência, aniquila as culturas das minorias nacionais e promove a integração dessas minorias à cultura dominante, formando-se um estado nacional

“integrado”. Os grupos minoritários podem aceitar a integração ou, ao contrário, desenvolver estratégias para contrariar a homogeneização do estado e ficarem alheios ao estado nacional como se fossem “estrangeiros” (Guibernau, 1997: 70).

Os *rabelados*, em Cabo Verde, rejeitam a adoção dos ideais identitários nacionais e se declaram como “*um povo independente*”. Eles desenvolveram uma prática religiosa própria, utilizam símbolos políticos como a bandeira (do PAIGC) e a referência ao seu herói mítico, Amílcar Cabral, como estratégias de contrastes à homogeneização do estado-nacional cabo-verdiano.

“Os indivíduos que vivem no território do estado são considerados “cidadãos” que têm mesmos direitos e deveres (...) na verdade existe alguma discriminação que provém do fato do estado tentar (...) incluir numa cultura comum, uma série de símbolos e valores, e perseguir um programa de homogeneização entre os cidadãos. Isso acontece porque o estado para defender a sua legitimidade, procura criar uma nação” (Guibernau, 1997: 70).

Em muitos estados coloniais que se basearam em mecanismos de estado alheios às unidades culturais que aí se incluíam, o nacionalismo desempenhou, de forma geral, um papel importante no incentivo aos movimentos sociais nacionalistas, estimulando a transição para a condição de estado independente (Guibernau, 1997: 70).

O processo de colonização portuguesa em Cabo Verde conseguiu imprimir algum nível de padronização e homogeneização cultural em direção à cultura do colonizador a ponto de, em dado período da história, a reivindicação da elite local foi pela assunção de “cidadania plena” já que se consideravam tão portugueses quanto os colonizadores. Do lado do colonizador foram feitos esforços no sentido do “silenciamento” das manifestações culturais consideradas “africanas” embora sem o sucesso desejado. Havia decretos legislativos e regulamentos administrativos proibindo determinadas manifestações culturais, como por exemplo o *batuque* e a *tabanka* consideradas “africanas”.

Como um outro tipo de resposta às situações de não coexistência entre as unidades culturais e os estados-nação é a “luta armada”, uma maneira que alguns grupos nacionalistas encontraram para desafiar o monopólio da violência do estado. A luta armada expõe a insuficiência do estado em atender suas especificidades culturais. Como exemplos, temos o movimento separatista basco, ETA (*Euskadi ta Alkartasuna*), nas décadas de 1950 e 1960,

na Espanha, em oposição à ditadura de Franco (Guibernau, 1997: 115-116) e as lutas armadas pela descolonização nos países africanos nas décadas de 1960 e 1970.

Paradoxalmente, apesar do nacionalismo sustentar que a nação e o estado devam ser congruentes, só raramente é que partidos políticos que ocupam posições no comando do estado se assumem como partidos nacionalistas. Isso acontece quando um partido está tentado a impor uma política que implique a expansão do estado-nacional, tal como ocorreu com o partido Nazista, na Alemanha, antes dos anos 1939 ou, quando o estado-nacional se considera ameaçado e precisa acentuar o seu caráter nacional, provavelmente objetivando determinado apelo a certo tipo de comportamento da parte de seus cidadãos (Guibernau, 1997: 72), tanto em tempo de guerra, por exemplo, os países invadidos militarmente, como o Vietnã (anos 1960) e Afeganistão (1980; anos 2000) e Iraque no início deste século XXI, quanto em tempo de paz, por exemplo, os “nacionalismos do petróleo”, nos países do Terceiro Mundo, na segunda metade do século XX, que expulsaram companhias estrangeiras em nome de supostos interesses nacionais.

O nacionalismo é importante porque tem a capacidade de representar a vontade do povo de ser capaz de decidir seu próprio destino político, sua vontade de ser respeitado como um povo apto a desenvolver sua cultura e personalidade – a identidade nacional.

Uma identidade nacional apresenta duas características principais, a sua continuidade no tempo e a capacidade de se diferenciar dos outros, (Guibernau, 1997: 81-82). A continuidade temporal resulta da concepção de uma entidade historicamente enraizada e que se projeta para o futuro. Os indivíduos percebem essa continuidade mediante um conjunto de experiências que se desdobram ao longo do tempo e se unem por um significado comum que só os “incluídos” conseguem perceber. A diferenciação provém da consistência de se formar uma comunidade com uma cultura compartilhada, ligada a um território determinado, elementos que levam a uma distinção entre membros “estrangeiros” e os nacionais.

Segundo Guibernau (1997: 83), a identidade nacional desempenha três funções principais: facilita na hora de se fazer escolhas, torna possível as relações com os outros, confere força e capacidade de adaptação aos indivíduos.

Quando se forma um estado-nação, os seus nacionais anseiam desfrutar o direito de decidir o seu destino político comum. Nas relações inter-pessoais com outros nacionais estrangeiros, a identidade nacional que o indivíduo é portador, ainda que subjetivamente, é levada em conta nos contextos de interação social pelo outro, quando conhecida. Nas relações internacionais são as nações os principais “agentes” que reivindicam e representam seus nacionais no sistema global das nações. A identidade nacional reflete a identidade dos indivíduos que representa.

O rito desempenha um papel importante na experimentação da identidade nacional que precisa ser apoiada e reafirmada em intervalos regulares. Da mesma forma que as cerimônias e rituais religiosos desempenham um papel crucial na edificação e fortalecimento do credo professado, assim também, no mundo civil a funcionalidade do ritual é equiparável.

Segundo Durkheim (1973), há poucas diferenças entre os rituais religiosos e civis tanto em seus objetos quanto nos seus processos para se atingir determinados resultados. Os rituais contribuem para solidificar a experiência nacionalista mas, às vezes, não há uma correlação direta entre os anseios nacionalistas e a configuração do estado-nação.

Muitos problemas emergem quando o nacionalismo se revela um expediente usado pelas elites, na procura do poder estatal e mostra-se incapaz de proporcionar um único “mito de origem”, isto é, traços e crenças com as quais os cidadãos do estado - que pertencem a diferentes culturas – possam se identificar (Guibernau, 1997: 70).

Nestas circunstâncias, os indivíduos sentem-se “estrangeiros” e o estado é visto como alheios a eles. A alienação do estado implica uma perda de identificação com a política e os interesses do “estado alheio” e pior do que isso, como “estrangeira” uma pessoa vê o estado como usurpador e pode assim desenvolver um forte senso de comunidade com os membros da minoria a que pertence, em oposição aos processos de homogeneização iniciados pelo estado.

4. Nacionalismo e a luta pela independência

O maior estímulo para o desenvolvimento de um nacionalismo capaz de procurar a independência de estados africanos surge como consequência dos acontecimentos relacionados à Segunda Grande Guerra Mundial (1939 – 1945). O nazismo empenhara-se na exclusão e eliminação de certos grupos. Os aliados enfrentaram os nazistas contra esse tipo

de violação de direitos humanos e as potências coloniais haviam prometido na Carta do Atlântico que após a guerra assegurariam que toda as nações desfrutariam do direito à sua autodeterminação (Guibernau,1997: 130).

A Carta da ONU de 1945 ao reconhecer o direito de todos os povos à autodeterminação, deu uma contribuição fundamental ao surgimento de movimentos nacionalistas na Ásia e na África (Guibernau,1997: 131).

Os primeiros movimentos nacionalistas africanos foram liderados por um pequeno número de africanos educados conforme os padrões ocidentais. Eles expunham a situação de discriminação e exploração em que as populações sob o domínio colonial estavam devotadas.

Segundo o poeta africano Mário de Andrade no prefácio ao livro, “Discurso sobre o Colonialismo” de Aimé Césaire, um dos fundadores da Negritude, “a essência do colonialismo (...) se reveste de um regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas e só se sustém pela violência e (...) pilhagem não só material mas essencialmente simbólica” como lembrou Jean Paul Sartre, “De facto a colonização não é uma mera conquista (...) é, necessariamente um genocídio cultural: não se pode colonizar sem liquidar sistematicamente os traços particulares da sociedade indígena”, (Césaire, 1978: 7).

O PAIGC foi fundado em 1956 por Amílcar Cabral, um engenheiro agrônomo formado em Portugal, e outros nacionalistas objetivando a luta pela independência da Guiné e Cabo Verde. Para o enfrentamento do governo colonial português, o movimento nacionalista empreendeu uma luta armada (na Guiné Bissau) contra as autoridades militares coloniais. A independência nacional de Cabo Verde foi conseguida em 1975.



Guerrilheiros guineenses em posição de combate na Guiné durante a luta armada e combatentes cabo-verdianos tocando violão (Fonte: FMS).



Amílcar Cabral em reunião com a população na Guiné (Fonte: FMS).
A valorização de costumes, crenças, danças e tradições



População numa cerimônia religiosa muçulmana na Guiné (Fonte: FMS).

O PAIGC criou a F.L.G.CV (Frente de Libertação da Guiné e Cabo Verde) idealizada também por Cabral que assina o documento seguinte com o pseudônimo de Abel Djassi. Esta frente preconizava a independência da Guiné e de Cabo Verde e se definia aberta à sociedade, aos partidos políticos e às organizações de massa. Seria uma espécie de braço “desarmado” do movimento revolucionário visando angariação de apoio político. A

guerra pela independência se iniciou em 1963 na Guiné Bissau e se prolongou até as vésperas da Independência guineense em 1973. Enquanto o PAIGC prosseguiu como partido político, não se teve mais notícias da F.L.G.CV.

FRENTE DE LIBERTAÇÃO DA GUINÉ E CABO VERDE
(F. L. G. CV.)

CARTA

*organizações políticas
autônomas*

I. ~~As organizações~~ ^{organizações políticas} de luta ~~contra o colonialismo português~~ ^{anti colonialista} da Guiné e do Cabo Verde ~~se unem~~ ^{reunem} para formar uma frente orgânica, de unidade, com o nome de Frente de Libertação da Guiné e Cabo Verde (F.L.G.CV.)

II. A frente está aberta a todos os partidos políticos e organizações ^{anticoloniais} de massas que tenham a ver com a luta por guineenses e caboverdianos, no interior da Guiné e do Cabo Verde ou no exterior.

III. A frente adota a linha política definida no programa político do Partido Africano da Independência (PAI - Guiné e Cabo Verde) organização política autónoma, criada na Guiné e do Cabo Verde, para a luta contra o domínio português.

IV. O objectivo da frente é a conquista imediata da independência da Guiné e do Cabo Verde.

Não, luta pela independência nacional dos povos guineenses e caboverdianos, a frente entende bem que, para isso, é necessário, por vezes, recorrer a toda a violência necessária para libertar o povo colonial português para libertar o seu domínio na Guiné e no Cabo Verde.

V. A coordenação dos actos da frente e todos os problemas, a direcção da frente é assegurada pelos órgãos superiores do PAI, ~~que para isso tem~~ ^{para} os principais responsáveis dos vários grupos membros.

VI. A frente produz-se e desenvolve quando realiza completamente o seu objectivo.

Bissau, 1959
19 Setembro

Abel Dassi
2010 10/5

Fonte: <http://www.fundacao-mario-soares.pt/>

Durante a luta armada, a questão da identidade étnica esteve presente: guineenses e cabo-verdianos travavam uma luta paralela no campo da identidade étnica.

“A luta armada a partir da Guiné-Bissau pôs em evidência essa precarização político-identitária dos ilhéus, face aos grandes enfrentamentos e polarizações. Na Guiné, mais do que em qualquer outro lugar, eles ter-se-ão dado conta do quanto a mestiçagem, percebida e exaltada como uma grande solução para o arquipélago, convertera-se num grande problema. (...) os cabo-verdianos que empreenderam o retorno à África, (...) foram aberta e paradoxalmente hostilizados como mestiços. (...) Efetivamente, no âmbito da luta, eles eram conhecidos como “burmedjos” (vermelhos em oposição ao “negro” ou “preto” utilizado pelos guineenses para se referirem aos Cabo-verdianos).

(...) no âmbito da luta havia um clima político tenso entre cabo-verdianos e guineenses, como reconhece que Cabral teve grande dificuldade em gerir esse quadro, dada a existência de ‘problemas culturais’, de equacionamento muito melindroso” (Pereira, 2003: 543, *apud*, Fernandes, 2006: 224)

Esse clima de hostilidade parece contraditório considerando que um dos objetivos principais da luta era “*a unidade entre guineenses e cabo-verdianos, com vistas à construção de uma pátria africana*” (Pereira, 2003: 19, *apud*, Fernandes, 2006: 224). Amílcar Cabral considerado o “pai” da nacionalidade cabo-verdiana, e maior defensor do projeto de unidade Guiné Cabo Verde, “*só foi assassinado porque os guineenses o consideravam cabo-verdiano, embora toda a vida ele se tenha assumido como guineense*” (Pereira, *apud*, Fernandes 2006: 225-227).

Das mais de 1800 fotos (e outros documentos) sobre a luta armada pesquisados se observa que o número de cabo-verdianos envolvidos na luta era minoritário e numericamente poderia ser de 2 a 3 por cada grupo de 10 guineenses. E os (combatentes) cabo-verdianos desempenhavam funções majoritariamente administrativas e hierarquicamente superiores aos guineenses (guerrilheiros) que estavam na frente de combate empunhando as armas no meio das selvas e rios e enfrentado a poderosa força armada colonial.

Essas dificuldades também foram experimentadas em outros pontos do continente africano no seu processo de libertação colonial. As diversas potências, para assegurarem o controle político das populações conquistadas adotou denominações administrativas ou acadêmicas fundadas na raça, no fundamento biológico ou lingüístico para determinar os limites dos grupos. Existe uma série de expedientes, tais como, o recenseamento de populações, a elaboração de mapas étnicos, a preparação de enciclopédias tribais que fazem

parte do processo de cristalização e transformação na medida em que contribuem para creditar científica e legalmente a existência de certos grupos, legitimando novas identidades coletivas (Kuper, 2002: 21) que, para o caso do processo de unidade para luta emancipatória da Guiné e Cabo Verde mostrou-se problemática.

Fonte: <http://www.fundacao-mario-soares.pt/>

O projeto de unidade bi-nacional foi enterrado com o Golpe de Estado de 14 de novembro de 1980 na Guiné Bissau que rompe o projeto de Unidade Guiné-Cabo Verde e, a partir dessa data, cada uma das duas nações até então consideradas “irmãs”, passou a seguir separadamente o seu destino.

As clivagens étnicas têm contribuído para o surgimento de vários conflitos ao longo da história. No mundo dos estados plurais modernos procuram “construir nações” e criar “identidades nacionais”, porém, alinhamentos étnicos podem subverter tais desenvolvimentos especialmente onde coincidem com desigualdades econômicas (Hutchinson e Smith, 1996: 275).

Smith (1979) constata que na África, antes do aparecimento do nacionalismo já existia um fenômeno denominado “resistência primária” e movimentos “milenaes” cujo objetivo básico era opor e resistir à dominação européia. Esses movimentos divulgavam idéias pan-negristas no sentido da valorização da dignidade africana, denunciavam a penetração européia no continente e contribuíam para o crescimento de sentimentos nacionalistas.

Muitos estados pós-coloniais têm encarado problemas de tensões étnicas e de conflitos entre nacionalismo e etnicidade. Países, particularmente na África, não tinham um estado pré-colonial que poderia ser revivido na época pós-colonial. Várias dessas sociedades são poliétnicas e para voltar à construção da nação dentro de um projeto étnico em muitos desses casos poderia levar a um desassossego, cessação ou guerra civil, de um lado, e de outro lado, construir o projeto de nação como um “mosaico” étnico pode minar as similaridades que sustentariam certas nações (Eriksen, 1998: 116-117).

O nacionalismo e etnicidade são conceitos afins e a maioria dos nacionalismos é étnico em caráter. A ideologia nacionalista é uma ideologia étnica que demanda um estado que seja a favor de um determinado grupo étnico. A distinção analítica entre as duas categorias conceituais é apenas formal e operacional para os casos de estados-nacionais supra-étnicos.

Nas sociedades onde o nacionalismo é apresentado como uma ideologia universalista e imparcial baseada nos princípios burocráticos da justiça, a etnicidade pode parecer como

ameaça contra a coesão social, justiça e o estado. Esta tensão pode aparecer como um conflito entre moralidades particularistas e universalistas. Nessas sociedades poliétnicas o nacionalismo é frequentemente apresentado como uma ideologia supra-étnica garantindo justiça formal e igualdade de direitos para todos. Tipicamente, a retórica nacionalista acentua a igualdade entre todos.

Na minha opinião, quem melhor esboçou a complexidade da identidade nacional cabo-verdiana foi Fernandes (2006) ao teorizar que se está “Em busca da nação”, uma comunidade política imaginada congruente com o território e povo.

O relacionamento entre práticas culturais e a sua tradução em estados-nação não é tão fácil e os ideólogos do nacionalismo sempre selecionam e reinterpretem aspectos da cultura e da história que ajustam dentro de uma legitimação de uma constelação particular de poder (Eriksen, 1998: 108-109).

A disputa pelo protagonismo das datas consideradas mais importantes para o estado-nacional cabo-verdiano entre os dois principais partidos políticos (PAICV e MpD) visa a legitimação do poder de cada um que se considera mais associado a uma ou outra data e, por isso, inflacionam a importância dessa data e minimizam aquela celebrada pelo adversário. O PAICV considera o “20 de janeiro” – aniversário da morte de Amílcar Cabral e também dia da nacionalidade e, “5 de julho” – aniversário da Independência nacional como as datas mais importantes para a nação, enquanto que o MpD elegeu o “13 de janeiro” – “Dia da liberdade” como a principal data para a história de Cabo Verde. O “13 de janeiro” de 1991 foi a data em que foram realizadas as primeiras eleições multipartidárias e livres no país e que deram vitória ao MpD.

5. Os anos pós a independência nacional

De 1975 a 1990 o sistema político eleitoral funcionava da seguinte maneira: os cidadãos eleitores (homens e mulheres residentes no território nacional e recenseados regularmente) votavam em listas fechadas apresentadas unicamente pelo PAIGC/CV, em cada círculo eleitoral, de cinco em cinco anos, para as eleições legislativas. O eleitor recebia dois cartões (boletins de voto) ao chegar na mesa de voto, um escrito “sim” outro

escrito “não”. Se estivesse “de acordo” com a lista, depositava o cartão “sim” na urna e levava o “não” para a casa, ou, se discordasse com a lista apresentada depositava o cartão “não” na urna.

O processo de recenseamento era conduzido pelos dirigentes e militantes do partido que eram, oficial e oficiosamente nomeados para conduzir e supervisionar todo o processo: *“foram designados os seguintes camaradas para constituir as comissões de recenseamento em todo o país (...)”* (Boletim Oficial de Cabo Verde, 27/09/1980).

