

## **INDICE**

INTRODUÇÃO .....	2
Pressuposto Epistemológico: uma viagem introspectiva .....	6
Pressupostos metodológicos: o caminho para a apreensão do real.....	12
A Estrutura da Dissertação (rápida apresentação dos capítulos) .....	16
CAPITULO 1. GÉNERO, PERFORMATIVIDADE <i>QUEER</i> , CIDADE E ESTIGMA: CONSTRUINDO UMA BASE TEÓRICA .....	18
1.1 Problematizar Género .....	18
A multiplicidade das performances de género.....	21
1.2 A Dominação Masculina : o Sexismo e o Heterossexismo .....	27
Sexismo .....	27
Heterossexismo .....	28
Teoria da Cidade .....	32
Homoafectividade e Estigma .....	36
CAPITULO 2. A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE PATRIARCAL:OS CONTORNOS DA HETERONORMATIVIDADE EM CABO VERDE .....	39
2.1 A Dominação Masculina Em Cabo Verde.....	39
2.2 Movimento Social pelos Direitos dos Homoafectivos .....	49
2.3 Breve Caracterização da Cidade da Praia .....	54
CAPITULO 3. ABERTURA E FECHAMENTO .....	57
3.1 As singularidades das minhas estórias .....	57
3.2 Katiza construindo o género feminino .....	60
O Corpo e o Género da Katiza.....	61
Reflexos da Dominação Masculina.....	66
Família.....	67
A Cidade da Praia.....	68
A Origem .....	70
3.3 Apolo e Adónis: Relatos dum namoro gay.....	73
Os espaços e vivência na cidade .....	74
Família e Estigma.....	78
Dominação masculina .....	79
Classe social e território .....	80
Movimento social.....	82
Da fantasia sexual ao namoro e afecto .....	83
3.4 A homoafectividade no feminino .....	86
Sociedade e Estigma.....	90
Movimento social.....	91
Relação com os outros.....	92
Família.....	95
A descoberta do amor homoafectivo.....	96
Praia, hipocrisia homofóbica e Movimento pelos Direitos homoafectivos.....	99
Relação com os outros.....	100
Família.....	101
Conjugalidade .....	101
A relação com os filhos e a parentalidade .....	102
CONCLUSÃO.....	104

## **INTRODUÇÃO**

Esta dissertação enquadra-se no âmbito do Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde, em que propus como tema de estudo *A Homoafectividade e as relações de género na Cidade da Praia*. O meu objecto é abordado através de uma etnografia na capital do país, e tive como interlocutores principais uma travesti, dois gays, e dois casais de homoafectivas femininas.

As relações de género até agora em Cabo Verde tendem a ser discutidas e apresentadas sob uma perspectiva binária e heteronormativa, excluindo qualquer categoria homoafectiva, pois o ritmo da produção de teorias segue a dinâmica da importação de abordagens e visões políticas.

Assim, as actuais perspectivas acerca de género, política e académica, baseiam-se nos discursos vigentes dos anos 80 e inícios dos anos 90, discursos esses que se substanciavam na premissa implícita e por omissão de que,

“a norma de género, sexualidade normal é a heterossexualidade, praticada por um homem e uma mulher biologicamente são. Construir uma identidade que articule de forma diferenciada essas esferas constitutivas do sujeito é pôr-se em posição de conflito com as normas hegemónicas de género.” (BENTO, 2006)

A motivação por detrás da escolha do tema passou pelo exercício da minha profissão enquanto socióloga (Presidente do Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade de Género). Com este trabalho espero provocar algum debate público pró-activo sobre a Homoafectividade em Cabo Verde. Mas, também, por ser um trabalho pioneiro nesse âmbito, a pertinência científica do mesmo para o campo académico Cabo-verdiano foi um estímulo. Pretendo versar sobre questões que muitas vezes são explicadas sob o ponto de vista do senso comum, de forma superficial, e do preconceito que não raras vezes se manifesta de forma jocosa ou através de tentativas de explicação

da realidade social com base em análises puramente deterministas e biológicas (imbuídos de juízos de valor moralizantes).

Inicialmente, quis utilizar o conceito homoerótico em oposição ao conceito de homossexual, com a mesma visão do autor Ben'hur Costa (2007), que entende as expressões homeróticas como manifestações várias do desejo entre pessoas do mesmo sexo, contrapondo à condição de homossexual como uma sexualidade de identificação de um pólo divergente e desviante da heterossexualidade, que é definida pela instituição social normativa à manifestação do desejo sexual.