Terminada a votação os mesários lacravam as urnas e encaminhavam-nas às sedes regionais das comissões eleitorais que por sua vez as conduziriam à sede nacional de eleições para a contagem dos votos e posterior procedimento de publicação dos resultados. Esse trâmite geral não dava garantia de isenção porque não havia transparência nem controle público qualificado dos processos eleitorais (e ainda que houvesse, seriam inócuo porque não havia concorrência). Todo o processo era conduzido e controlado pelo PAIGC/CV que era o principal interessado e apresentou os seguintes resultados:

Na primeira eleição para a ANP (Assembleia Nacional Popular), realizada em finais de junho de 1975, a participação foi de 85% e o PAIGC/CV obteve 92% dos votos válidos (Davidson, 1988: 148). Na eleição de 1980 obteve 91% dos votos válidos e na eleição de 1985, 94%.

O Presidente da República era eleito indiretamente pelo voto dos Deputados eleitos para a ANP e nas três ocasiões eleitorais (1975; 1980 e 1985), Aristides Pereira obteve a confiança da maioria dos seus parceiros do PAIGC/CV.

6. A abertura política e o processo de transição

A “*transição*” é a fase intermediária entre um regime político e outro. Ela se delimita pelo início do processo de dissolução de um regime autoritário de um lado, e por outro lado, pela investidura de “*alguma forma de democracia, pelo retorno de algum tipo de regime autoritário ou pela emergência de um regime revolucionário*” (O’Donnell, 1988: 22). É um processo caracterizado pela acidentalidade, imprevisibilidade; as decisões essenciais são tomadas às pressas com base em informações inadequadas de atores em dilemas e conflitos

de momentos decisivos e dramáticos. A “*anormalidade*” e o inesperado são tão importantes quanto o comum e o previsível. “*A percepção dos atores com relação a essa mesma anormalidade envolvendo a mudança de regime constitui, em si, um fator que afeta o resultado eventual da mudança*” (idem: 18). A incerteza e a falta de direção que caracterizam o ponto alto do regime autoritário a quando da substituição de um tipo de Estado por outro, cria a impressão da “*desordem*”. A incerteza advém do fato de ser quase impossível prever “*quais as classes, setores, instituições e outros grupos vão assumir esse ou aquele papel, optar por tal ou qual elemento, ou apoiar uma ou outra alternativa*” (ibidem: 18).

No período de transição os atores estão hesitantes em relação aos seus próprios interesses e possivelmente passarão por mudanças significativas em relação às demandas de transformação que lhes são apresentadas. As regras do jogo político não estão bem definidas, encontrando-se em permanente mudança e sujeitas a fortes contestações pelos atores; estes lutam não só para a satisfação de seus interesses imediatos e de seus representados mas também “*pela definição de regras e de procedimentos cuja configuração determinará prováveis vencedores e perdedores no futuro*” (ibidem: 22-23).

A orientação da mudança depende de fatores estruturais de longo prazo, tais como os fatores macroeconômicos e a mudança na estrutura social de classes mas sobretudo de fatores inesperados, motivados pela

“Insuficiência de informações (...) escolhas apressadas e audaciosas, a confusão em torno de motivos e interesses, a plasticidade - e mesmo a indefinição de identidades políticas – assim como o talento de indivíduos específicos costuma se revestir de um caráter decisivo determinando resultados” (ibidem: 20).

Dos resultados possíveis das “transições” interessa focalizar a liberalização e a democratização:

(1) a *liberalização* é a redefinição e extensão de direitos efetivos de proteção de indivíduos e grupos de atos arbitrários ou ilegais. Ao nível do indivíduo, a garantia de ter o “*habeas corpus*”, ao nível dos grupos, ter a garantia da liberdade de expressão e de associação (O'Donnell, 1988: 23);

(2) a “*democratização*” é o direito de ser considerado igual em todos os processos de escolha coletiva e o dever de responsabilizar os que estão no papel de implementar as

escolhas, de respeitar a cidadania. Os cidadãos também têm a obrigação de respeitar e legitimar as escolhas coletivas (ibidem: 24 –25).

Vários requisitos de regras e procedimentos são necessários para a cidadania. Ao longo do tempo, as instituições e unidades políticas apresentaram uma variedade de formas. Não existe um conjunto específico de características e de princípios que por si só define a democracia. Nem mesmo o princípio da maioria, a representação territorial, a eleição direta do poder executivo. A democracia requer, no entanto, um “*mínimo procedural*” como: “*voto secreto, sufrágio universal, eleições regulares, competição interpartidária, reconhecimento das ações voluntárias e responsabilidade executiva dos governantes*” (ibidem: 25 – 26). A democratização diz respeito a processos de aplicação de cidadania por parte das instituições políticas a pessoas que antes não gozavam desses direitos e nem mesmo estavam sujeitas a obrigações.

A decisão de abertura parece ser consensual entre os governantes e a oposição em Cabo Verde. A polêmica surge quanto aos fatores que a determinaram. Pedro Pires, (Secretário Geral Adjunto do PAICV, Primeiro Ministro do Governo de 1975 – 1991) demonstra propriedade e tranquilidade quanto a essa decisão: “*abrimos o regime na hora certa*” (jornal “Voz di Povo”, 22/02/ 90: 2). O Governo (do PAICV) tinha iniciado um ambicioso programa de reformas estruturais ao nível econômico, para sanear as contas públicas, reduzindo o déficit fiscal e a dependência externa que precisavam ser acompanhadas por outra, ao nível político: havia a necessidade de chamar a população a participar mais. “*No ponto em que nos encontrávamos, ou salvaríamos o país ou o Partido. Decidimos pelo país. (...) foi uma decisão do PAICV*” (Entrevista: Pires, 2000) .

A compreensão da transição passa pelo entendimento do papel desempenhado pela imprensa nesse período. Estudos mostram que o grau de informação influi positivamente na participação política: os grupos que têm mais acesso à informação participam mais do que aqueles que têm menos acesso porque os primeiros têm a percepção de que podem auferir algum retorno com a sua participação (Ansolabehere, 1994).

Os dados sobre as condições nacionais: economia, sociedade, política, encontram na imprensa um meio privilegiado de circulação que depende, no entanto, do tipo de sistema político em vigor. No caso de Cabo Verde, os três órgãos de emissão nacional (Rádio,

Televisão e Jornal) estavam hierarquicamente subordinados ao Ministério da Informação Cultura e Desporto. O titular da pasta deste Ministério, Hopffer Almada, era o Ministro que mais tempo esteve no Governo (15 anos). A ocupação desse cargo e sua trajetória política sugerem uma afinidade (são indícios, Cerqueira, 1997) com a linha diretiva do partido de centralizar e de controlar tudo: igualmente ocupava os cargos de Presidente do Conselho Fiscal do Partido e acumulava os cargos de Ministro e de Deputado à Assembléia Nacional Popular.

Dos três órgãos de imprensa, em 1991, o que detinha maior audiência era a rádio que deveria atingir 50% a 60% da população; a televisão deveria beirar os 20% e o Jornal 12%.

A imprensa era submissa e estava muito mais ao serviço do PAICV do que da sociedade. Sempre houve críticas de manipulação, censura de informação que chegaram ao conhecimento do público através de denúncias do *Jornal Terra Nova* (órgão privado de propriedade da Igreja Católica), notícias que passavam de boca em boca sobre a suspensão ou abandono de jornalistas considerados “*indesejáveis*”. Os jornalistas eram funcionários do M.I.C.D. (Ministério da Informação Cultura e Desporto), então, podiam ser re-allocados para qualquer um dos órgãos ou departamento, em função dos “*interesses de serviço*”.

“A ação de forças autoritárias sobre a imprensa, ou mais especificamente sobre o trabalho de coleta e divulgação de informações, assume um aspecto formal muito claro e inequívoco, configurando no exercício do poder de censura, em graus variáveis para cada sistema político. Não é só a censura institucionalizada, porém que embarga a ação profissional do jornalista. Existem mecanismos mais sutis (e mais eficientes) nas relações da imprensa com o poder, que dificultam ou impedem o livre trânsito de informações da órbita oficial para a sociedade, via meios de comunicação” (Medina, 1982: 277).

Uma das estratégias adotadas pelas organizações privadas ou públicas para mediar o conflito de interesses entre o repórter e a fonte é a criação da figura do assessor de imprensa cujo objetivo é “*construir uma imagem simpática da organização que representa*” (idem).

Os regimes políticos democráticos incluem a competição no seu funcionamento, apresentando alternativas políticas para o público que participa do processo decisório das escolhas políticas, melhor informadas. Nesses sistemas, a imprensa tem grande importância como “*palco de debate e de troca de informações*” e desempenha também o papel de mediadora porque leva “*para o domínio público questões mantidas em círculos restritos de interesse grupais, e alimentar o debate sobre tais questões quando elas se tornam públicas,*

até o esgotamento da discussão, através de uma solução, ao menos parcial, do problema” (idem: 278).

Quando olhamos para o que se estava a passar no mundo nessa altura verificamos uma espécie de “onda” de mudanças políticas em direção a eleições multipartidárias: nas duas últimas décadas do final deste século, houve uma tendência universal para os “*clamores de cidadania*”. “*As mudanças políticas têm-se inclinado predominantemente na direção de formas democráticas de governo (...), a tendência existe* (Fernandes, 1997: 16).

As mudanças políticas chamadas de “*transição democrática*” consistindo na criação de condições formais (aprovação de constituições “*democráticas*”) para um efetivo acolhimento das reivindicações dos direitos do cidadão participar em eleições pluripartidárias começou na Europa com a queda dos últimos ditadores – os militares na Grécia (1974), Salazar (1975) em Portugal e Franco (1977) na Espanha; encaminhou para a América Latina onde foram realizadas eleições legislativas multipartidárias na Bolívia (1982), Brasil (1982), Argentina (1983), Uruguai, (1984), Honduras (1985), Guatemala (1986), Paraguai (1989), Chile (1990), Nicarágua (1991), El Salvador (1991); na Europa do Leste realizaram eleições pluripartidárias em quase todos os velhos e novos Estados dominados pelo socialismo estatal; na Ásia, a pressão popular derrubou ditadores e promoveu um processo de aprovação de constituições democráticas no Bangladesh (1978), Tailândia (1979), Filipinas (1986), Sri Lanka (1989), Coréia do Sul (1992); na África, “*em todas as sub-regiões, a avenida eleitoral pluralista está sendo reivindicada e formalmente declarada como alternativa*”. Eleições pluripartidárias acontecem no Senegal (1983), Camarões (1992) (idem: 16 – 17), Cabo Verde (1991), São Tomé e Príncipe (1991), Guiné Bissau, Angola, África do Sul e Moçambique nos primeiros anos da década de 1990.

Aristides Pereira, Presidente da República de Cabo Verde (1975–1991 e Secretário Geral do PAICV), concorda com Pedro Pires com a tese de que a decisão sobre a abertura partiu autonomamente do PAICV, recusando qualquer tipo de influência externa. Para Pereira, as mudanças ocorridas no Leste Europeu que levaram a queda de regimes autoritários, centralizadores não influenciaram de modo algum as decisões internas de abertura do regime cabo-verdiano: “*Nós não éramos marxistas-leninistas*” negando a

vinculação da abertura política em Cabo Verde com a queda dos regimes políticos da ex-URSS (jornal “Voz di Povo”, 14/10/90).

O nascimento e o desenvolvimento do PAICV sempre esteve muito ligado à ex-URSS. Ela fornecia, armas, dinheiro, treinamento não só ao PAICV mas a outros movimentos de libertação em África e noutras partes do mundo, para conquistarem o poder e ampliarem a sua zona de influência geopolítica e estratégica. Esta era uma das vertentes políticas da Guerra Fria. Cabo Verde manteve, entretanto, uma política externa de “não alinhamento” e neutralidade, mantendo relações diplomáticas e de cooperação com os dois grandes blocos políticos da altura.

A abertura em 1990 consistiu na extensão do direito de participação política à sociedade como um todo, retirando o monopólio político exercido até então pelo PAICV e garantindo o direito de oposição pública. A partir de então, todos os cidadãos poderiam votar e serem votados, organizar-se em associações e partidos políticos, escolher partidos e candidatos alternativos, criticar publicamente as ações do Governo, sem receio de ser preso ou acusado de estar perturbando ou insuflando a desordem.

Embora a mudança política tenha antecedido imediatamente à abertura no caso de Cabo Verde, aquela não é, todavia, a sua causa. Muitos países abriram os seus regimes nesse mesmo sentido, sem que, no entanto, acontecesse a mudança política. São os casos de Angola, Moçambique e Guiné Bissau no início dos anos 90 e México nos anos 80. Tais países autorizaram a legalização de partidos de oposição e a sua participação em eleições mas os mesmos não tiveram tanto sucesso quanto os partidos de oposição (MpD) em Cabo Verde e outros partidos, especialmente os do Leste Europeu que conseguiram chegar ao poder após abertura.

Esta parte do presente trabalho discute as possíveis razões que levaram à abertura e as que levaram à mudança. Algumas são comuns aos dois eventos: (1) o desgaste político de 15 anos de governação em regime de partido único comandado pelo PAIGC/CV, cerceou as possibilidades de participação a todos os que não demonstrassem simpatia ao regime ou não se sentissem à vontade com o sistema implantado, aponta Jorge Carlos Fonseca (Entrevista: Fonseca, 2000), obrigando, por conseguinte, os dirigentes a terem resultados abaixo do potencial disponível, ou seja, havia um sub aproveitamento de quadros técnicos e de grupos

de “*inimigos*” do povo; essa atitude prejudicava o país e desagradava cada vez maiores parcelas da população; (2) o “engessamento” da Administração pública pelo aparelho ideológico e político do PAIGC/CV, causava freqüentes conflitos hierárquicos entre “*quem devia mandar*” (o burocrata) e “quem tinha o poder de mandar” (o responsável político) perturbando o funcionamento dos serviços; (3) a crise econômica era cada vez mais aguda nos finais dos anos 1990 motivada pelo declínio do PIB, reconhece Pedro Pires, (Entrevista: Pires, 2000), o aumento do desemprego e o crescimento da taxa de inflação causava insatisfação principalmente na população mais pobre que não tinha como se defender; (4) o Estado crescia cada vez mais e a população não sentia o retorno do incremento dos gastos, pelo contrário, os serviços continuavam deficientes, o déficit público aumentava mais e mais cada ano e as empresas públicas davam prejuízo; (5) a contribuição dos emigrantes para a formação do PIB estava diminuindo em função da sua insatisfação para com o governo; (6) o montante da ajuda ao desenvolvimento também diminuía porque os países financiadores condicionaram a sua continuidade a exigências democráticas (estabelecimento de sistemas multipartidários e eleições livres) .

Os fatores específicos que levaram à abertura foram mais externos do que internos: (1) a onda de mudanças de regimes de partido único para regimes multipartidários que se verificava no mundo, varrendo regimes autoritários no leste Europeu, África, Ásia e América Latina, não poderia deixar em pé o minúsculo Cabo Verde, sublinha Jorge Carlos Fonseca, (Entrevista: Fonseca, 2000). O dado certo é que tinha que abrir; a questão era, quando? A opção pela altura foi estratégica: para antecipar qualquer possibilidade de formação de uma eventual frente que o opusesse com ameaça na próxima eleição. O período entre a abertura e a eleição foi de nove meses; (2) o reconhecimento de que precisavam garantir uma legitimidade através de eleições com candidaturas alternativas, segundo Pedro Pires, (Entrevista: Pires, 2000); (3) o percentual da ajuda pública para o desenvolvimento em relação ao PIB era tão alto (média de 20% ao ano) que os dirigentes do PAIGC/CV não arriscaram em apostar se a recomendação para a abertura era para valer ou não.

Os fatores específicos da mudança foram: (1) a capacidade de transformação da insatisfação generalizada num projeto político (MpD); (2) a capacidade organizativa dos dirigentes partidários da oposição que conseguiram mobilizar a maioria da população em

torno de seus ideais num curto espaço de tempo; (3) a união das forças de oposição em torno de um único projeto; (4) a “sugestão” da Igreja Católica, através dos padres para se votar na oposição; (5) a qualidade dos quadros dirigentes (em comparação com os “revolucionários” que foram muito jovens para a luta armada, deixando os estudos) formados na sua maioria na Europa (Portugal) e em Direito, o que socialmente lhes dava prestígio e destaque; (6) as promessas de liberdade, desenvolvimento, competência, austeridade administrativa; (7) o fato de vários desses quadros serem de origem humilde e terem grande penetração social nas classes populares: o povo se identificava muito mais com estes do que com os membros do Governo (PAICV) que apesar de o país ser pequeno, viviam distantes do povo; (8) o caráter “*aventureiro*” do povo cabo-verdiano, que o leva a emigrar por lugares desconhecidos esperando sempre encontrar algo melhor; (9) muitos emigrantes retornados passaram décadas em países (Europa, EUA) onde se realizam eleições regulares, podendo ganhar tanto a oposição quanto o governo e eles sabem que uma mudança política não seria o fim do mundo mas muitas vezes a melhoria das condições de vida; (10) o fraco desempenho administrativo do governo evidenciado pela incapacidade de responder ao crescimento de demandas provocadas pelo crescimento demográfico, migração interna, aumento da procura pelos serviços de saúde, educação, emprego, para um país jovem que 80% da população tem menos de 39 anos; (11) a incompetência do PAICV no enfrentamento de eleições multipartidárias com a cultura de informalidade característica de Cabo Verde: o PAICV não se sentia ao nível do povo para “*abaixar*” a cabeça com a devida humildade (ou esperteza) para pedir voto; quando aprendeu essa necessidade já era tarde; (12) a mudança na estrutura social provocada pela ascensão social via educação ou emigração.

7. A cronologia da transição

Em Fevereiro de 1990, o Conselho Nacional, órgão máximo do PAICV entre dois Congressos, recomendou a eliminação do artigo 4º da Constituição que consagrava o Partido como “*força dirigente da Sociedade e do Estado*”, abrindo assim a possibilidade à criação de um regime multipartidário. Os partidos políticos poderia constituir-se livremente

e concorrer em igualdade de condições a todas as esferas de poder, ganhando quem cumprisse as condições impostas pelo sistema eleitoral para a vitória .

No mês de Março, a Comissão Política do PAICV se reúne e decide a realização de um Congresso Extraordinário para Setembro. Nesse mês, nas fileiras do Partido, militantes e dirigentes se multiplicam em verdadeira maratona: reuniões de esclarecimento com militantes e cidadãos, visita dos dirigentes aos principais centros populacionais, encontros com forças sociais, deslocamentos para o estrangeiro para o contato com emigrantes e partidos políticos. Na capital, o recém formado MpD, lança a sua declaração política e recolhe aderentes. O seu líder encontra com o Presidente da República e lhe entrega um manifesto com 600 assinaturas. Manifestações públicas de contestação da ordem estabelecida começam a ser sentidas um pouco por todo o país: as greves (dos professores), os conflitos entre técnicos e a Direção dos CTT (Correios e Telégrafos) e dos tripulantes contra a Direção da Companhia de Navegação Nacional, tiveram grandes repercussões num país onde não se podia reclamar publicamente contra o Governo (jornal “Notícias”, 31/01/91: 8).

O PAICV anuncia um novo cronograma de mudanças, em Abril, invertendo as resoluções da IV reunião ordinária do Conselho Nacional em que recomendara a realização das eleições legislativas antes das legislativas (idem).