No entanto, nas minhas pesquisas cibernéticas acerca dos discursos não académicos, deparei-me com alguns nativos a defenderem a denominação de homoafectivo em oposição a qualquer outro conceito, por reivindicarem que se tem reduzido o debate académico à questão do desejo sexual ou das manifestações da sexualidade, espelhando assim um preconceito dos hegemónicos. Pois, aos seus olhos e sentimentos, as relações dos homoafectivos ou sua orientação específica, tal como os heteros, vão para além do sexual e são também imbuídas de afectividades. Daí eu ter optado por utilizar o conceito homoafectivo em oposição ao homoerótico adoptando assim uma denominação émica.

O suporte teórico que orientou a minha pesquisa baseia-se na perspectiva da multiplicidade de construção social que “des-naturaliza” o olhar sobre as relações de género, e, desta forma, rompe com a noção de que a identidade de género, o comportamento, e a experiência dos “não heterossexuais” seja anómala.

O foco principal do estudo foi uma etnografia urbana que pretendeu conhecer pessoas e espaços, sobretudo da elite da Capital de Cabo Verde. Procurei dar voz aos nativos e perceber o que significa ser homoafectivo (homoafectivo feminino, gay,

lésbica, ou travesti), na sociedade praiense, e, também, a sua relação com os “outros” e “outras” que circulam nos seus universos sociais, familiares, afectivos, e de amizade.

Utilizo, inicialmente, as categorias gay, lésbica, e travesti como um recurso para a apreensão do real. Mas, sabendo da sua limitação heurística do ponto de vista etnográfico (ou seja, de ouvir e dar voz aos nativos construindo com eles essas categorias ou outras), propus, ao longo da pesquisa, adoptar a construção dos conceitos, reportando para os termos, designações, e sentidos apresentados pelos meus interlocutores. Contudo, as categorias lésbica, gay, e travesti das quais faço uso inicialmente, reflectem o termo êmico ocidental, isto é, dos homoafectivos dos movimentos LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis/transsexuais) internacionais que surgiram na década de 70 e vigoram até hoje nos Estados Unidos, Brasil, países Europeus, entre outros.

Devo esclarecer que não farei uso dessas categorias visualizando-as como cápsulas identitárias, já que esse posicionamento contém outros riscos para além da sua limitação em termos de utilidade etnográfica. A nível teórico, essas categorias têm sido alvo de críticas no quadro da teoria *queer*, pois elas reportam para uma identidade sexual redutora que representa acima de tudo uma masculinidade branca e de classe média, descurando de toda uma diversidade do movimento que o sustenta. No quadro da teoria *queer*, a pretensa identidade homogénea LGBT foi desconstruída e houve uma inovação partindo, segundo a autora Ana Santos, de cinco pressupostos centrais:

Primeiro, as identidades são múltiplas e compostas por um infinito número de componentes de identidade, tais como, a raça, classe social, origem, género, etc.

Segundo, qualquer identidade construída é excludente, arbitrária, instável, pois silencia outras experiências de vida: “(...) Na verdade afirmação de uma identidade, em vez de constituir um processo de libertação, obedece a imperativos estruturais de

disciplina e regulação que visam confinar comportamentos individuais, marginalizado outras formas de apresentar o eu, o corpo, as acções e as relações entre as pessoas.”

Em terceiro lugar, a autora afirma que a teoria *queer*, ao invés de abandonar totalmente a categoria política *identidade*, propõe que se reconheça o seu papel permanentemente aberto, fluído, e passível de contestação, visando a um só tempo encorajar o surgimento de diferenças e de uma cultura baseada na diversidade em que o papel individual, como forma de capacitação, e o papel colectivo (de reivindicação política, jurídica e de reconhecimento social do conceito de identidade) não se perca com a teoria *queer*.

Em quarto lugar, a teoria *queer* postula que o posicionamento, ou política, centrado no “homossexual” agudiza a dicotomia homo/hetero, solidificando o actual regime sexual vigente no mundo ocidental, e a teoria *queer* propõe desafiar tal regime enquanto sistema de conhecimento que coloca a heterossexualidade e homossexualidade como pedras angulares de identidades sexuais.