O MpD encontra dois alvos sensíveis e bem identificados para atacar o PAICV: o esbanjamento dos bens públicos e o sustento desse Partido e de suas organizações de massas (OMCV-CV, JAAC-CV, OPAD-CV) pelo Orçamento Geral do Estado. Ao fazer isso, o MpD encontra o seu próprio espaço de manobra e de crítica e se liberta do rótulo de *perturbadores*, *arruaceiros* e *desestabilizadores* a que o PAICV tentava amarrá-lo. Na sua primeira conferência de imprensa o MpD não poupa palavras para desqualificar o regime do PAICV e se apresentar como alternativa. Concentra as “baterias” nos erros e nos esbanjamentos do PAICV (ibdem).

Pedro Pires anuncia uma remodelação ministerial no mês de Junho em São Vicente e enfrenta manifestações de descontentamento mas não faz promessas irrealizáveis. Ao contrário do PAICV, o MpD é bem recebido nessa ilha com aplausos e comício lotado de

simpatizantes. Pela primeira vez a oposição sente que pode ganhar: “*vamos ganhar o PAICV (...) Deus há - de ajudar*” diz o líder do MpD, Carlos Veiga (ibidem).

O PAICV realiza um Congresso Extraordinário para traçar as linhas do novo sistema político, propor reformas à Constituição, elaborar novo estatuto e plataforma programática. A remodelação ministerial reforçou os poderes do Ministro João Pereira, sobrinho do Presidente Pereira e, afastou antigos ministros. Estes sentindo-se desprestigiados acusaram o Primeiro Ministro de “*eleitoreiro*” e “*bairrista*”; esse expediente de melhoria da imagem do poder e acomodação de conflitos internos, ao invés de ajudar só atrapalhou porque causou mais insatisfação a todos (ibidem: 9).

Outras forças políticas tentaram se mobilizar durante o período de transição, são os casos da UPIC – CV (União Para a Independência de Cabo Verde), a UCID (União Cabo-verdiana Independente e Democrática) e Congresso de “*Democratas*” em Portugal, mas não tiveram tanto sucesso. A UPIC é uma organização política que praticamente se resume a uma pessoa, embora ela (o seu líder) a considere um partido político. A UCID é um partido fundado na emigração, tem implantação maior nas comunidades emigradas na Holanda e nos EUA mas fraca inserção no território nacional; tem presença evidente nas ilhas de São Vicente e Santo Antão. No mês de Agosto a UCID promoveu uma marcha com cerca de 3.000 pessoas pelas ruas do Mindelo (São Vicente), em nome da democracia, à semelhança do que acontecera em várias partes do Leste Europeu (ibidem).

Pela primeira vez o PAICV e o MpD se sentam na mesa de negociações, em Setembro: acordaram a realização das eleições legislativas antes das presidenciais e eleições diretas para o Presidente da República. Elaboram um Código de Ética comprometendo-se conjuntamente com os outros partidos políticos reconhecidos a criarem um Conselho de Ética Eleitoral, com as seguintes funções: receber queixas de qualquer das partes signatárias; julgar os processos quando houvesse violações a ética; aplicar a sansão de denúncia pública. Infelizmente esse código não chegou a entrar em vigor (ibidem).

António Mascarenhas, então juiz Presidente do Supremo Tribunal, apresenta a sua candidatura ao cargo de Presidente da República parafraseando o poeta Onésimo Silveira disse: “*O povo das ilhas quer uma vida diferente para o povo das ilhas*”. Essa candidatura ganha um grande impulso logo na sua apresentação porque era apoiada pelo MpD em fase

crescente de ascensão. Aristides Pereira é o outro candidato que concorre a sua reeleição e é apoiado naturalmente pelo PAICV, que aliás, era o seu líder até Setembro (ibidem).

Em dezembro começou oficialmente a campanha eleitoral com a divisão eqüitativa diária dos tempos na rádio (15 minutos para cada partido) e na televisão (10 minutos); cartazes, faixas e *outdoors* com as palavras de ordem foram afixados nos principais locais de concentração ou passagem de pessoas; os comícios se multiplicaram por todo o país; a distribuição de camisetas, panfletos e jornais chegaram até onde fosse possível alcançar. A população participou dos comícios e acompanhava os programas de rádio e de televisão.

Os partidos usaram a imprensa como meio auxiliar de contato com os seus simpatizantes e o eleitorado em geral; os tempos foram eqüitativamente divididos para um e para outro tanto na rádio quanto na televisão; na imprensa escrita cada um teve regularmente, mais ou menos a mesma centimetragem nas aparições. Cada partido produziu durante o período eleitoral o seu próprio jornal que distribuía gratuitamente em todo o território nacional e na diáspora, para os seus militantes e simpatizantes.

Privilegiam os comícios com shows de artistas, os contatos *porta-a-porta*, o corpo-a-corpo, as visitas às principais zonas eleitorais, as reuniões de esclarecimento. Os conteúdos dos programas partidários são divulgados nos comícios, reuniões de esclarecimentos, panfletos e na imprensa. Os partidos privilegiam os seus líderes nas campanhas para as eleições legislativas, dando-lhes mais tempo ou espaço para expressarem as suas idéias; eles anunciam as decisões mais importantes. Também se picharam paredes com palavras ofensivas aos adversários. Diariamente os carros de som circulavam nas principais vias com gravações de mensagens de seus líderes, apelo ao voto no partido, desfilando bandeiras, fazendo promessas, procurando conquistar simpatia. O PAICV advertia os eleitores nos seus cartazes para **Nada de aventuras** e pediam voto no Partido; por seu turno, o MpD pedia para votar na **Mudança, competência e desenvolvimento**.

O dia “D” foi 13 de Janeiro de 1991: pela primeira vez os cabo-verdianos vão às urnas para escolherem em liberdade, partidos alternativos que desejavam que os governassem. Não houve incidentes maiores a registrar durante o processo. O PAICV aceitou democraticamente a derrota e ninguém reclamou ou duvidou dos resultados e

passou o cargo para o MpD. Este denominou a nova etapa que inicia com o seu mandato no Governo, de **II República**.

Cabo Verde é um país extremamente dependente do exterior, a maioria de sua população (cerca de 60%) está emigrada; 1/5 do seu PIB depende das remessas de emigrantes; recebe uma ajuda externa em cooperação técnica, financeira, alimentar, em torno de 20% do PIB; a maior parte do que é consumido no país é importado.

A sua fragilidade econômica e a sua reduzida dimensão geopolítica lhe colocam constrangimentos quanto à sua autonomia decisória de determinadas políticas. No caso concreto sobre a abertura, os parceiros importantes de cooperação advertiram que só continuariam a ajudar os países que fossem “*democráticos*”. Os dirigentes cabo-verdianos não ignoraram tal aviso, embora (os do PAICV) nunca admitisse que o país não fosse “*democrático*”, sempre falaram no “*aprofundamento da democracia revolucionária*”, ou seja, reconheciam que havia a necessidade de criação de condições formais para uma mais ampla participação política. A verdade é que não se poderia falar em “*Democracia*” sem eleições livres e competitivas.

8. A emergência da democracia e a mudança política

A democracia “*é um processo de progressiva ampliação da competição e da participação política*”. A partir desta definição se pode avaliar qualquer país em qualquer tempo quanto ao seu estágio de “*evolução*” democrática. Os pilares centrais da democracia são a participação e a liberdade de competição; se existem limitações a competição política ou a parcelas significativas da população sem direito de voto, esse tipo de regime não é democrático (Dahal, 1994: 13).

Dahal inaugura o conceito de “*poliarquia*” e o distingue da noção de democracia. Para ele 99% das definições apresentadas de democracia são de poliarquia. Ele amplia o conceito de democracia como sendo o ideal máximo de participação e competição. O processo intermediário quanto mais se aproxima da “*democracia*” é denominado por ele de poliarquia. Essa discussão conceptual é importante porque vem enriquecer a literatura que

se dedicava sobre a transição dos regimes políticos e colocava um antagonismo entre democracia e autoritarismo. (Idem)

A literatura até os anos setenta concebia a democracia como um processo aleatório e afastado do alcance da ação humana. Ela só era possível em países que se desenvolveram até o século vinte. Para essa corrente de pensamento haveriam variáveis explicativas para o surgimento desses regimes a serem encontradas em certas características sociais e históricas, como por exemplo, o processo de modernização e transformação de estruturas sociais. Essa concepção de democracia como variável independente das teorias da modernização, retira dos atores políticos a capacidade de intervenção no destino das instituições. (op.,cit., Ibidem: 12).

O surgimento das teorias da transição de regimes como objeto de pesquisa “*implica admitir que elas resultam, ou ao menos podem resultar da ação de atores políticos.*” Essa teoria surge junto com a afirmação da autonomia explicativa de variáveis propriamente políticas (ibidem).

Segundo a teoria da modernização quanto mais moderno o país, maiores são as suas probabilidades de ser democrático. Testes empíricos comprovaram a correlação entre grupos de países desenvolvidos com regimes democráticos e grupos de países subdesenvolvidos associados a regimes autoritários. Embora o desenvolvimento favoreça a democracia, este não é a sua causa explicativa. (ibidem: 13).

Durante a última metade do século XX, e mais intensamente durante a última década, várias nações tendem a optar pelo multipartidarismo como sistema de governo. Baseado na idéia da liberdade de expressão e participação política como forma de maximizar a efetivação das vontades individuais e coletivas (Dahal, 1989) num mundo cada vez mais complexo em termos de formação de identidades; povos dos diversos continentes adotam o Multipartidarismo como sinônimo de *democracia*. (Lijphart, 1989).

Em Cabo verde, as primeiras eleições Legislativas e Presidenciais livres ocorreram em 1991 e de lá para cá já ocorreram outras três rodadas eleitorais (Tabela nº 6) .

Tabela nº 1

Resultados das Eleições Legislativas em Cabo Verde - 1991/2001

Partido	1991 Lugares	% de Votos	1995 Lugares	% de Votos	2001 Lugares	% de Votos
PAICV	23	33.0	21	29.8	40	47.3
MPD	56	67.0	50	61.3	30	39.8
PCD	XXXXX	-----	1	6.7	2(a)	6.0
PRD	XXXXX	-----	-----	-----	-----	3.2
PSD	XXXXX	-----	-----	-----	-----	0.4
Total	79	100	72	100	72	100

Fonte: Economist Intelligence Unit (2005)

(a) – O resultado é fruto de uma coligação entre o PCD, PTS e UCID denominada de ADM (Aliança Democrática para a Mudança).

ELEIÇÕES LEGISLATIVAS EM 2006

- * MPD - Movimento para a Democracia
- * PAICV - Partido Africano da Independência de Cabo Verde
- * PRD - Partido da Renovação Democrática
- * PSD - Partido Social Democrata
- * UCID - União Cabo-verdiana Independente e Democrática

RESUMO DA VOTAÇÃO E CADEIRAS

=		%	
Eleitores registrados:	322,393		
votantes:	174,170	54.0	
votos nulos:	3,611	02.1	
votos válidos:	169,459	97.9	

Partidos	Votos	%	cadeiras

MPD	74,446 42.7	(+02.2)	29 (-01)
PAICV	88,697 52.3	(+02.8)	41 (+01)
PRD	979 00.6	(-03.8)	-
PSD	678 00.4	(00.0)	-
UCID	4,659 02.8		2 (+02)

Total	169,459		72

Fonte: CNE.

As Legislativas de 1991 e 1996 foram vencidas pelo MpD enquanto que as de 2001 e 2006 foram vencidas pelo PAICV.

As eleições presidenciais de 1991 e 1996 foram vencidas pelo candidato do MpD, António Mascarenhas Monteiro contra o candidato do PAICV, Aristides Pereira (em 1991); em 1996 o PAICV não apresentou candidato à Presidência da República.

O candidato do PAICV, Pedro Pires, vence as eleições presidenciais de 2001 e 2006 contra o mesmo candidato do MpD, Carlos Veiga, nessas duas eleições.

Das cinco rodadas eleitorais municipais verificadas, o MpD venceu quatro (1991, 1996, 2004, 2008) e o PAICV obteve uma vitória (2000).

Quanto à identidade política, de acordo a uma pesquisa realizada por Reno (2003), a maioria dos cabo-verdianos (55%) não expressaram preferência política por nenhum dos partidos constituídos. Dos restantes (45%), a distribuição da preferência partidária foi de 23% para o MpD e 22% para o PAICV.

Tabela nº 2

PREFERÊNCIA PARTIDÁRIA POR RENDA E ESCOLARIDADE

RENDIMENTO	MPD	PAICV	ESCOLARIDADE	MPD	PAICV
0	30.0%	35.5%	0	14.1%	7.6%
1	12.5%	9.0%	1	3.5%	2.7%
2	20.4%	20.4%	2	23.7%	19.9%
3	15.0%	13.1%	3	26.5%	27.1%
4	9.2%	9.8%	4	14.8%	25.8%
5	3.3%	3.7%	5	8.5%	9.3%
6	3.3%	2.4%	6	6.4%	6.2%
7	4.6%	2.0%	7	0.7%	0.3%
8		2.4%	8	1.8%	1.0%
9	0.8%	0.4%	9		
10	0.8%	1.2%			
Total	100.0%	100.0%	Total	100.0%	100.0%

Fonte: Reno, 2003.

Dos que manifestaram a preferência partidária (tabela nº 7) pelos dois partidos (MpD e PAICV), a base sócio-econômica dos dois é muito semelhante. Em termos de rendimento (“0” para aqueles sem renda e “10” para aqueles com renda superior a 150.000.00 escudos) tanto um quanto outro tem eleitores pobres quanto mais ricos de forma equilibrada e, quanto à escolaridade (“0” para aqueles sem escolaridade e “9” para aqueles habilitados com curso de pós-graduação) também observa-se um padrão semelhante de preferência, tanto os mais quanto os menos escolarizados distribuem-se de forma equilibrada entre os dois partidos em termos de preferência (tabela nº 7).

Tabela nº 3

PREFERÊNCIA PARTIDÁRIA POR DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA

Ilha	MPD	PAICV	Características do local	PAICV	MPD
Santo Antão	29.2%	14.8%	Urbano	49.1%	47.2%
São Vicente	13.4%	19.2%	Rural	50.9%	52.8%
Santiago	41.9%	35.7%			
Fogo	15.5%	30.2%			
Total	100.0%	100.0%	Total	100.0%	100.0%

Fonte: Reno, 2003.

A distribuição da preferência partidária por região (tabela nº 8) urbana ou rural continua sendo muito equilibrada entre os dois partidos. Em termos de distribuição por ilhas, os dois colhem mais preferências nas ilhas do sul (Santiago e Fogo) sendo que o PAICV 66%, e o MpD 57%. Na zona norte (Santo Antão e São Vicente) o MpD tem 43% contra 34% do PAICV.

Quando questionados a respeito da democracia, 46% acham que se vive numa democracia com grandes problemas ou que não há democracia (Tabela nº 9).

Tabela nº 4

OPINIÃO A RESPEITO DA DEMOCRACIA DE CABO VERDE

Repertição por Ilha segundo o tipo de democracia (%)					
Cabo Verde é uma Democracia?	S. Antão	S. Vicente	Santiago	Fogo	Total
Não é uma democracia	2	7	7	5	6
Democracia com grandes problemas	54	35	40	39	40
Democracia com pequenos problemas	28	41	32	38	33
Democracia completa	12	10	6	7	7
Não compreende a pergunta	1	1	7	4	5
Não Sabe	2	7	9	8	8
Total	100	100	100	100	100

Fonte: Fonte: Reno, 2003.

Mas 45% acham que se vive numa democracia com pequenos problemas ou numa democracia completa.

Em Cabo Verde, institucionalmente, a democracia funciona plenamente mas existem problemas de natureza substantiva como, por exemplo, a discriminação por gênero que permite que as mulheres ganhem menos do que os homens fazendo os mesmos trabalhos e elas sofrem cronicamente com a violência doméstica (1/4 das mulheres é vítima desse flagelo) e não existe uma solução à vista. As mulheres são vítimas até de homicídios por

parte de seus companheiros por razões banais “*o presumível agressor (homicida), embora de relações cortadas com a antiga mulher, não queria que ela dançasse com o outro indivíduo*”. Na opinião de Nhá Balila, “*a situação da mulher em Cabo Verde já se desenvolveu muito, é só ver que já há mulheres ministras, juristas, empresárias, deputadas*”. No entanto, afirma também que “*ainda há muita coisa a correr muito mal*” neste campo. Para Nhá Balila, “*ainda há muito medo de enfrentar o homem, o que faz com que haja muitas mulheres a viverem cheias de medo, e com receio de chegar à beira das autoridades e dizerem o que o marido lhes faz*”. Reclama que “*O homem e a mulher têm que ser iguais*”, razão pela qual, defende, “*o homem tem que ajudar a esposa em casa e respeitá-la, porque são iguais*”; ocorre a discriminação social ou étnica aos rabelados (ver Cap. III) e aos imigrantes da costa ocidental africana (denominados de *mandjácus* – ver Cap. V); as crianças também sofrem da violência doméstica e algumas são submetidas ao trabalho infantil (estima-se em mais de 20%); ocorre também uma dificuldade na distribuição da renda produzida pelo crescimento econômico que é apropriada desigualmente entre as camadas sociais; a taxa de pobreza ronda 1/3 da população atingindo majoritariamente crianças e mulheres.

Por isso, é justificável a atitude das pessoas manifesta na pesquisa que apontam que existe uma democracia em Cabo Verde mas que ela precisa de aperfeiçoamento devido a lacunas que apresenta.

9. Quem disputa o quê

Os primeiros acenos no sentido de um esboço da identidade nacional foram dados pelos chamados Nativistas – uma pequena elite de intelectuais, no início do século XX, que tinham como um de seus líderes principais, Eugénio Tavares, defendiam que pelo nível de discriminação a que os nativos estavam sujeitos deveriam lutar pela autonomia “*Tenho anseios de que algum dia, embora derradeiro momento da vida, pudesse ter prazer de vêr estas pobres ilhas independentes, felizes (...)*” (José Lopes, *apud*, Brito Semedo, 2003: 253).

Os nativistas não constituíam uma voz única nem defenderam as mesmas estratégias emancipatórias. Segundo Fernandes (2006: 104), alguns criticavam o sistema em 1912 no

jornal *Liberdade*, “*as leis de excepção para as colónias não têm razão de ser para Cabo Verde, attento ao seu estado de civilização e de adiantamento*”. Vários artigos denunciavam o flagelo da fome que dizimava a sociedade crioula. Surgiram apelos em 1914 no sentido de equiparação jurídica entre cabo-verdianos e portugueses.

O segundo movimento importante dessa empreitada foi empreendido pelos claridosos na década de 1940 tendo Baltazar Lopes como um de seus líderes. Produziram uma virada na elaboração literária cabo-verdiana passando a abordar temáticas que tinham mais a ver com o dia-a-dia dos cabo-verdianos: fome, seca, insularidade entre outros. Mas do ponto de vista político “*queriam plena nacionalidade lusitana*” explorando os traços identitários comuns entre crioulos e portugueses (Fernandes 2006: 46).

O terceiro e mais importante movimento foi conduzido por Amílcar Cabral desde os anos 1950, através do movimento de libertação nacional (PAIGC), que se baseava, ao contrário dos claridosos, na exploração das diferenças das características identitárias africanas e portuguesas e que teve como o corolário a Independência Nacional em 1975, Fernandes (2006: 46), guinando a identidade nacional para o interior da pátria africana com o projeto de unidade Guiné - Cabo Verde.

Mas também existiam vozes discordantes de Cabral. Segundo Manuel Duarte, um dos membros do PAIGC, num artigo publicado na revista portuguesa “Vértice”, de 1951:

“Nós os caboverdeanos estamos étnica e historicamente ligados tanto à África como à Europa, acrescendo sobremaneira no sentido da africanidade, a situação geográfica, o condicionamento climatério, a predominância da corrente imigratória negra no povoamento das ilhas, originalmente desertas; em suma, o fenómeno colonial e as suas necessárias implicações ...”

Essa ambigüidade identitária (africana ou européia) é refletida num Colóquio de cabo-verdianos em Lisboa, realizado em 1958, cujo orador, Gabriel Mariano, um renomado poeta cabo-verdiano destaca que Cabo Verde é “*um mundo que o mulato criou*” tendo-se constituído “*em Nação à revelia do colonialismo*”, enfatizando, conseqüentemente, o lado mestiço da caboverdianidade.

Numa mesa-redonda realizada na cidade do Mindelo, ilha de São Vicente, também em 1958, um dos intervenientes resume o resultado dos debates e conclui na mesma linha do Gabriel Mariano que,

A maior divergência (nos debates) foi, sem dúvida, a respeito da existência de uma civilização cabo-verdiana, e que, a meu ver, residiu sobretudo no diferente conteúdo que cada um pôs dentro daquele vocábulo. No entanto, eu concluo, pela discussão estabelecida, que existe pelo menos uma tentativa de civilização regional, que falta talvez compreender no seu sentido final: civilização ocidental, no sentido africano ou porventura no sentido que hoje damos à nossa civilização: euro-africana” .

Esse posicionamento ambíguo entre uma identidade “africana” e “européia” é característica típica dos Claridosos, porém, Onésimo Silveira, então membro do PAIGC, critica essa postura ambivalente dos seus conterrâneos e se alinha ao ponto de vista de Cabral acusando os claridosos de não possuírem,

“(...) o verdadeiro sentido do povo, isto é, aquele grau de comunhão emocional e intelectual que leva espontaneamente à identificação da consciência individual do escritor com a consciência coletiva das massas”. Ele defende que o arquipélago é “um caso de regionalismo africano” argumentando que “essa inversão dos termos do problema decorre do influxo do renascimento africano, que revitaliza todos os campos de atividade e todos os momentos de espiritualidade do homem negro ou negrificado” .

Em meio a essa discussão sobre a identidade cabo-verdiana, Baltazar Lopes, um dos líderes do movimento claridoso, em jeito de resposta às críticas à tese claridosa de que Cabo Verde seria um caso de regionalismo europeu, no prefácio ao livro *“Aventura Crioula”* de Manuel Ferreira, 1965, se reposiciona no debate defendendo a tese de uma *“especificidade da cultura cabo-verdiana”*, significando com isso que o arquipélago não seria nem África e nem Europa, *“muito mais importante do que estarmos aí a discutir se culturalmente Cabo Verde é ‘Europa ou África’, será estudá-lo tal como é, na sua realidade viva, no seu contexto dinâmico, na sua interioridade”* .

A campanha em prol da independência nacional em 1975 constituiu um momento marcante do renascimento cultural cabo-verdiano – *“a política e a cultura andaram de mãos dadas”* – e a cultura serviu como um importante instrumento de mobilização política. Segundo o lingüista Manuel Veiga e atual Ministro da Cultura, *“foi nessa altura que o crioulo (língua) começou a ser defendido como elemento da nossa dignidade. Aliás, tudo aquilo que era vivência do nosso povo – tabanca, funaná etc., que até aí eram perseguidos, inclusive pela Igreja Católica e pelas autoridades coloniais, começou a ser dignificado”*. O cabo-verdiano começou a assumir a sua cultura, não como algo imposto. *“Começamos a ter consciência que o que é dos outros não é nosso, embora possa servir-nos de referência”*.

A língua crioula começa a ganhar prestígio e artigos e livros começam a ser escritos nessa língua mas encontram muita resistência por parte do público e das autoridades que consideram-na de difícil compreensão por causa da inexistência de uma gramática e dicionários unificadores das regras da sua escrita. Alguns deputados à Assembléia Nacional só faziam intervenções em crioulo o que obrigava aos secretários e jornalistas a um esforço de tradução para o registro na língua portuguesa que é a oficial. Começam os primeiros movimentos de apoio à oficialização do crioulo, encabeçados pelos pioneiros escritores (Tomé Varela da Silva, Dulce Almada Duarte e Manuel Veiga) de textos na língua materna (p. 100-101).

O avanço do crioulo como elemento de identidade nacional independentemente de seu estatuto oficial constitui um desafio à concorrente língua portuguesa que representaria um sinal objetivo de aproximação ao “ocidente” enquanto o crioulo, por conter elementos de mistura africana, pudesse ser entendido como uma ancoragem ao continente. Conseqüentemente, as elites instaladas no poder ao longo dos anos sempre relutaram com maior ou menor veemência a essa hipótese de oficialização do crioulo.

Além da língua, a música também desempenhou um papel importante no processo de mobilização política nos anos 1974/75 na opinião de Renato Cardoso “*durante muito tempo ela serviu como factor de facilitação de comícios com a população, como factor de mobilização no meio emigrante e como razão imediata de encontros entre estudantes*”. A música servia de pretexto para os debates políticos sobre a independência (Ministério da Cultura e Correia e Silva 2005: 101).

Outro ideólogo que muda de posição em relação à tese defendida por ele anteriormente foi Onésimo Silveira que lança um livro em 2005, “*A Democracia em Cabo Verde*”, onde se demarca da tese de identidade africana para defender uma identidade mais “ocidental” para os crioulos cabo-verdianos.

Silveira, (2005) problematiza a formação de “*nações*” em África, argumentando que a questão crucial a saber é se, e até que ponto, as sociedades existentes num dado território demarcado pelo colonizador chegaram a formar um tecido social coerente, a partir do momento da sua ocupação e até hoje. Coerente não necessariamente em termos de uma uniformidade das suas características (da língua, dos costumes, da religião, etc.), mas ao

menos em termos de uma integração das práticas dos atores sociais num sistema abrangente de interação. Coerente também – e isto talvez seja ainda mais importante – em termos de uma identidade social ou de um sentido de pertença abrangente (embora este coexista normalmente com outras identidades sociais). Tecidos sociais neste sentido integrados seriam portanto passíveis de serem designados como “nações”. O diagnóstico de que no momento do seu acesso à independência a esmagadora maioria dos novos países africanos eram “*Estados sem nação*”, sublinha o fato de haver pouca integração dos seus tecidos sociais verificada na maior parte dos países africanos, continuar a dificultar a procura de uma organização política estável. Constatação esta que se aplica em especial à democracia, entretanto, de alguma forma introduzida em quase toda a parte, mas preponderantemente por pressão externa e praticamente nunca com a indispensável adaptação às “*formações sociais territoriais*” concretas, portanto, sem a “*africanização*” exigida por Onésimo Silveira. Este “*remata*”, por assim dizer, esta linha de reflexão ao expressar a sua convicção, que na era da globalização a África deve encontrar caminhos para superar o modelo imposto e historicamente datado do “*Estado-nação*” bem como a camisa de força das fronteiras herdadas do período de ocupação colonial.

Parece necessário dar relevo aos aspectos da “especificidade” cabo-verdiana, porque é só a partir deles que se compreende a maneira como Onésimo Silveira situa as particularidades de Cabo Verde como fundamentalmente distinto dos países do continente africano.

Na opinião de Silveira (2005), a sociedade cabo-verdiana registra antes de tudo as profundas diferenças em relação às “*formações sociais territoriais*” do continente africano, em razão de um apagar das identidades sociais étnicas dos africanos trazidos para as ilhas, sem que nestas se constituíssem novas identidades sociais parcelares que fossem produtoras de profundas clivagens, como as que durante séculos se verificaram em São Tomé e Príncipe. As diferenças com o continente devem-se, por outro lado, a uma mestiçagem não apenas biológica, mas também cultural, entre africanos e europeus, precedida por uma “*ladinização*” dos primeiros, - um processo que ocorreu por sinal de forma muito semelhante noutras paragens, nomeadamente nas Caraíbas. Ambos os fatores constituem premissas para a formação em Cabo Verde, ao longo de cinco séculos, de uma sociedade

“*crioula*” coesa onde as *comunalidades*, a começar pela língua comum e a terminar pela identidade social abrangente, se sobrepõem cada vez mais aos particularismos. No fim da ocupação colonial há em Cabo Verde uma “*formação social territorial*” inteiramente constituída, uma “*nação*” se quisermos - o que no continente se dá apenas nos casos do Botswana, do Lesoto e da Swazilândia. Contrariamente a estes países - e a todos os outros países continentais, Cabo Verde é também, um país que, ao nível das práticas, da sensibilidade e do pensamento social das pessoas, é cada vez mais “*ocidental*”. Inclusive, pelo fato de a estrutura constitutiva da sua sociedade ser a da divisão em classes sociais, enquanto outros tipos de clivagens (étnicas, religiosas, regionais) ou não existem, ou são relegados para o segundo plano – como o demonstram entre outros os trabalhos do cabo-verdiano Cláudio Furtado e da portuguesa Manuela Afonso.

Continua o mesmo ideólogo, para justificar a aceitação do sistema democrático no arquipélago procura identificar as especificidades da democracia em Cabo Verde, considera que tendo neste país o sistema pluripartidário sido introduzido não por imposição externa, mas por opção própria e sem perturbações de monta, a sociedade cabo-verdiana “*veste a camisa*” do novo sistema político com um à-vontade à primeira vista espantoso, e que em África encontra um único paralelo, o do Botswana. Segundo Onésimo Silveira, o fenómeno explica-se pela natureza já referida desta sociedade, e em particular pelo profundo enraizamento nesta sociedade dos valores políticos considerados fundamentais em democracia. Ao escrutinar a tradução, em Cabo Verde, dos valores e regras da democracia em prática política concreta, o livro põe em relevo alguns *entorses*. No entanto, em comparação com a maioria dos países africanos estes *entorses* são de tal modo limitados que até reforçam a tese central de Cabo Verde ser hoje um país “*naturalmente democrático*” (Silveira, 2005).

Porém, para concluir, Onésimo Silveira (2005) não ignora as muito precárias bases materiais de Cabo Verde. Num dado momento, diz que este existe e subsiste hoje como resultado de um “*acto colectivo de fé*”. Donde a conclusão de que também Cabo Verde, e até mais do que outros países, precisa encontrar formas de inserção num sistema mundo em “*globalização galopante*” que garantam a sua sobrevivência de melhor maneira do que a atual redução ao estatuto de “*Estado-nação*”.

Se durante o período transato (da colônia à independência), a luta colocava cabo-verdianos de um lado e portugueses de outro lado objetivando uma emancipação para se associar ou à pátria africana ou à portuguesa, na fase que se segue, a luta passa a ser entre os próprios cabo-verdianos em torno da fonte de legitimidade do estado-nação.

Na contemporaneidade pode-se identificar um outro movimento liderado pelos dois principais partidos políticos: PAICV (Partido Africano da Independência de Cabo Verde) e MpD (Movimento para a Democracia) mas também protagonizado por vozes dispersas dentro da sociedade para a imposição de determinada configuração de simbologias nacionais.

Segundo Bourdieu, (1989: 9) “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social). A cultura dominante contribui para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, para legitimar a ordem estabelecida através do estabelecimento de distinções (hierarquias) e pela legitimação dessas distinções Bourdieu, (1989: 10).

O campo político é o lugar privilegiado para a concorrência pelo poder que se operacionaliza através da luta pelo “monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou da totalidade” de um pretenso grupo. O porta-voz apropria-se não apenas da palavra do grupo mas também, em muitos casos de seu silêncio e da força desse mesmo grupo. “A força das idéias que ele propõe mede-se, não como no terreno da ciência, pelo seu valor de verdade (...) mas sim pela sua força de mobilização que eles encerram, quer dizer pela força do grupo que as reconhece, nem que seja pelo silêncio ou pela ausência do desmentido” Bourdieu, (1989: 185). Em política, “dizer é fazer”, quer dizer, fazer crer que se pode fazer o que se diz e, em particular, dar a conhecer e fazer reconhecer os princípios de di-visão do mundo social, uma ordem social. Bourdieu, (1989: 186).

Nas ilhas Maurícias houve uma continuidade no uso dos símbolos nacionais do período colonial, como a bandeira, por exemplo, no período pós independência, diferentemente do que ocorreu em muitos países africanos e nos países do Caribe onde se verificou uma violenta discontinuidade simbólica. (Eriksen, 1994: 555).

Com efeito, o PAICV estando no poder de 1975 a 1991 havia estabelecido como símbolos nacionais um conjunto de elementos que o privilegiava enquanto partido em

detrimento dos demais e da própria sociedade porque eram considerados muito próximos aos seus símbolos partidários.

Bandeira Nacional de 1975 a 1992



Hino Nacional de 1975 - 1996

Esta é a Nossa Pátria Bem Amada

Esta é a nossa Pátria amada

Sol, suor e o verde e mar,

Séculos de dor e esperança!

Esta é a terra dos nossos avós!

Fruto das nossas mãos,

Da flôr do nosso sangue:

Esta é a nossa pátria amada

Refrão

Viva a pátria gloriosa!

Floriu nos céus a bandeira da luta.

Avante, contra o jugo estrangeiro!

Nós vamos construir

Na pátria imortal

A paz e o progresso!

(repete as três linhas anteriores)

Paz e o progresso!

Ramos do mesmo tronco,

Olhos na mesma luz:

Esta é a força da nossa união!

Cantem o mar e a terra

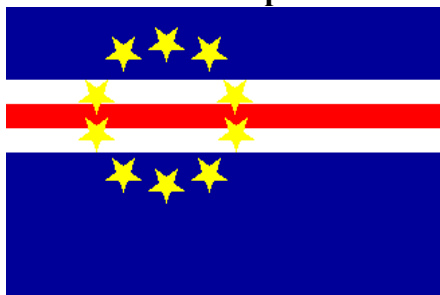
A madrugada e o sol

Que a nossa luta fecundou.

Com a chegada ao poder em 1991, o MpD resolveu trocar todos os símbolos da I República e inaugurar novos. Então, foram instituídos novo hino, bandeira, armas, e uma nova Constituição, tudo à revelia da posição do PAICV que, na hora da votação da nova Constituição, o grupo parlamentar abandonou a sala de reuniões em sinal de protesto. Os conteúdos escolares referentes à história nacional, seus líderes e heróis foram modificados e a exclusão mais notável é a de Amílcar Cabral e dos considerados heróis nacionais que

morreram na luta pela Independência que praticamente foram banidos dos materiais didáticos das séries iniciais ou colocados em posições periféricas.

Bandeira nacional pós-1992



Hino Nacional pós-1996

Canta, irmão
 Canta, meu irmão
Que a liberdade é hino
 E o homem a certeza.
 Com dignidade, enterra a semente
 No pó da ilha nua;
 No despenhadeiro da vida
 A esperança é do tamanho do mar
 Que nos abraça,
 Sentinela de mares e ventos
 Perseverante
 Entre estrelas e o Atlântico
 Entoa o cântico da liberdade.
 Canta, irmão
 Canta, meu irmão
Que a liberdade é hino
 E o homem a certeza.

A mudança de símbolos nacionais (bandeira, hino, armas) patrocinada com a chegada do MpD ao poder em 1991 representou uma divisão no seio dos *sensatos* entre aqueles (MpD) que defendiam uma “modernização” à moda ocidental e aqueles mais “tradicionais” ligados à pátria africana e supostos herdeiros das conquistas de Amílcar Cabral que estavam, de alguma forma, ligados ao PAICV. A mudança de símbolos foi apenas parte de uma estratégia maior de silenciamento histórico de parte do passado nacional e de alguns atores históricos que contribuíram para a edificação da nação cabo-verdiana. Os *Mpdistas* (MpD)

tentaram reinventar a história de Cabo Verde tomando a sua ascensão ao poder em 1991 como o marco principal da existência do país.

Da parte dos Paicvistas (PAICV) continuaram celebrando as datas que julgavam ser importantes e homenagear os sujeitos que consideravam ter dado contributos importantes para o partido e para a nação em cerimônias privadas ou públicas avaliadas, não raramente, pelos adversários Mpdistas como uma autêntica provocação e desrespeito à nova “ordem simbólica” estabelecida. Com efeito, os Paicvistas continuaram a utilizar a bandeira e o hino “antigos” nos seus eventos como se nada tivesse ocorrido. Essa prática dificultou a aceitação dos novos símbolos pela população.

Quanto aos *rabelados*, estes já haviam se desincompatibilizado com o PAIGC/CV logo nos anos pós-independência porque como fiéis seguidores de Amílcar Cabral entendiam que esse líder pregava uma liberdade geral: religiosa, política, cultural a todos os povos e quando o PAIGC/CV assume o poder, em Cabo Verde, em 1975, como partido único, proibindo qualquer outra manifestação política fora dos seus quadrantes partidários, os *rabelados* se sentiram traídos pelos então dirigentes do PAIGC/CV porque se sentiram novamente aprisionados num contexto de suposta liberdade trazida pela independência. O PAIGC/CV começou a perseguir os *rabelados* na tentativa de “modernizá”-los e doutriná-los na ótica do PAIGC/CV que assumia o poder. Os *rabelados* queriam a liberdade e não a doutrinação política ideológica nem a tutela de ninguém, então, surge um conflito entre os *rabelados* e os *sensatos* liderados pelo governo do PAIGC/CV que provocou nos primeiros um repúdio enorme aos segundos quase equivalente ao registrado contra os colonos portugueses no período a que foram vítimas das perseguições.

Os *rabelados* continuam celebrando os ensinamentos de Amílcar Cabral, empunhando a bandeira verde, vermelha e amarela da luta armada, símbolos do PAIGC mas eles demonstram uma simpatia maior ao MpD do que ao PAICV. No *funk* onde celebram os cultos exibem nos seus quadros fotos de dirigentes Mpdistas ao lado da de Cabral com a diferença que esse ultimo aparece repetido várias vezes em tamanha três ou quatro vezes maior, mas, nenhum dirigente Paicvista nem do governo figura nesse quadro.

A mudança de símbolos nos anos 1990 provocou uma clivagem ou simplesmente exibiu diferenças já existentes dentro do grupo dos *sensatos* entre aqueles mais “modernos”

(“ocidentais”) e os mais “tradicionais” (“africanos”). Os *rabelados* que historicamente se assumiam como os mais “tradicionais”, ao serem perseguidos pelos Paicvistas no pós-independência se tornam hostis aos mesmos e com a chegada ao poder dos MpD, em 1991, parece que ensaiam uma aliança “política” com o novo poder.