Em quinto e último lugar, a teoria *queer* é uma proposta teórica sobre a “sexualização” dos corpos, desejos, acções, identidades, cultura, e relações e instituições sociais.

Portanto, esta dissertação teve como fio condutor a seguinte pergunta de partida:

*Como são construídas as relações de género e as vivências dos homoafectivos na cidade da Praia?*

E, de acordo com o tema, o **objectivo geral** da pesquisa foi: descortinar realidades e relações de género diversas, numa cidade que pretende ser “moderna” e “cosmopolita”, e, ao mesmo tempo, compreender como é vivenciada a homoafectividade na voz do nativo, numa sociedade vincadamente patriarcal.

Com o propósito de alcançar o objectivo geral, tracei um conjunto de **objectivos específicos**, nomeadamente, fazer uma etnografia na cidade da Praia, baseada nas minhas relações de amizade e memórias próprias, com o intuito de analisar as construções de género e a vivência de um pequeno grupo de homoafectivos inseridos no meu círculo de pessoas conhecidas. Essa análise passou por apreender as suas expectativas e o seu dia-a-dia na cidade, bem como perceber como são construídas as suas redes afectivas, as estratégias de relacionamentos amorosos, e, no caso dos casais, conhecer como se desenvolviam as relações de conjugalidade. Por fim, pretendi, também, perceber como era encarada a possibilidade do surgimento de um movimento social pelos direitos dos homoafectivos em Cabo Verde.

#### Pressuposto Epistemológico: uma viagem introspectiva

A prática intelectual e a produção científica no quadro de uma ciência reflexiva têm no autor francês, Pierre Bourdieu, o seu grande impulsionador. Bourdieu posiciona-se criticamente perante a ideia, ou a *illusio*, de uma construção científica auto determinada e ingenuamente objectiva, que não leva em conta os campos em que o sujeito/cientista está inserido e a forma como a sua posição o irá influenciar desde o começo do processo até a produção final de qualquer trabalho científico nas Ciências Sociais. Nesta linha de raciocínio, e no âmbito desta pesquisa, reflectir um pouco sobre as condições sociais de possibilidade da escolha do meu objecto de estudo tornou-se um imperativo.

O processo de produção do conhecimento científico é um todo unitário que pressupõe três actos epistemológicos fulcrais - a ruptura, a construção e a verificação - que deverão constar de todas as etapas de produção científica: observação, hipótese, experimentação, teoria, e observação, novamente.

Segundo Bourdieu, o facto nunca é dado, mas sim conquistado. E essa conquista deve ser construída no primeiro momento da pesquisa científica, isto é, na identificação do objecto de estudo. O sujeito/cientista deverá basear o seu raciocínio perspectivando a objectivação da relação subjectiva com o objecto. Ou seja, deve conhecer e explicitar as condições sociais de possibilidade que o envolvem enquanto sujeito cientista, bem como os efeitos e limites dessas condições. Pelas palavras do autor citado, deve-se proceder “ao acto de objectivação”, permitindo a construção da sociologia da sociologia praticada, e eliminando a nossa postura naïve perante o observado.

A atitude reflexiva acerca da produção científica pode ser desenvolvida por outros sujeitos/cientistas: desvelando as condições sociais de possibilidade que conduzem um determinado autor nas escolhas dos objectos de estudo, na utilização de uma ou outra tradição, ou até nas posturas epistemológicas adoptadas ao longo de uma produção científica específica; analisando e reflectindo sobre os possíveis erros que foram incorporados inconscientemente pelos sujeitos, confiante da sua neutralidade. Mas, também, pode (e deve) ser feita pelo próprio autor, numa atitude de auto-análise.

Adoptar a postura reflexiva, no início da pesquisa científica, permite diminuir os perigos epistemológicos, colocando à prova o valor heurístico e probatório de qualquer construção científica, e permitindo romper com as aparências e a ilusão do sujeito cientista.

Segundo Bourdieu, a auto-reflexividade consegue-se a partir de uma introspecção, explorando o nosso próprio inconsciente social, esmiuçando e analisando os múltiplos campos em que estamos inseridos, bem como os nossos posicionamentos enquanto sujeitos sociais nesses campos. A reflexividade sociológica desarma-nos da nossa pretensa motivação primária na escolha do objecto de estudo e em toda construção do conhecimento.