Enfim, os nossos símbolos nacionais nunca contaram com a anuência total dos nossos principais representantes políticos e, conseqüentemente, da sociedade, o que sugere um certo nível de fragilidade da sua força agregadora.

A exceção ocorreu em 2006 em função do jogo da seleção de futebol contra a África do Sul quando ocorreu,

“uma demonstração de nacionalismo inédita nestas paragens, pelo menos no que tange ao futebol. Com efeito, se antes eram tímidas as manifestações claras de apoio à selecção nacional, hoje, em véspera do grande embate com os Bafana Bafana (os rapazes), já se nota o surgimento, em diferentes pontos do país, de adeptos fanáticos do combinado crioulo, que encaram a equipa cabo-verdiana como algo nosso, de facto, e vêem os jogadores como seus ídolos.

Tanto assim é que as camisolas (camisetas) de promoção do jogo de hoje, postas à venda em diversas lojas, esgotaram-se num abrir e fechar de olhos. E há quem tenha mostrado mais ousadia, fazendo ele próprio a sua camisa de apoio à selecção. Esta onda levou a Federação Cabo-verdiana de Futebol a mandar confeccionar camisolas, (camisetas) cachecóis, bandeiras e T-Shirts da selecção de Cabo Verde, que estarão à venda no exterior do estádio. Afinal, é “**Cabo Verde ki sta manda**” .(Cabo Verde é que está mandando) Desde o mais comum cidadão ao primeiro-ministro, e o presidente da República, todos acreditam e se juntam em uníssono apelando a mais uma vitória da selecção nacional”, (in jornal *Asemana* on line 04/06/06).

Pelo menos por um dia, o azul nacional, cor da bandeira nacional, tomou conta das ruas e o sentimento de apego sentimental à seleção ofereceu aos cabo-verdianos um sabor especial da “comunidade imaginada”.

Os dois partidos ainda disputam o protagonismo de datas nacionais: o MpD celebra o “13 de janeiro”, dia da Liberdade, como sendo o dia mais importante para Cabo Verde e esse partido assume como sendo o principal responsável pela abertura política e implantação da democracia em Cabo Verde, ofuscando ou até negando a importância de outras datas políticas consideradas relevantes por outros atores políticos; o PAICV por sua vez comemora o “20 de janeiro”, aniversário da morte de Amílcar Cabral, como sendo o dia da nacionalidade cabo-verdiana e o “5 de julho” como data do aniversário da independência nacional. Ambas as datas estão intimamente ligas à história desse partido (PAICV).

Considera que o protagonismo pela abertura e implantação da democracia no país é também dele, por isso o “13 de janeiro” é uma data disputada pelos dois.

Eles também tentam construir de si e do outro, imagens identitárias uma mais “africana” e outra mais “ocidental”. O PAICV carrega a “África” no próprio nome e estava ligado à Guiné até 1980 mas nas últimas décadas tendeu a dar uma guinada mais ao “ocidente” em termos de identidade, como exemplos disso, temos a obtenção do Acordo de Parceria com a União Européia; O MpD tenta assumir-se como o “ocidental” e tem como uma das marcas um Acordo de Conversão Cambial com Portugal na década de 1990. Mas entre os dois, na prática, não existem grandes diferenças só que ambos tentam fazer um grande esforço de diferenciação, mas, no plano ideológico.

Essa disputa pela identidade nacional é recorrente, só é possível com o “silenciamento” e “apagamento” dos *rabelados* como membros desta nação e esse debate abrange várias arenas políticas (Parlamento), midiática (rádio, TV, jornais) “acadêmica” (acadêmicos e intelectuais), umas vezes mais sutis outras mais explícitas,

“(…) o grave episódio ocorrido na manhã do dia 28 de janeiro (de 2008), na sessão parlamentar da AN (Assembleia Nacional) é uma tentativa de destruição dessa idéia de nação. É que numa linguagem insultuosa e de pendor acentuadamente tribalista, o dr. António Pascoal, da Boa Vista, mas deputado pelo círculo eleitoral de S. Vicente, chamou ao dr. Rui Semedo, de Santiago e deputado pelo círculo eleitoral da Praia, de “preto”! Sem que nenhum colega da sua bancada, dele se demarcasse.

(…) esse “preto” pascoalino tem no seu bojo todo o conteúdo pejorativo com os seus estereótipos inerentes quando se reportam a África: o negro é inferior, primitivo, desconfigurado, bem ao gosto de Gobineau na sua vergonhosa tese, *Desigualdade das Raças Humanas*, provável fonte de inspiração do (...) deputado.

(…) o MpD (...) com o seu virulento discurso anti-África, anti-Angola, anti-Praia (...) e a sua assumida rejeição a Santiago e à figura de Amílcar Cabral (...) precisa-se de uma atitude de indignação enérgica para que esse tipo de discurso não faça escola no país, colocando em risco a nossa preciosa unidade nacional. (...) é preciso imbuir-nos de um espírito de luta e ter essa atitude de indignação pedagógica que passaria pela assunção plena duma consciência negra, evitando todo esse suplício emocional e mental que às vezes, de acordo com uma publicação de especialidade, faz reduzir a nossa auto-estima “

Esse tipo de ocorrência envolvendo alto designatários do país (Deputados Nacionais) numa sessão parlamentar pública não deixa de ser simbólica para demonstrar que as disputas pela identidade são interessadas por muitos envolvidos no processo e nos seus respectivos representados.

Agostinho Lopes, líder do MpD, o maior partido da oposição, de Cabo Verde, afirmou nos EUA (2005) que era tempo de acabar com a paternidade individualizada da

independência de Cabo Verde. Numa entrevista ao programa radiofônico “*Porton de Nós Ilha*”, da comunidade cabo-verdiana em Brockton, MA, e citada pela [Asemana Online](#), o pai da independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde teria sido mais um entre os inúmeros cabo-verdianos que lutaram pela Pátria crioula.

Ainda de acordo com Lopes, Cabo Verde não nasceu da vontade de uma única personalidade (referindo-se a Amílcar Cabral) mas sim do povo cabo-verdiano.

Para ele, Amílcar Cabral, que Basil Davison terá considerado como o maior líder africano, a par de Agostinho Neto e de Nelson Mandela – num ranking imaginário - teria sido um mero impulsionador na seqüência de um caminho que encontrou desbravado.

Como é evidente, a comunidade crioula nos EUA que continua a pautar pela paternidade cabralina, não ficou nada satisfeita.

Provavelmente, também os guineenses não se sentiram satisfeitos com tal declaração. E já agora,

“nem nós, os outros africanos, para quem Amílcar Cabral, continua a ser o grande líder que mostrou que a sã convivência entre povos era possível, apesar das diferenças políticas (...) nos sentimos tranquilos quando líderes partidários, com a natural apetência para o poder dizem destes”*disparates*” .

Por este andar e com afirmações destas, creio que o PAICV e o seu líder poderão comprar novas mobílias para o Palácio governamental, porque tão cedo não devem sair de lá”.

O posicionamento desqualificador da figura de Amílcar Cabral tem um dos principais propósitos minimizar a importância dele e conseqüentemente do PAIGC/CV na história e na construção do estado-nação cabo-verdiano. O partido MpD não pouca esforços no sentido de desacreditar aquilo ou aqueles que possam representar o estado-nação cabo-verdiano distinto do que eles defendem.

Mesmo considerando que Amílcar Cabral é supostamente mais defendido pelo PAICV, ocorre atualmente um enfraquecimento “institucional” à preservação e promoção de sua imagem embora seja a personalidade mais homenageada em Cabo Verde cujo nome foi atribuído ao maior aeroporto internacional localizado na ilha do Sal, à maior escola pública de ensino secundário localizada na cidade de Assomada, Ilha de Santiago, a uma das

principais avenidas rodoviárias da capital entre outras e estando o PAICV no poder, a filha de Amílcar Cabral reclama (em 2008) da atenção que é dispensada ao pai atualmente,

“Cabo Verde tem de decidir se quer dignificar ou esquecer a figura de Amílcar Cabral”, diz a filha do herói da independência, que se afirma *“farta de uma vez por ano ir colocar flores numa estátua abandonada e poeirenta”*. Iva Cabral, a filha, é uma mulher revoltada, cansada de um ritual de todos os anos na mesma data, quando depois o pai herói é esquecido nos meses restantes. *“Ou Cabral é uma figura nacional ou se acaba com esta brincadeira”*, avisa, em entrevista à Agência Lusa, quando os olhos se umedecem recordando o busto de homenagem ao pai, colocado numa zona nobre da capital cabo-verdiana, junto da principal avenida, mas na verdade no meio de um campo abandonado.

Na Cidade da Praia, onde vive, lamenta que hoje o pensamento do seu pai seja pouco conhecido no país, como se Cabo Verde se envergonhasse do seu herói, muito mais reconhecido no estrangeiro.

Iva Cabral acredita que os anos de fome que se viveram na década de 1940 (ver cap. I – 2ª parte) em Cabo Verde deverão ter sido fundamentais para a formação do pensamento de Amílcar Cabral, como o terá sido o ambiente intelectual e cosmopolita da cidade do Mindelo, de todo o Cabo Verde onde a presença do colonialismo e do exército português mais se fazia sentir. *“Mas não podemos esquecer a vida familiar, a mãe que era obrigada a lavar roupa para ele ser o único filho a estudar”*, acrescenta, lembrando também os tempos universitários em Lisboa, os contatos com movimentos de esquerda e as *“amizades fundamentais”* que fez na capital portuguesa, como Marcelino dos Santos (um dos fundadores da FRELIMO, em Moçambique), Mário Andrade ou Agostinho Neto (angolanos, ambos dirigentes do MPLA). Foi tudo isso, mas também os livros de Jorge Amado e os poemas de Pablo Neruda que moldaram a forma de pensar de Amílcar Cabral, um homem que defendia uma independência suave das colónias portuguesas e que gostava muito dos portugueses e de Lisboa. Cabral *“não era um homem belicista, foi para a luta armada por não ter outra saída, sempre tentando derramar o mínimo de sangue e criar uma nova sociedade nas zonas libertadas”*.

Iva Cabral pensa que esta nova forma de pensar está também na base do assassinato do seu pai. Porque "*ia contra os interesses de muita gente*", porque "*estava à frente do seu tempo*", porque defendia que quem vai lutar pela independência de um país o faz pelo povo e não para "*tomar a casa do administrador*". Mas acima de tudo Amílcar Cabral entrou para a história por ser um sonhador,

"Todos os que mudaram alguma coisa fizeram-no não por serem realistas mas por sonharem. E o sonho da unidade entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde é de um homem que conhece a realidade e que estudou a história, ele sabia que só essa unidade possibilitaria um Cabo Verde independente".

Segundo Iva Cabral, hoje, em Cabo Verde, não se estuda a história. "*Queimamo-nos a nós mesmos e às nossas figuras*", afirma, e depois acrescenta: "*Tenho medo de que Cabral se torne um mito. Não gosto que o meu pai seja um mito mas na verdade na Guiné já é um mito*". Cabo Verde, garante, segue o mesmo caminho. "*Não dando formação às pessoas sobre quem é Cabral, sobre o seu pensamento, vai tornar-se esse mito*", explica. Iva Cabral considera que há uma tendência para personificar a história mas que em Cabo Verde, pelo contrário, "*liquida-se*" as poucas personagens que existem. A culpa é da "*elite cabo-verdiana*", que ainda não decidiu se Cabral é útil para a nação e para a educação dos jovens ou se foi um simples agrônomo que teve umas idéias. "*Tem de haver uma decisão sobre o que vamos fazer com a figura de Amílcar Cabral e não que me venham chamar todos os anos para falar na Várzea*" (lugar onde está a estátua), diz Iva Cabral, que acusa ainda o Estado de esquecer os antigos combatentes, hoje pouco mais de uma centena e alguns em dificuldades financeiras. Iva Cabral não sabe se é político o desprezo com que acha se trata no país a figura de Cabral, mas deixa o recado: "*Já se passaram trinta e tal anos, vamos deixar de politizar e ver o que é melhor para a Nação*". Amílcar Cabral ou é uma figura nacional ou então o melhor é tirar a estátua da Várzea, inaugurada há 10 anos. É que Iva Cabral, diz, está cansada de lá ir colocar flores a cada dia 20 de Janeiro, no único dia em que se fala do seu pai.

Ainda no campo das apropriações do simbólico relacionados às disputas identitárias nacionais, a declaração do Embaixador de Portugal em Cabo Verde assinalou que: "Cabo Verde é o país africano com quem Portugal tem relação mais intensa", não é assumida como

“neutra”. Tal tipo de afirmação dá asas aos que reivindicam uma identidade mais “ocidentalizada”.

Fernandes (2006: 254) resume a dinâmica da constituição da nação cabo-verdiana e as disputas identitárias Nacionais verificadas em Cabo Verde da seguinte maneira: não se conseguiu (re)fundar uma nação cristalizada nem em termos discursivo-simbólicos nem em termos sócio-espaciais (252); houve uma forte tendência à homogeneização cultural em torno duma única referência cultural “crioula” dos diferentes grupos étnico-culturais; e uma forte tendência ao *“branqueamento socioeconômico e institucional, pelo qual negros e mestiços se aproximariam do imaginário e do modus vivendi dos brancos”*; ao longo da história nacional os principais insumos para a constituição simbólica e para a promoção das diversas modalidades de mobilização político-identitária partiram do exterior – *“uma espécie de síndrome ultramarina”* (a reivindicação da independência das ilhas em associação com o Brasil em 1822 por parte de ativistas políticos; nativistas insinuaram uma aproximação à África caso fracassasse sua inclusão plena no estado-nação luso e os claridosos (253-254) que pleiteavam uma aproximação política a Portugal sem que isso necessariamente significasse a independência.

Na “modernidade” (pós 1950), Fernandes (2006: 254) identifica três modelos de orientação translocal para uma associação extraterritorial e politicamente estruturada: (1ª) identificada com a geração de Cabral a defesa de um atrelamento à África através da Guiné Bissau como condição de sobrevivência desse minúsculo território insular e desprovidos dos mais elementares recursos naturais; (2ª) identificada com os esforços do PAIGC/CV (anos 1980/2000) e do MpD no sentido de construção de uma dinâmica proativa voltada para potenciação de afinidades entre as nacionais e dos parceiros estrangeiros que pudessem propiciar um desenvolvimento mais endógeno. Na perspectiva do PAIGC/CV essa parceria tenderia a uma maior inserção de Cabo Verde na África enquanto que o MpD defendeu uma inserção mais “européia-lusitana”; e, (3ª) identificada por “orientação mais voluntarista” e preconceituosas defendida pelo MpD (deputado nacional, Jorge Delgado)

“uma linha fronteira interna (...) pelo qual a ilha de Santiago ficaria “(...) ‘do lado da África, com a qual se identifica’, e o resto do país comporia uma outra região, com as restantes ilhas da Macronésia, Madeira, Açores e Canárias. (...) Fernandes assinala bem que “essa proposta incorpora uma boa dose do legado racista e racista dos finais do século XIX, em que, para legitimar suas pautas coloniais, os colonizadores não só

procederam à reetnização dos grupos dominados, como também erigiram um modelo classificatório em que a reificação e estigmatização raciais funcionam como poderoso instrumento de delimitação do lugar de cada um no sistema de relações sociais e nas estruturas de poder” (255).

Anjos (2005) assinala o controle dos símbolos culturais (língua portuguesa) pelas elites como servindo de um dos instrumentos de dominação simbólica-cultural que evidencia uma forma de organização social aparentemente homogênea e cheia de “morabeza” (correspondente à “cordialidade” brasileira) mas funcionalmente estruturante de uma sociedade hierarquizada e desigual embora se assuma ideologicamente enquanto mestiça e homogênea.

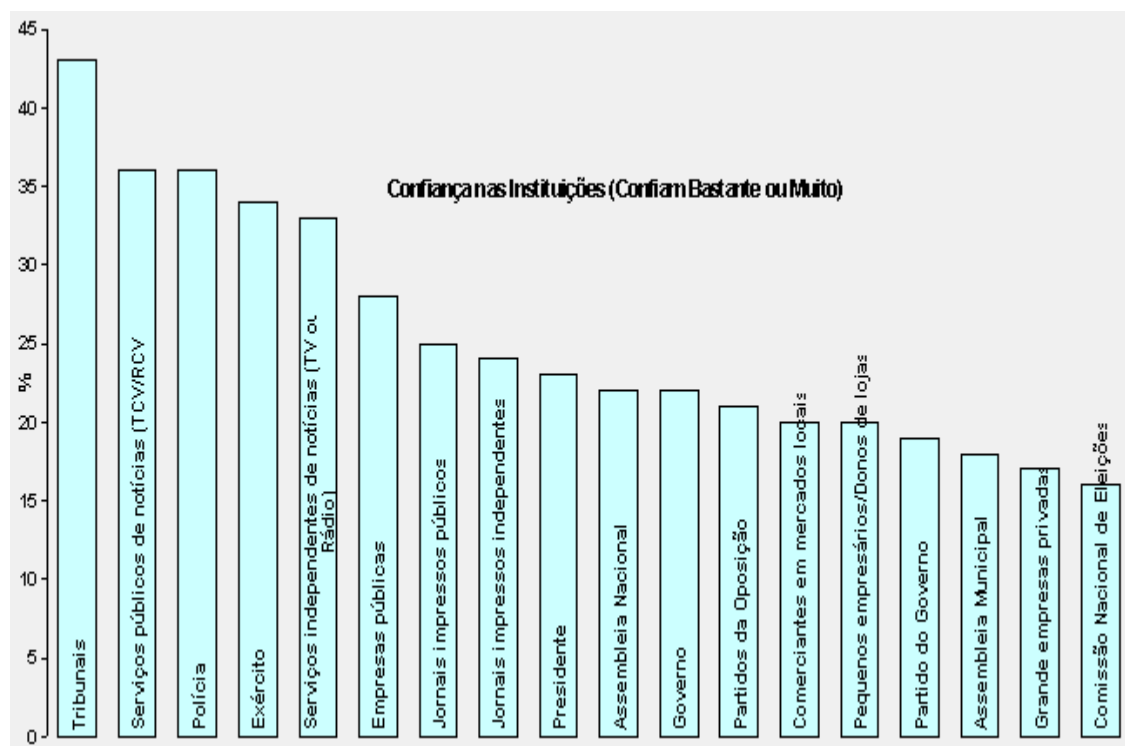
Uma organização que congrega quadros cabo-verdianos na diáspora composta por emigrantes especialmente nos três continentes, americano, europeu e africano é liderada pelos quadros estabelecidos na Europa – Portugal e adotam o português como língua de comunicação para as atividades da associação sabendo que fora os emigrantes em Portugal nenhum outro tem obrigação de aprender ou falar essa língua. Quadros emigrantes nos Estados Unidos (onde reside a maior parte da diáspora cabo-verdiana) reclamam reiteradas vezes nos congressos por que não adotar o crioulo como língua de comunicação mas até ainda seus reclamos não foram atendidos.