O objectivo da auto-reflexão é o de contextualizar o nosso posicionamento perante o objecto de pesquisa, construindo um ponto de vista sobre o nosso próprio ponto de vista. Pois, para Bourdieu,

“On connaît de mieux en mieux le monde à mesure qu’on se connaît mieux, que la connaissance scientifique et la connaissance de soi et de son propre inconscient social progressent des une même pas, et que la expérience première transformée pour la pratique scientifique transforme la pratique scientifique réciproquement.”

Pois, no quadro do pensamento da ciência reflexiva, os sujeitos/cientistas subjazem no seu inconsciente o campo onde estão inseridos, as suas tradições e particularidades nacionais, e locais, como, também, os seus *habitus* de pensamento, com seus sistemas de crenças, evidências, rituais, e critérios de reconhecimento e de consagração. Por tal, importa ao sujeito conhecer-se a si mesmo e, nesse processo de auto-conhecimento, estará construindo um sujeito/cientista capaz de reflectir com maior rigor científico. Pois, a sua posição num determinado campo tanto pode ser potenciadora como limitativa.

O campo intelectual é um campo como todos os outros, com relações de poder próprias que precisam ser desvendadas e objectivadas para não serem transpostas subjectivamente para o objecto de estudo, ainda que inconscientemente. É esta constatação que deve levar à reflexividade, criando a construção de uma verdade científica, pois, para Bourdieu, a razão é um produto histórico único, por ser capaz de transcender a História a partir da reflexão sobre suas próprias limitações. Nessa lógica, o sujeito deverá produzir o seu próprio acto de “objectivação” em relação aos pressupostos subjectivos que o enredam e o condicionam enquanto cientista.

Na crítica que o autor citado faz a uma pretensa produção científica auto determinada, ele diz que [Lála: “auto determinada”: é mesmo isso que querias dizer?]

“On es empiriste, formaliste, théoricien, ou rien de tous cela, beaucoup moins pour vocation que par destin, dans las mesure où les sens de sa propre pratique advient à chacun sous la forme du système de possibilités et de impossibilité qui définissent les conditions sociales de sa pratique intellectuel.”

Frequentemente temos a pretensão de estarmos livres de qualquer determinação no âmbito de uma pesquisa, ilusão essa que condena toda uma produção científica que se queira baseada no rigor e na objectivação. É o que o autor conceptualiza como a “falácia da escolástica”, “*que nos leva a tomar a coisa da lógica pela lógica das coisas.*”

A *illusio* é clara, uma vez que os sujeitos são sujeitos mediante o seu posicionamento em um ou vários campos, e em relação aos outros que o reconhecem na teia das relações sociais. Ninguém está, ou pode ser, neutro, perante o seu “background” e toda a sua bagagem social com os quais, ao longo da sua trajectória de vida, se vai estruturado enquanto sujeito A ou sujeito B, posicionando no espaço social X ou Y.

Na qualidade de sujeito/cientista e tendo o acima exposto como fundamental, proponho: praticar uma análise reflexiva relativa à escolha do objecto de estudo e da metodologia da minha pesquisa; objectivando, assim, os vários campos sociais em que estou inserida e o meu posicionamento em cada um deles; visando, por um lado, entender as limitações que esses campos poderão me impor e, por outro, as potencialidades que os mesmos poderão me oferecer. Por outras palavras, pretendo analisar, o quanto possível, as causas objectivas das razões subjectivas da escolha do objecto de pesquisa *relações de género e a homoafectividade*.

Reflectindo sobre a minha opção, enquanto estudante do mestrado em Ciências Sociais pelo objecto de estudo *homoafectividade*, interessa descortinar a minha posição em alguns campos da sociedade cabo-verdiana, nomeadamente: o económico, o

cultural, o político, o religioso, e o intelectual, os quais considero serem os mais pertinentes para a reflexão acerca da escolha do objecto.

Para começar, pertenço ao que podemos considerar de classe burguesa praiense, filha de funcionários públicos que ocupam cargos de chefia. Sou portadora de um diploma de graduação em Sociologia, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, curso feito com a bolsa de estudos do Governo de Cabo Verde. Estudei sempre em escolas públicas, com acesso a explicadores particulares e sem nenhuma retenção ao longo do meu percurso escolar [Lála: Não haverá uma palvara melhor do que “retenção”?].