Como mostrei, são os partidos políticos (PAICV e MpD) que são os principais contendores da disputa identitária nacional e eles representam, somados, 45% da preferência partidária dos cabo-verdianos embora dominem politicamente o poder do estado nacional alternativamente desde a independência nacional. Ocorreu que em dois momentos históricos – Independência Nacional em 1975 e Mudança Política em 1991 que cada um teve oportunidade política de impor sua preferência identitária de estado-nação à sociedade não desperdiçaram-na e selecionaram símbolos que na opinião de cada um deles representaria a identidade nacional.

Considerando que o centro do poder político nacional – o Parlamento - goza em torno de 25% da confiança da população (gráfico nº 5), a legitimidade e apoio de um figurino de identidade nacional não poderiam ficar adstritos nem só à vontade do Parlamento e muito menos de uma maioria política circunstancial. Do ponto de vista da “Ciência Política”, a nossa identidade nacional observa inconsistências com a base sócio-cultural e

política mais ampla podendo apresentar fragilidades na obtenção de consensos enquanto o “*plebiscito de todos os dias*” não for vencido por uma maioria mais qualificada.

Gráfico nº 1



Fonte: Reno, 2003.

Todos os estados-nação apresentam algum nível de incongruência política em relação às realidades que buscam representar sendo que a aproximação entre os símbolos objetivos de identidade nacional e os subjetivos experimentados e vivenciados pela população é que constituem a fonte da atividade comunitária.

Conclusão

Apresentei o processo de construção da democracia em Cabo Verde e alguns passivos a resolver e, por fim, as discussões em torno da nossa identidade nacional (símbolos, datas, protagonismos) entre os dois principais partidos.

Este capítulo apresentou as discussões teóricas sobre o nacionalismo mostrando que se trata de uma identidade como as demais só que com uma diferença que é a sua ligação com um estado-nação, podendo haver congruências étnicas e culturais ou não. Para a construção dos estados nacionais africanos foi necessário o recurso à luta armada e em muitos casos quer antes, durante ou após a luta e a independência a configuração da identidade dos estados nacionais mostraram-se problemáticas.

CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo abordou as principais discussões teóricas em torno das identidades culturais, sociais, étnicas, territoriais e nacionais e, com isso, pretendo contribuir para a compreensão da realidade social, cultural e política cabo-verdiana através de um olhar transversal que abrange a antropologia, a sociologia e a ciência política. Procurei discutir a realidade cabo-verdiana do presente, baseada nos dados primários e secundários a que tive acesso e as conclusões estão embasadas empírica e teoricamente.

Mostrei que a *cultura* pode ser entendida como uma forma de falar sobre identidades coletivas e pode ser vista como sendo um fluxo de processos de entradas e saídas que se acumulam no tempo e no espaço e transportadas como experiências pelos indivíduos.

Quanto ao *grupo étnico* destaquei que ele designa uma população que, se perpetua principalmente por meios biológicos, compartilha de valores culturais fundamentais, se compõe de um campo de comunicação e interação, tem um grupo de membros que se identificam e são identificados por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem podendo se constituir numa das formas de identidade de um indivíduo ou grupo.

A identidade social pode ser expressa em identidades étnicas – identidades assumidas por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas em processo.

As identidades social e individual se definem tanto pela sinuosidade sobre si como pela abertura ao outro, em uma palavra, a identidade é singular e plural, se pode conseguir respeitar as diferenças culturais e as fundar numa humanidade comum. As etnomias são, com efeito, as etiquetas, bandeiras, emblemas onomáticas que estão “lá” e que os atores sociais se apropriam em função das conjunturas políticas que surgem para eles. *Identidades* sociais são meios através dos quais as sociedades humanas implementam um conjunto de regras sociais; são mediadoras entre os códigos e os indivíduos que compõem a sociedade. Identidades permitem atualizar numa prática social, valores grupais e assim transformar uma população de indivíduos num conjunto relativamente coerente, seres altamente diferenciados em termos de variedade de atributos (sexo, cor, idade).

Algumas identidades são baseadas em nomes de lugares - os *patrinômios*; os nomes de “clã” ou os nomes de “linhagens” e os *etnômios* podem ser considerados como uma gama

de elementos que os atores sociais utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que se apresentam a eles.

Do estudo da identidade étnica, em África, do mais antigo a esta parte, sabemos que identidades são negociáveis e situacionais. Da ênfase barthiana sobre o estudo de fronteiras identitárias a estudos posteriores sabe-se que a seleção de marcas identitárias é arbitrária no sentido em que apenas algumas características da cultura são isoladas e definidas como cruciais na formulação da identidade.

A identidade “crioula” apresenta uma flexibilidade social devido à sua “capacidade de infiltração social: pela sua capacidades de combinar, de assimilar e de transmitir elementos novos”; de suscitar combinações novas; mas também, a mestiçagem, de solução converte-se em um problema. Se antes configurava-se como potenciadora de inclusão agora torna-se um problema de exclusão durante o processo de luta armada na Guiné para a Independência de Cabo Verde e da Guiné.

Mostrei que o *rabelado* pode ser considerado como uma *categoria auto-atributiva* usada pelo grupo para se referir aos membros pertencentes ao grupo e os diferenciá-los dos não membros. O próprio grupo considera que ser *rabelado* significa serem “*os revelados para divulgar a palavra de Deus*”. Ser “*revelado*” para eles equivale a ser um mensageiro, profeta da palavra de Deus aos homens. Eles denominam os cabo-verdianos não rabelados de *cristãos* ou *sensatos*. Em relação à identidade do grupo *rabelado*, eles usam sinais diacríticos demarcativos para se auto-identificarem e para se diferenciarem dos *sensatos* e assumem-se como sendo os “verdadeiros” cabo-verdianos e africanos.

Eles sofreram perseguições e acusações que começaram logo após a cisão do grupo, por parte da igreja, através de catequistas e padres que os acusaram de rebeldes e portadores de demônio; as autoridades civis e militares do Governo colonial os prenderam, torturaram e deportaram-nos sob acusações de insurgentes e comunistas.

Atualmente, o grupo teve uma enorme mudança com a chegada da Misá, uma promotora cultural e artista plástica que fez com que os *rabelados* pintores fossem representar Cabo Verde no exterior.

Os *rabelados* se sentem mais cabo-verdianos do que os *sensatos* porque acreditam que eles preservaram melhor a herança cultural que caracterizaria a identidade cabo-verdiana.

O *rabelado* é considerado pelos *sensatos* como sendo o “outro” em Cabo Verde; ele é o estranho, o diferente; o “africano”, o “primitivo”, o rebelde, o atrasado; aquele que é contra tudo e todos; aquele que parou no tempo ou até se retrocedeu no tempo. Os *rabelados* se sentem discriminados, injuriados, desprezados pelos *sensatos* ainda hoje. O *rabelado* se acha como sendo o verdadeiro representante da identidade cabo-verdiana porque, enquanto os *sensatos* mudaram as suas formas de ser, eles dizem que permaneceram “fiéis” à “originalidade” cabo-verdiana: mantiveram as tradições, os costumes, crenças, a religião antiga. As mudanças introduzidas com a chegada da Misá propiciaram uma maior abertura do grupo dos *rabelados* aos *sensatos* e vice-versa. Internamente ocorre uma luta de valores a serem preservados e mudados entre o grupo geracional mais jovem e o mais velho. Em relação aos *sensatos*, os *rabelados* continuam sendo estruturalmente inferiorizados e discriminados.

Destaquei que os rituais fúnebres quando vistos superficialmente parecem que marcam a diferença entre os *rabelados* e os *sensatos* nomeadamente, no uso do caixão e na passagem do cortejo fúnebre pela igreja para os *sensatos* enquanto os *rabelados* usam a *djangada* e partem da residência do morto diretamente para o cemitério. Mas, o mais relevante na *stera* é o seu caráter de reciprocidade chamada de “dádiva” por Mauss e a sua intensificação cultural nos tempos da modernidade demonstra a relevância desse tipo de instituição cultural. O aspecto comum que liga a todos são as acusações de feitiçaria e bruxaria, relacionadas à morte. Os *rabelados* e *sensatos* (nas diferentes ilhas) partilham crenças e histórias parecidas quer sejam os residentes quanto os que estão na *diáspora*.

Em relação à emigração, a preservação de traços de organização social e ou características culturais do país de origem nos países de imigração ou emigração é definida como identidade étnica (Hannerz, 1997). São sinais diacríticos que os grupos usam para se identificar e diferenciar aqueles que estão “dentro” dos que estão “fora” do grupo (Barth, 1969).

Os Imigrantes/emigrantes podem normalmente transitar em ambas as culturas e sociedades mostrando maior preferência por uma ou outra ou detestando ambas. O balanço do pêndulo entre as duas pode variar ao longo do tempo de tal maneira que assim como ocorrem dificuldades de adaptação no país de acolhimento também ocorre no país de origem para aqueles que decidem regressar aos países de origem. E, após um tempo de adaptação, o imigrante começa a exibir traços culturais combinados do seu país de origem mais os do país de onde regressou.

Em geral, a estrutura desses sistemas translocais (transculturais ou não) focalizada na terra natal, e estrategicamente dependente dos lares periféricos no estrangeiro se caracteriza pela identificação de seus imigrantes com seus parentes na região de origem e permanecem ligados aos seus parentes na terra natal, especialmente por entenderem que seu próprio futuro depende dos direitos que mantêm em seu lugar de origem. Assim, o fluxo de bens materiais favorece os que ficaram em casa. As sociedades transculturais têm seu foco na terra natal que possui um caráter espacialmente centrado em contraposição à idéia de “desterritorialização” e em uma ligação “meramente simbólica” ou “imaginária” dos povos da diáspora com seus lugares de origem.

O *cabo-verdiano* é o termo que os próprios nativos usam para se identificar referindo-se à própria nacionalidade – ao fato de ter nascido em Cabo Verde ou ser filho de um dos pais *cabo-verdiano* ou possuir a nacionalidade *cabo-verdiana* por adoção mas, também se refere, segundo os mesmos, a uma identidade *sui generis*: ser uma “síntese” do encontro de povos africanos e europeus em termos raciais e culturais - ser mestiço, “crioulo”.

O *mandjácu* é a etnomia (o nome) pelo qual os imigrantes africanos são denominados pelos *cabo-verdianos* em Cabo Verde e em alguns países no estrangeiro onde os dois grupos se relacionam. Trata-se de um nome genérico para todos independentemente do país de origem.

Os emigrantes representam cerca de 65% dos *cabo-verdianos* de acordo com a os dados estatísticos. Estão espalhados pelo mundo afora: as maiores concentrações estão nos EUA (300.000), Europa (200.000) e África (100.000). Eles participam dos processos eleitorais realizados em Cabo Verde e foram, por duas vezes, decisivos na escolha da

orientação política no arquipélago ao garantirem a vitória a um candidato que fora derrotado com os votos dos residentes. A remessa dos emigrantes crioulos ao arquipélago representa 23,3 por cento do Produto Interno Bruto nacional, ou seja, um total de 23 milhões de contos por ano e uma renda média anual de 30 contos (321 dólares) para cada *cabo-verdiano* residente.

As relações entre *cabo-verdianos* e *mandjácus* são baseadas na discriminação e preconceito racial da parte dos *cabo-verdianos* em relação a esse grupo. Estes imigrantes africanos se dedicam majoritariamente a atividades de comércio informal ou na indústria de construção civil. Alguns vêm Cabo Verde como se fosse uma “porta” de entrada para a Europa que seria uma espécie de *el dourado*. Dizem que nos seus países é difícil, quase impossível conseguir visto de entrada para qualquer país europeu devido a redes mafiosas e de corrupção que cercam as embaixadas aí nesses países, e que a solução é Cabo Verde como ponto de passagem ou de residência para trabalhar.

A utilização do etnônimo *mandjácu* é um estigma para o grupo. Eles não têm como se libertar dessa condição por mais que se esforcem. Os emigrantes cabo-verdianos deportados da diáspora também sofrem do mesmo tipo de problema.

A relação entre os emigrantes cabo-verdianos e os residentes é, em geral, boa e os emigrantes participam e tem uma enorme influência na vida econômica, social, cultural e política do país. A preservação da identidade cultural do emigrante no estrangeiro se dá pelo processo da transculturalidade que o permite transitar entre os dois pólos culturais estrangeiro e terra-mãe sem se “desterritorializar”.

Mostrei que o nacionalismo é “*um princípio político que assegura que a política e a unidade nacional possam ser congruentes*” e pode ser expresso através do sentimento nacionalista que é o sentimento da cólera levantada pela violação do princípio nacional ou o sentimento de satisfação despertado dessa realização. O nacionalismo pode ser definido como uma “comunidade imaginada”, limitada e soberana. Por “imaginada” não significa necessariamente “inventada”, mas ao contrário, que povos que se auto-definem como membros de uma nação nunca conhecerão a maioria de seus membros-seguidores, ou mesmo escutando-os mas, mesmo assim, nas mentes de cada um reina a imagem da comunhão. O nacionalismo trata de um “*sentimento de pertencer a uma comunidade cujos*

membros se identificam com um conjunto de símbolos, crenças, estilos de vida, e têm a vontade de decidir sobre seu destino comum". O nacionalismo pode infundir paixões e emoções profundas nos seus seguidores, frequentemente construídas sobre simbologias religiosas e míticas.

O surgimento dos estados-nação na Europa do século XIX caracterizados por unidades territoriais definidas, associado ao reconhecimento do direito de liberdade, igualdade aos cidadãos e a soberania popular marcam uma nova era da relação entre governantes e governados. Uma identidade nacional apresenta duas características principais, a sua continuidade no tempo e a capacidade de se diferenciar dos outros.

Em Cabo Verde, os dois partidos principais tentam construir de si e do outro imagens identitárias uma mais "africana" e outra mais "ocidental". O PAICV carrega a "África" no próprio nome e estava ligado à Guiné até 1980 mas nas últimas décadas tendeu a dar uma guinada mais ao "ocidente" em termos de identidade, como exemplos disso, temos a obtenção do Acordo de Parceria com a União Européia; O MpD tenta assumir-se como o "ocidental" e tem como uma das "bandeiras" um Acordo de Conversão Cambial com Portugal na década de 1990. Mas entre os dois, na prática, não existem grandes diferenças só que ambos tentam fazer um grande esforço de diferenciação recíproca, mas, no plano ideológico.

Esse trabalho segue os estudos anteriormente realizados por Lesourd, (1995), dos Anjos (2004), Fernandes (2006) sobre um lado problemático da identidade "crioula" que é o da exclusão. A mestiçagem pode ser um fator que faz com que os "outros" excluam o cabo-verdiano (como no caso das hostilidades verificadas durante a luta armada na Guiné Bissau) ou excluir o "outro" (como ocorre com a discriminação dos imigrantes africanos em Cabo Verde que são chamados de *mandjácus*).

Mostrei que os cabo-verdianos pela dimensão da sua diáspora, vivenciam uma transculturalidade que não "desterritorializa" os seus emigrantes devido à intensidade das trocas culturais, econômicas e sociais entre os dois pólos: a terra mãe e alhures.

Esse trabalho apresenta como novidades o discurso de grupos que sempre foram marginalizados na primeira pessoa e o mais próximo possível da sua originalidade, são os

casos dos rabelados e dos *mandjácus* que aproveitaram para denunciarem a discriminação de que são vítimas por parte da sociedade cabo-verdiana.

Outro dado novo neste trabalho é o tratamento dado à *stera* como uma instituição cultural importante onde possa ser observada um aspecto importante da nossa cultura que é a reciprocidade. Mas também, a *stera* contraria as teorias da modernidade que defendem que as instituições tradicionais se esmorecem sob a influência da modernidade. No caso da *stera* ocorreu o contrário – a intensificação cultural.

A questão do nacionalismo já tinha sido tratado por outros autores nomeadamente Brito Semedo (2003) e Fernandes (2006) mas a novidade deste trabalho é que identifico os atores que disputam a identidade nacional e quais são os conteúdos que são disputados e faço uma abordagem a partir desses pontos de vista.

BIBLIOGRAFIA

- ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna., (1998). Negros de Trombetas: Guardiões de matas e rios. Belém: Cejup/ UFPA-NAEA; 2ª ed.
- ALBUQUERQUE, L. de, MADEIRA SANTOS, M. E. (1991). História Geral de Cabo Verde, Vol. I, II, III, CTC, Lisboa, DGPC de Cabo Verde, Praia; disponível em <http://memoria-africa.ua.pt/Digital-HGCV.aspx> acesso julho de 2008.
- AMSELLE, J. L (1989). Logiques métisses. Antropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Payot, Paris;
- AMSELLE, Jean-Loup. (1999). Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In: Au coeur de l'ethnie, Paris: L. Découvert;
- _____. (1999b). Au coeur de l'ethnie, Decouverte, La;
- _____. (2001). Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris: Flammarion, 265 p;
- ANDERSON, Benedict, (1989). Nação e Consciência Nacional. São Paulo: Editora Ática;
- _____, (1991). Imagined Communities. Reflexions on de Origins and Spread of Nationalism, 2nd edition, London: Verso;
- ANDRADE, E. (1984). Histoire économique du Cap-Vert, dela "découvert" à l'Indépendance (1460-1975), thèse de troisième cycle, Université de Paris VII;
- ANJOS, José Carlos dos, (2004). A Condição de Mediador Político-Cultural em Cabo Verde: intelectuais e diferentes versões da identidade nacional. in *Revista Etnográfica*, Vol. VIII (2), 2004, pp. 273-295
- _____, (2005). Sexualidade Juvenil de Classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de Jovens urbanos pobres. in *Revista "Estudos Feministas"*, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro –abril/2005, p. 163 – 177;
- ASSAD, Talal, (1993). Genealogies of Religion: discipline and rasons of power in Cristianity and Islam, London, British Library;
- ASSEMBLÉIA NACIONAL POPULAR, (1993). Constituição da República de Cabo Verde, 2- ed, ANP, Praia;
- ANSOLALABERHERE, S. (1994). Experimental Studies of the impact of poll Results on Electoral Behavior, in Political Communication, vol. 11, nº 4;
- AZEVEDO, Eliane. (1987). Raça – conceito e preconceito. Rio de Janeiro: Ed. Ática;
- BAKER, M., & Dwayne, B. (1994) 'The Performance of Immigrants in the Canadian Labour Market', *Journal of Labour Economics* 12: 369-05.
- BANTON, M. (1969). The Social Antropology of Complex Societies, ed. Por M. MITCHELL;
- BARBOSA, Livia, (2006). O *jeitinho* brasileiro: a arte de ser mais igual do que os outros. Rio de Janeiro: Elsevier;
- BARTH, Fredrik, (1969). Ethnic Groups and Boudaries: the social organization of cultural differences. Chicago: Little co;
- BARTH, Fredrik. Ethnicity and the concept of culture. Seminars Ponsacs, Program for nonviolent sansions and cultural survival, Universidade de Havard. Site: www.wcfia.harvard.edu/ponsacs/seminars/synopses/s95barth.htm#top
- _____, (1984). Problemas na conceitualização do pluralismo cultural, com ilustração de Somar, Oman. In Maybury- Lewis, D. The Prospects for Plural Societies. Washington: the American Ertnological Society;

- _____. (2000a). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 7 – 23; os grupos étnicos e suas fronteiras, p. 201 – 228);
- _____. (2000b). Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria;
- BOLETIM DA DIOCESE DE CABO VERDE, (1990). n-º 4, Setembro;
- BOLETIM OFICIAL DE CABO VERDE, 27/09/1980;
- BORDIEU, Pièrre. (1989) O poder simbólico, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil;
- BORJAS, G. J. (1985) ‘Assimilation, Changes in Cohort Quality, and the Earnings of Immigrants’, *Journal of Labour Economics* 3: 463-89.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989;
- BRITO-SEMEDO, Manuel, (2003). A Construção da Identidade Nacional – Análise da Imprensa entre 1877 e 1975. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro;
- CAPONE, Stefania, (2005). Entre Iorubas e Bantos: a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. In ANTROPOLÍTICA - Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, nº 19, 2º sem, p. 63-90;
- CARDOSO de Oliveira, (1976). Identidade, Etnia e Estrutura Social. Livraria Pioneira Editora. São Paulo. Cap. I – Identidade Étnica, Intensificação e Manipulação;
- CARDOSO, P. (1983). Folclore cabo-verdiano, Ed. Solidariedade Cabo-verdiana, Paris;
- CARNEIRO da CUNHA, Manuela, (1977). Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos no séc. XIX. In Religião e Sociedade, Vol. I, nº 1, 1977.
- CARREIRA, A. Classes sociais, Estrutura familiar, Migrações, Ulmeiro, Lisboa;
- _____. (1982). O Crioulo de Cabo Verde: surto e expansão, Lisboa, 2-ª ed;
- CARREIRA, António, (1983). Migrações nas Ilhas de Cabo Verde, Praia: ICL, 2ª ed;
- CARREIRA, António Carreira, Cabo Verde (Aspectos sociais – secas e fomes do século XX), Ulmerio, 2- ed. Praia, 1984;
- CARVALHO, José Paulo Freire e O'DWYER, Eliane Cantarino, (2002). Jamary dos Pretos, Município de Turiaçu (MA). In Quilombos, O'DWYER, Eliane Cantarino, Org.
- CERQUEIRA, Gisálio e Neder, Gizlene. (1997). Emoção e política, Porto Alegre: Sérgio Antonio Editor;
- CÉSAIRE, Aimé, (1978). Discurso sobre o Colonialismo. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- CHARLOT, Jean. (1982). Os Partidos Políticos, Brasília: editora Universidade de Brasília;
- CHISWICK, B. R. (1978) ‘The Effect of Americanization on the Earnings of Foreign-Born Men’, *Journal of Political Economy* 86: 897-21.
- CLIFFORD, James. (1995). Identidad em Mashpee. Dilemas de la cultura . (Antropologia, literatura y arte em la perspectiva pos moderna). Barcelona, Espanha: Editorial Gedisa.
- CONSTANT, A., GATAULLINA, L. & ZIMMERMANN, K. F. (2006) ‘Ethnosizing Immigrants’, IZA Discussion Papers 2040, Institute for the Study of Labour (IZA);
- CORREIA e SILVA, A. *apud* Pereira, Marilene. (2005). *Quilombo de Julangue*, publicado na pagina eletrônica do jornal digital “Asemana online” em 18/11/05.
http://www.asemana.cv/article.php3?id_article=13467&var_recherche=quilombo
- CORREIA e SILVA, Filinto e MINISTÉRIO DA CULTURA, (2005). Cabo Verde 30 anos de Cultura – 1975 – 2005. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e Livro;

- CROCKER, Christopher, (1983). "Les Reflexions du soi". in Identité (org. Claude Lévi-Strauss), Paris: PUF;
- DAHAL, Robert. (1994). As democracias contemporâneas, Edusp;
- _____. (1998) Direita e Esquerda, Edusp;
- DA MATTA, Roberto, (1973). Ensaios da Antropologia Estrutural. Petrópolis: Vozes;
- _____, (1976). Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações o Problema da Identidade Étnica. In: Dados, IUPERJ, N° 13, p. 33 – 54;
- _____, (1986). O que faz Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco;
- _____, (1997). Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro, 6ª ed, Rio de Janeiro: Rocco;
- DAVIDSON, Basil, (1988). As ilhas Afortunadas – um estudo sobre a África em transformação, Ed. Caminho S.A. Lisboa;
- DESCOLA, Phelippe (1992). *Societies of nature and the nature of society*. in: Kuper, Conceptualizing society. European Association of Social Antropologists. London an New York;;
- DOZON, Jean-Pierre. (1997). *Les Bête: une creation coloniale*. In: Au coeur de l'ethnie, Paris: L. Découvert;
- DRUMMOND, Lee, 1980, "The cultural continuum: a theory of inter-systems", *Man* (N.S.), 15 (2), pp. 352-374.
- DURKHEIM, E., (1973). As formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Abril Cultural;
- EISENSTADT, S.N. (1991). A Dinâmica das Civilizações: tradição e modernidade, Lisboa: ed. Cosmos;
- ELIAS, Norbert, (1994). Teoria simbólica, Celta editora, Oeiras;
- ERIKSEN, T. H. (1993)/(1998). Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives, New York/London: Pluto;
- _____, (1994). Nationalism, Mauritian Style: Cultural Unity and Ethnic Diversity. In Comparative Studies in Antropology and History. University of Oslo
- EVANS-PRICHARD, E. E., (1975). African Polical Systems, Oxoford University Press;
- _____, The Nuer of Southern Sudan;
- FEAGIN, Goe R. (1996). Ratial and Etnic Relations. Prentice Hall, Upper Saddle River, Ney Jersey, 5ª ed.
- FERNANDES, Gabriel, (2006). Em Busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo. Florianópolis: Ed. UFSC; Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e Livro;
- FERNANDES, Rubem C. (1997). Elos de uma cidadania planetária, in Revista de Ciências Sociais, ANPOCS;
- FUNDATION FOR INFORMATION, (1997). The Freedom to Publish Opinion Polls, Esomar;
- FURTADO, Carlos Alberto, (1999). Desigualdade e pobreza em Cabo Verde, TCC, UFF, Rio de Janeiro;
- GLAZER, Nathan e MOYNIHAN, Daniel P., (1975). Ethnicity – theory and experience. Havard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.
- GELLNER, E. (1978). Thought and Change. Chicago: University of Chicago Press;
- _____, (1983). Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell;

- GEERTZ, Clifford, (1978). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar;
- GENNEP, Arnold Van, (1977). *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, funerais, estações, etc*; Petrópolis: Vozes;
- GIDDENS, Anthony, (2002). *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro;
- GLAZER, Nathan e MOYNIHAN, Daniel P., (1975). *Etnicity – theory and experience*. Havard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.
- GOFFMAN, Erving, (1980). *Estigma. Notas sobre a Manipulação da identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro: Zahar Editores;
- GOODENOUGH, Ward H. (1965). Rething “status” and “role”: Toward a general Model of the cultural Organization of Social relationships, in: *The relevance of Models for Social Antropology*, A.S.A. Monographs. London: Tavistock;
- HALTER, M. (1986). *Capverdean migration and culture*, thèse (Ph. D.), Boston University;
- HANSENBALD, C., e GONZALEZ, Lélia. (1982). *Lugar do Negro*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero Limitada.
- HANNERZ, Ulf, (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press;
- HANNERZ, Ulf, (1992). The nature of culture today. In *cultural complexity. Studies in social organization of meaning*. New York: Columbia University Press, p. 3 – 39;
- _____, (1997). Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras chave da antropologia transnacional. In *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3 (1). Rio de JANEIRO: Relume Dumará; PPGAS, Museu Nacional/ UFRJ, p. 7 – 39;
- HEATON, N., ROBINSON, G., DAVIES, C and McWILLIAMS, M. (1997) ‘The Differences Between Women are More Marginal’...Catholic and Protestant Women in the Northern Ireland Labour Market’, *Work, Employment and Society* 11: 237-61.
- HOBSBAWN, Erik, (1977). Some Reflexions on “The Break-up of Britain” *New Left Review* nº 105, p. 3-23;
- HOBSBAWN, Erik, (1990). *Nações e Nacionalismos desde 1780: Programa, mito e realidade*; Rio de Janeiro: Paz e Terra;
- HOLDSWORTH, C. and DALE, A. (1997) ‘Ethnic Differences in Women’s Employment’, *Work, Employment and Society* 11: 435-57.
- HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, (2004).
- HOUTONDJI, PAUL, (1994). *Culture and Development in Africa: Lifestyles, Modes of Thought and Forms of Social Organization*. World Commission on Culture and Development. UNESCO, CCD-IV/94REG/INF 9;
- KAPLAN, Abraham, (1973). *A conduta na pesquisa: metodologia para as ciências do comportamento*, Ed. da USP, 2ª reimpressão;
- KUPER, Adam, (1992). In: *Conceptualizing society*. European Association of Social Antropologists. London and New York;
- _____, (2002). *Cultura: a visão dos antropólogos*. SP: EDUSC;
- LALONDE, R. J. and Topel, R. H., (1991) ‘Immigrants in the American Labour Market: Quality, Assimilation, and Distributional Effects’, *Papers and Proceedings of the Hundred and Third Annual Meeting of the American Economic Association, The American Economic Review*, 81: 297-02.

- LEIRIS, Michel, (1955). *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard;
- LEMAITRE, Solange, (1943). *Le Mystère de la Mort dans les Religions d'Ásie*. Presses Universitaire de France, 108, Boulevard Saint - Germain, Paris;
- LESOURD, Michel, (1995). *État et société aux îles du Cap – Verd*, Paris, ed. Karthala;
- LÉVI-STAUSS, Claude, (1968). *Structural Anthropology*. Londres: Allen Lane;
- LOPES FILHO, João. *Vozes da Cultura Cabo-verdiana*. Praia: Ulmerio;
- LOPES, José Vicente, (2002). *Cabo Verde – os Bastidores da Independência*. Praia: Spleen editoras.
- MARTINS, Ovídio, (1983). *Independência*. Praia: ICL;
- MAUSS, Marcel, (1974). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. EPU/EDUSP;
- MAUSS, M. (2000). *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva;
- MAUSS, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 536p.
- MAYBURY-LEWIS, D., (1984). *The Prospects for Plural Societies*. Washington: The American Ethnological Society.
- MAYER, Philip, (1961). *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press
- _____. (1962). "Migrancy and the Study of Africans in Towns" in *American Anthropologist*, 64:576-592;
- M'BOKOLO, Erika, (1994). *Culture and Development in Africa*. World Commission on Culture and Development. UNESCO, CCD-IV/94REG/INF 3;
- MEDINA, Cremilda, (1982). *Profissão jornalista: responsabilidade social*; ed.Forense Universitária;
- MELO, Luis Gonzaga, (1983). *Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes;
- METCALF, Peter e HUNTINGTON, Richard, (1995). *Celebrations Death – the mortuary ritual*; 2º ed.
- MILLER, Daniel, (1994). *Modernity – An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford & Providence, Berg.
- MINISTÉRIO DA CULTURA, e CORREIA E SILVA, Filinto Elísio (organizador), (2005). *Cabo Verde 30 anos de Cultura: 1975-2005*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro;
- MONTEIRO Jr., Júlio, (1974). *Os Rabelados da Ilha de Santiago*. Centro de Estudos de Cabo Verde;
- NATIONAL GEOGRAPHIC, (2008). *Indonésia Selvagem – Sudowesi*. (video/DVD), 46m, PAM-M, Exibição, 20/04/08;
- O'DONNELL, Guillermo, (1988). *Transições do Regime Autoritário*. São Paulo: Vértice, 1988;
- O'DWYER, Eliane Cantarino, (2002). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (org.), ABA, Ed. FGV, Rio de Janeiro;
- _____, *Os Quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá*. In: Eliane C. O'Dwyer (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____, (2005). *Os quilombos e as Fronteiras da Antropologia*. In *Antropolítica*, nº 19, p. 91-111, 2º sem, 2005.

- PINTO, P. G., (2005). *Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria*. In Antropolítica, nº 19, p. 31-61, 2º sem, 2005.
- P.A.I.C.V., Continuar Cabral, Simpósio Internacional Amílcar Cabral. Cabo Verde, 17 a 20 de Janeiro de 1983, ed. Prelo-Estampa, 1994;
- POLANYI, K. (2000). *A grande transformação. As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus;
- POUTIGNAT, Philippe & STREIF-FENART, Jocelyne. (1998). Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, Fundação Editora da UNESP;
- PREBLE, Kardiner, (1961). Eles Estudaram o Homem – vida e obra dos grandes antropologistas, São Paulo: Ed. Cultrix;
- PRICE, Richard, (1999). Reinventando a História dos Quilombos: Rasuras e Confabulações. In Rev. Afro-Asia, 23 (1999), 239-65.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1968). *Structure et Fontion dans la Societé Primitive*. Paris: Minuit;
- REBHUM, U. (2006) 'Double or Single Negative: Immigrant Women and Labour Force Participation in Israel', unpublished manuscript, presented at the IZA Annual Migration Meeting.
- REIMERS, C.W. (1985) 'Cultural Differences in Labour Force Participation among Married Women', *American Economic Association Papers and Proceedings* 75: 251–55.
- RENO, Lúcio. (2003). Bases da Identificação Partidária em Cabo Verde. in Afrabarómetro. Disponível www.nave.cv acesso em agosto de 2003;
- SAHLINS, M. (1979). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 259p.
- SAHLINS, Marshall. (1997a). O "Pessimismo Sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). *Mana - Estudos de Antropologia Social*, vol. 3 n-º 1, abril de 1997 (pp. 41-73). PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, Contra Capa, Rio de Janeiro;
- SAHLINS, Marshall. (1997b). O "Pessimismo Sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). *Mana - Estudos de Antropologia Social*, vol. 3 n-º 2, Outubro de 1997 (pp. 103-150). PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, Contra Capa, Rio de Janeiro;
- SANTOS, Juana Elbein dos, (1986). Os nagô e a morte: pàdè, Àsèsè e o culto Égum na Bahia. Petrópolis: Vozes;
- SEMEDO, José Maria e Maria R. Turano, (1997). Cabo Verde – o ciclo ritual das festividades da Tabanca, Spleen edições, Praia, INC (Instituto Nacional de Cultura), 1997;
- SEN, Amartya, (2000). Desenvolvimento como liberdade, São Paulo: Paz e Terra, 2000;
- SILVEIRA, Onésimo, (2005). A Democracia em Cabo Verde. Lisboa: Edições Colibri, Março de 2005, 257 páginas.
- SMITH, A.D. (1979). *Nationalism*. Oxford: Martin Roberston;
- TURNER, Victor (1974). O Processo Ritual e a anti-estrutura; tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes;
- _____. (2005). Floresta de Símbolos – aspectos do Ritual Ndembu, Tradução de Paulo Gabriel Pinto, Niterói: Ed da UFF;
- VARELA, João S., (2001). Comportamento Eleitoral – abertura e mudança política em Cabo Verde – (dissertação de mestrado), orientador: CERQUEIRA, Gisálio, Niterói: UFF.

- VASCONCELLOS, E. J., (1916). Archipelago de Cabo Verde – estudo elementar, Lisboa: Centro Typographico colonial;
- VOZ DI POVO, 22/02/90;
- WARWICK, Paul, (1992). Ecomic Tends and governement survival in West European Parliamentary Democracies, American Political Science Review, vol. 88, nº 4, Dez. p. 875 – 887;
- WEBER, Max, (1974). Ensaio de sociologia, 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores;
- WLEZIEN, C. e ERIKSON, R. (1998). The Timeline of Presidencial Election Campaign, mimeo;
- WORCESTER, R.M. (1991). British Public Opinion, Blackell, Londres;

Bibliografia sobre Cabo Verde

- ALMEIDA, Germano, (1990). O meu poeta, Ilhéu Editora, Mindelo;
- ANDRADE, Mário, (1980a). O canto armado, - Antologia temática de poesia africana 1, ICL, 2- ed. Praia;
- ANDRADE, Mário, (1980b). Na noite grávida de punhais – Antologia temática de poesia Africana 2, ICL, 3- ed. Praia;
- BARBOSA, Kaká, (1984). *Vinti sintidu letrádu na kriolu*, ICL, Praia;
- _____, (1983). *Panaria cabo – verdeana – guiniense*, ICL, Praia;
- CONSTITUIÇÕES DE DIVERSOS PAÍSES, (1987). Vol. II, 3- ed. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa;
- GOMES, Simone Caputo, (1993). Uma recuperação de raiz – Cabo Verde na obra de Daniel Filipe, ICL, Praia;
- LOPES, Manuel, (1985a). Os Flagelados do vento leste, ed. 70, Lisboa;
- LOPES, Baltazar, (1985b). Chiquinho, 4-^a ed. Prelo editora S.A.R.L, Lisboa;
- LOPES FILHO, João, Vozes da cultura cabo – verdeana, Ulmerio,
- MARTINS, Ovídio, (1983). Independência, ICL, Praia;
- MONTEIRO, Vladimir, (1998). Les musiques du Cap – Vert, Chandeigne, Paris;
- SANTOS, Elsa Rodrigues, (1989). As máscaras poéticas de Jorge Barbosa e a Mundividência cabo – verdeana, Ed. Caminho S. A, Lisboa;
- SILVA, T. V. da, (1988). Na Binina Kabral, Bida y óbra (Tradições orais), ICLD, Praia;
- _____, (1985). *Finasons di Na Nasia Gomi. Tradisons oral de Kauberdi*, ICL, Praia;
- _____, (1990). *Na Gida Mendi – simenti di onti na com di manan (tradições orais)*, ICL;
- _____, (1992). *Tempu di tempo (tradições orais)*, vol. I, ICL, Praia;
- STOCKINGER, Gottfried, (1990). Crónicas de campo I – Ilha de Santo Antão, ICLD, Praia;
- _____, (1990). Crónicas de campo II, Idem;
- RAÍZES, (1981). N-º 17/20, Janeiro a Dezembro de 1981, ano 5, Praia, ed. Raízes, Imprensa Nacional;
- _____, (1980). N-º 7/16, Junho 78 a Dezembro de 1980, ano 4, Praia, ed. Raízes, Imprensa Nacional, 198;
- OSÓRIO, Oswaldo, Cantigas de trabalho tradições orais de Cabo Verde, Comissão Nacional para as comemorações do 5-º aniversário da Independência de Cabo Verde, Sub – Comissão de cultura;
- VEIGA, Manuel, Diskrion strutural di lingua Kabuverdianu, ICL;

SITES

www.ine.cv acessos 2000; 2003; 2004; 2005; 2006; 2007; 2008;
http://www.pnud.org.br/pobreza_desigualdade/reportagens/index.php?id01=2827&lay=pde
 acesso 206/05/08 (dados de 2004 a 2007).
www.ponto.artervista.org/idx.xlm acesso junho de 2006.
www.portugalnet.pt acesso em novembro de 2000;
www.vozdipovo acesso junho de 2006.
http://www.asemana.cv/article.php3?id_article=17584 acesso fevereiro de 2008.
http://www.asemana.cv/article.php3?id_article=20146 acesso 03/04/08
<http://www.fundacao-mario-soares.pt/> acesso em 10 de dezembro de 2007.
http://www.inforpress.cv/index.php?option=com_content&task=view&id=29&Itemid=118
 acesso em 27/03/08.
http://www.inforpress.cv/index.php?option=com_content&task=view&id=3038&Itemid=2
 acesso em 27/03/08.
<http://www1.rtp.pt/noticias/index.php?article=320886&visual=26&rss=0>
 acesso em 2/03/08.
www.pratic.univ-avignon.fr/abstracts/campbell.pdf (2006) 'Revistando o debate sobre as origens malgaxes em Madagascar' Revista. Tempo. 10. 20, 17-32. As title. 2006 Co-Editor (with Nathalie Guibert), ...

CD de MÚSICA

CD, *Cânticos Sagrados de Cabo Verde* – A litania dos rabelados. Abi-djan; Quntalvideo, 2004.
 CD, *Incondicional*. Harmonia. LOBO, Ildo, ÁFRICA NOSTRA (SACEM), 2004.
www.lusafrika.com

ENTREVISTAS

Angel, Entrevista, Praia, janeiro de 2008.
 Big, Entrevista, Praia, janeiro de 2008.
 Duca, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Djunha, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Edzana, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Gaudino Cardoso, Entrevista, Praia, janeiro 2008.
 Hady e Irain, Entr Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Heloísa, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Henrique, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;
 Iane, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Ibrain, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Igor, Entrevista, ilha do Sal, janeiro de 2008;
 Joel, Entrevista, ilha do Sal, janeiro de 2008;

Jorge, Entrevista, Praia, janeiro 2008.
 Kanhubai, Entrevista, Calheta de São Miguel - Espinho Branco, janeiro de 2008;
 Misá, Entrevista, Calheta de São Miguel - Espinho Branco, janeiro de 2008
 Misá, Entrevista, Praia, fevereiro de 2008;
 Moisés, Entrevista, Calheta de São Miguel – Espinho Branco, janeiro de 2008;
 Mutar Fofaná, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;
 Pe. Campos, Entrevista, Ribeira Grande de Santiago, fevereiro de 2008.
 Pe. João Augusto, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Rabelado de 84 anos, Entrevista, Calheta de São Miguel - Espinho Branco, janeiro de 2008.
 Rosário, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;
 Rose, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Sábu, (costureira), Entrevista, Calheta de São Miguel - Espinho Branco, janeiro de 2008;
 Samba, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;

Schaerifi, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008
 Seku Kabé, Entrevista, ilha do Sal, fevereiro de 2008;
 Suleimane, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;
 Suzana e Luzia, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;
 Touré, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;
 Umucharif, Entrevista, Assomada, janeiro de 2008;
 Usumane, Entrevista, Praia, janeiro de 2008;

ENTREVISTADOS (por questionário)

Danilson Barradas, Santiago, fevereiro de 2008;
 Fredson da Luz, São Vicente, fevereiro de 2008.

JORNAIS

Jornal “Asemana”, Sexta-feira, 13 de Outubro de 2006, p. 11, nº 773.
 jornal “Asemana”, Sexta-feira, 15 de Outubro de 2004 p. 8-9 nº 683.
 jornal “Asemana”, Sexta-feira, 15 de Outubro de 2004 p. 9 nº 683.
 Jornal “Asemana”, Sexta-feira, 18 de Março de 2005, nº 705 2ª parte, p. 7.
 Jornal “Asemana”, Sexta-feira, 08 de Abril de 2005: 4-5
 Jornal “Asemana”, 18 de mar. 2005: 1.
 Jornal “Asemana”, 29 de abril de 2005 p. 6-7 nº 711.
 Jornal “Asemana”, 09 de Setembro de 2005, Nº 725, pg. 15.
 Jornal “Asemana”, 24/01/06, p. 10-11.
 Jornal “Asemana”, 22 de dezembro de 2006, p. 3 nº 783.
 Jornal “Asemana”, Sexta-feira, 8 de Junho de 2007, P. 14.
 Jornal “Asemana” 8/02/08, p. 23.
 Jornal “Diário de Lisboa”, da época da Independência, in *Jornal A Semana*, ed. Especial, nº 721, p. 42, 5 de Julho de 2005

Jornal “Notícias”, 31/01/91: 8

Jornal “Terra Nova”.

Jornal “Voz di Povo” 22 de setembro de 1990.

Jornal “Voz di Povo”, 22/02/ 90: 2.

Jornal “Voz di Povo”, 14/10/90.

“Asemana online” em 18/11/05.

http://www.asemana.cv/article.php3?id_article=13467&var_recherche=quilombo

Acesso em, 19/05/08.

www.asemana.cv/article.php3?id_article=17584 acesso, 23/02/08.

http://www.asemana.cv/article.php3?id_article=30878 acesso, 26/03/08).

ANEXO DOCUMENTÁRIO FOTOGRÁFICO

CAP. I – 2ª Parte: Cabo Verde, uma visão geral



Fonte: www.portugalnet.pt;



Imigrantes africanos clandestinos recolhidos para triagem e posterior repatriamento (Cabo Verde, 2007).

CAP. III – RABELADOS

1. HISTÓRIA DOS RABELADOS



1. Sepultura do pe. Joaquim (*pe. da terra*), na cidade de Assomada, o principal inspirador dos *rabelados*, 2008.



2. *Rabelada Rosa* conta com gestos dramáticos o sofrimento pelo qual tem passado, (“fechamento” do grupo à sociedade cabo-verdiana), Monteiro, (1974)

2. ORGANIZAÇÃO SOCIAL



3. *Funcos dos rabelados*. Na frente dois jovens *rabelados* estudantes, 2008.



4. A esposa do chefe dos *rabelados*, Moisés, com uma filha do casal, 2008.



5. Jovens jogando *oril*, 2008.



6. *Rabelada Sábu*, 2008.



7. Alunos do jardim infantil (creche) dos *rabelados*, 2008.



8. Alunos do jardim infantil (creche) dos *rabelados* com a monitora, 2008.

3. ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA (artes, como principal atividade de rendimento)



9 e 10. Pintura dos *rabelados*, 2008.



11. Cerâmica, 2008.



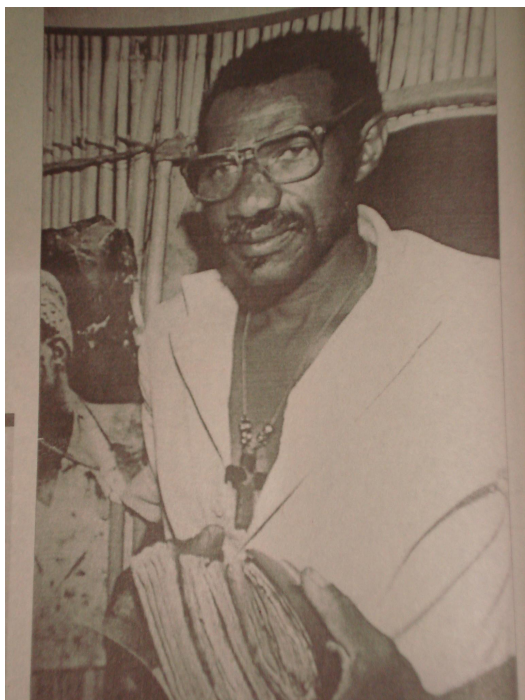
12. Pintura: o chefe Moisés, pintando, 2008.

4. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA (lideranças)



13. Nhonhó Landim, 1º líder dos *rabelados* (1942 - ?), (foto, Monteiro, 1974).

Nhô Fernando (pai do sr. Agostinho) (? – 1978) (sem foto)



14. Sr. Agostinho (1978 – 2006), foto, 2006.

15. Moisés (2006 - ...), 2008.



16. Chefe Moisés dirigindo uma cerimônia religiosa, 2008.



17. *Rabelados* após uma atividade religiosa, uma demonstração de consciência política (2008). Se definem como “um povo independente”, 2008.

5. ORGANIZAÇÃO RECREATIVA E CULTURAL



18 e 19. Batuque: *rabelados* confraternizando com os *sensatos*, 2008.

CAP. IV - *STERA* NA ILHA DE SANTIAGO, EM CABO VERDE

Faleceu alguém. Na *casa de stera* os amigos, vindos de longas distâncias, pranteiam o falecido.

20. Aspecto de uma casa de *stera* dos *rabelados* na década de 1960/70. Do lado esquerdo, homens agachados preparando uma *djangada*, (Monteiro, 1974)



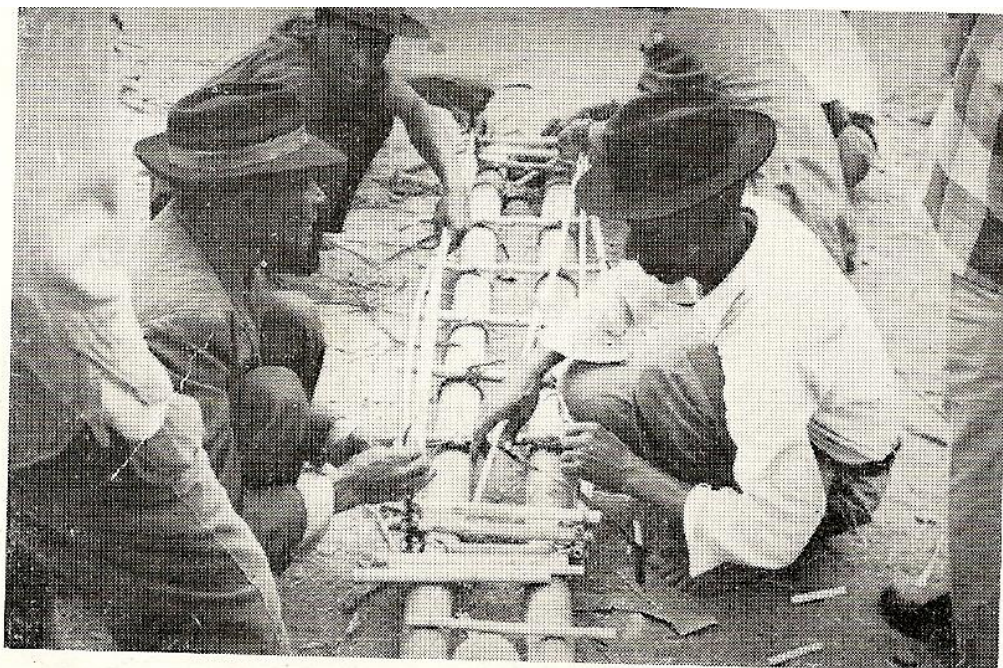
21. Aspecto de uma casa de *stera* dos *sensatos*, 2008. 22. O caixão com o defunto (*sensato*) na sala, 2008.



23. *Sensatos*: os familiares e as visitas aguardando o padre. No centro, o condutor do Santo Cristo, 2008.



24. *Sensatos*: mulheres servindo a comida, 2008. 25. *Sensatos*: visitas comendo, 2008.



Preparando a *Djangada* (esquife).

26. *Rabelados* usam a *djangada* para transportarem os mortos até ainda. Até os anos 1930/40 os *sensatos* usavam a *djangada* como os *rabelados*. (Foto de Monteiro, 1974)



27. Uma viúva (*sensata*) no centro da cidade de Assomada, 2008.

CAP. VI – NACIONALISMO(S) E DEMOCRACIA
Cenas durante a luta armada na Guiné para a Independência de Cabo Verde



Amílcar Cabral (no centro) líder da luta para a independência com os guerrilheiros na Guiné Bissau (Fonte: FMS).



Dança balanta e ao fundo uma reivindicação política “Guiné para os Guineenses (Fonte: FMS)



Guerrilheiros no interior da mata (na Guiné Bissau)



Cabral condecora um guerrilheiro (na Guiné Bissau)



Cabral e combatentes (na Guiné Bissau)



Guerrelheiros posicionados (na Guiné Bissau)



Amílcar Cabral em reunião com a população (na Guiné Bissau)



Amílcar com os guerrilheiros (na Guiné Bissau)



Cabral e a população numa canoa (na Guiné Bissau)



Animal sendo preparado para um ritual animista (na Guiné Bissau)



um modelo de moradia no interior da guiné agrupado designado de tabanca (aldeia)



Guerrilheiros participando de uma dança tradicional na Guiné



Cabral com os combatentes



População numa cerimônia religiosa muçulmana (na Guiné)



Cabral numa Conferência, 1967



Grupo de militares cabo-verdianos tocando violão (na Guiné Bissau)



Cabral entre os militantes partidários (Guiné Bissau)



Mulheres e crianças numa *tabanka* (Guiné Bissau)



Mulheres pilando numa *tabanka* – Guiné



Dança balanta (ao fundo uma reivindicação política “Guiné para os Guineenses”)



Funkus dos Rabelados (Cabo Verde, 2008)



Estátua de Amílcar Cabral na Praia – Capital (Cabo Verde, 2008)

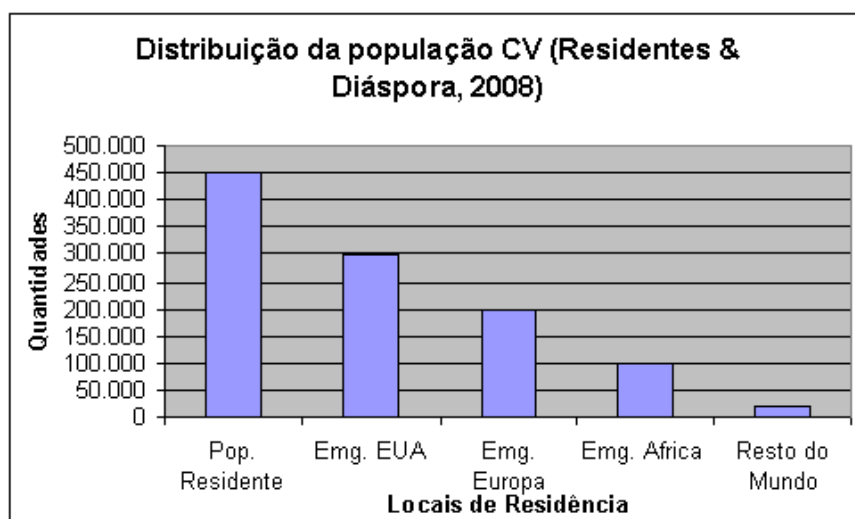


Casas de *sensatos* na Praia – Capital (Cabo Verde, 2008)

DADOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE A DIÁSPORA (EMIGRANTES CABO-VERDIANOS) E OS RESIDENTES

1. Emigrantes e residentes

Gráfico nº 1



Fonte: Instituto das Comunidades de Cabo Verde ligado ao Ministério dos Negócios Estrangeiros - Governo. Dados de 2004 projetados pelo autor para o ano de 2008.

Tabela nº1

Destinos dos emigrantes cabo-verdianos de 1900 a 1973

ANOS/ Destinos	1900 - 1920	1927 - 1952	1946 - 1952	1953 - 1973	Total	%
EUA	18.626	1.408	538	-	20.575	51
Brasil, Argentina, Uruguai, Chile	1.968	1.203	86	-	3.267	8
Angola, Moçambique	366	352	6	-	724	2
S. Tomé e Príncipe	1.533	133	2	-	1.667	4
Senegal e Gâmbia	1.428	1.722	251	-	3.451	9
Portugal	1.232	3.336	3.933	-	8.501	21
Sem indicação de destino	363	719	1.087	-	2.169	5
Total	27.765	10.120	6.804	135.289	179.978	100,0

Fonte: Carreira, 1984: 162

Tabela nº 2

Destinos da emigração de 1980 a 1988

Destinos	No. de Emigrantes	%
EUA	2.712	32,6
Portugal	1.004	24,1
Itália	1.408	16,9
Países Baixos	451	5,4
Angola	401	4,8
França	336	4,0
Senegal	194	2,3
Espanha	141	1,7
Luxemburgo	116	1,4
Grécia	78	0,9
Bélgica	56	0,7
Suécia	50	0,6
Inglaterra	38	0,5
Noruega	34	0,4
Outros Países	257	3,1
Não declarados	50	0,6
Total	8.326	100,0

Fonte: (Lesourd, 1995: 276 - 277).

Tabela nº3
Evolução de transferências por país de origem

Países	1978	1880	1984	1987	1990	MÉDIA/ANO
	%	%	%	%	%	%
EUA	26	21,5	31,5	31,7	24,9	27,12
Países Baixos	28,8	21,8	18,6	24,4	19,9	22,7
França	5,5	8	11,9	10,6	15,8	10,36
Itália	2,0	4,5	6,9	7,6	8,6	5,92
RFA	4,1	6,9	6,0	6,8	4,8	5,72
Portugal	14,6	16,5	9,6	3,5	7,6	10,36
Bélgica/Luxemburgo	3,1	2,8	1,8	3,3	3,7	2,94
Suíça	0,4	-	-	2,8	3,3	2,16667
Inglaterra	5,0	5,1	2,8	2,2	2,3	3,48
Suécia	2,0	1,4	1,6	2,0	2,4	1,88
Angola	4,2	3,7	4,0	1,1	1,0	2,8
Espanha	0,8	-	-	1,0	0,3	0,7
Outros países	3,4	7,9	5,3	3,1	5,7	5,08
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: BCV (Banco Central de Cabo Verde), op. cit., Lesourd: 1995: 381.

Tabela nº 4

O destino das transferências por ilha: 1980 - 1989

ILHAS	Países (%)										Populaçã o (%)
	EUA	Países baixos	França	Itália	RFA	Portugal	Bélgica/ Luxemb.	Angola	Outros	Total	
Boa Vista	1,6	3,7	3,1	7,6	13,7	0,6	0,5	-	-	3,8	1
Brava	9	0,6	0,2	1,0	1,2	1,1	1,4	-	-	3,4	2
Fogo	27,5	0,6	0,5	0,1	4,8	7,6	1,8	-	-	9,7	9,9
Maio	1,1	7,3	-	0,07	12,4	2,2	3,5	-	-	3,7	1,4
Sal	6,5	4,1	6,4	22,1	5,9	31,4	4,4	-	-	7,7	2,2
Santiago	26,3	17	57	3,5	11,6	34,1	44,3	73,9	-	25,8	51,44
Santo Antão	4,5	11,1	7,5	7,9	7,5	3,4	14,7	0,5	-	7,6	12,8
S. Nicolau	7,5	28	1,7	25,9	14,6	9,9	4,0	-	-	14,4	4
S. Vicente	15,9	27,6	23,6	29,9	28,2	9,6	25,1	25,2	-	23,8	15
Total (em milhões de Esc. CV)	638,2	491,4	212,5	152,6	136,1	69,7	65,4	22,2	225,9	201,2	100,0

Fonte: Lesourd, 1995:337.



Concurso de Miss CV 2007 (residentes e diáspora)



Cabo Verde, ilha de Santiago: stera na casa de uma filha de um emigrante cabo-verdiano falecido em Portugal.

MOMENTOS E PERSONALIDADES POLÍTICAS



1. Negociadores da Independência (1974); 2. Populares comemoram a Independência (1975)

Regime de partido único (1975- 1990)



3



4

Democracia (a partir de 1991)



5



6



9



7



8



10