Em termos políticos, considero que sou de esquerda, ainda que em Cabo Verde, a meu ver, não exista um partido verdadeiramente esquerdista. Não milito em nenhum partido político, mas ocupo um cargo de confiança política no actual governo. Por outro lado, os meus “interesses políticos” estão até certo ponto interligados com o trabalho que exerço, desde a minha graduação no Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Género. Ou seja, interesse-me pelas questões dos direitos sexuais e de género, e tenho uma visão crítica relativa às relações de poder que considero desequilibrada e legitimadora das injustiças sociais. Ademais, apesar não haver fortes movimentos sociais no país, sou adepta da causa feminista, da defesa dos direitos dos gays e lésbicas, e das questões ambientalistas e anti-capitalistas.

No campo religioso, fui criada segundo os preceitos morais da Igreja Católica, da qual actualmente estou totalmente desligada.

O meu círculo de amizades não é muito diversificado, em termos de espaços sociais, e relaciono-me principalmente com jovens da minha faixa etária e com perfis similares ao meu, ou seja, que estão próximos da posição social que ocupo, nos múltiplos campos, económico, político, e intelectual.

Relativamente ao campo intelectual, destaco alguns aspectos que penso serem fulcrais para se descortinar possíveis estratégias inconscientes da escolha do objecto de estudo em questão. Pois, este é o campo em que o embate e as disputas relativas à pesquisa científica (e a um reconhecimento/posicionamento no mundo académico) se verificam mais intensamente.

A escolha do objecto de estudo enquadrou-se num momento em que eu estava a cursar o Mestrado em Ciências Sociais pela Uni-CV, em parceria com a Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Esta experiência fez-me reavaliar a minha posição enquanto socióloga, devido ao que eu considero ter sido um “forte peso” dos professores da Universidade brasileira. Pois, eles e elas, ao transmitirem certas disposições e orientações intelectuais, chocaram com a tradição da sociologia aprendida por mim em Portugal na Universidade do Porto. Por exemplo, a ideia bourdieiniana de fazer ciência com propósito político, defendida por um dos professores da UFRGS em oposição a uma pretensa sociologia mais neutral defendida pelos meus antigos professores da Universidade do Porto, e o facto de estar a estudar um mestrado em Ciências Sociais e não exclusivamente em sociologia, abrindo, assim, novos horizontes científicos, como é o caso da antropologia/etnografia.

Por sua vez, neste curso de Mestrado, os campos de possibilidade das escolhas dos objectos foram delimitados pela própria Universidade, resultando nas seguintes linhas de Pesquisa: Dinâmica e Conflitualidade Contemporânea; Estado, Políticas Públicas e Desenvolvimento; e, por fim, Cultura e Identidade no contexto da globalização. A meu ver (e reflectindo sobre cada uma dessas linhas de pesquisa), a Uni-Cv, enquanto universidade pública, pretendeu direccionar os mestrados para temáticas de foro instrumentalista. Pretendendo, a meu ver, contribuições utilitárias a nível de estudos voltados para a avaliação de políticas públicas do governo, para análise das questões de

criminalidade (diagnosticando a situação actual do país e visando possíveis respostas sobre o fenómeno devido ao aumento dos crimes em Cabo Verde). E, por fim, desejando estudos sobre uma das temáticas que tem levantado alguma controvérsia - a Identidade Nacional - devido à manifestação de uma pretensa reconfiguração das categorias identitárias nacionais (africanistas versus cabo-verdianos macaronésios).

Ao colocar as minhas posições nos vários campos acima evidenciados, torna-se, agora, necessário analisá-los articuladamente (de forma a perceber as estratégias inconscientes por detrás da escolha do objecto de estudo), e, também, analisar como as minhas posições nesses vários campos actuam como limitações ou oportunidades no desenvolvimento da pesquisa.

A acumulação do capital cultural, intelectual, e económico apresentado, traduz a minha trajectória de vida: a de um sujeito integrado no espaço social da elite praiense, que cria estratégias de distinção em relação aos meus pares ao tentar demonstrar um distanciamento desse espaço social e ao posicionar-me criticamente em relação ao mesmo. Por fim, e relativamente às limitações e oportunidades do objecto, a minha trajectória de vida militante em causas em prol dos Direitos humanos e feministas poderá ter constrangido a leitura dos discursos e dos interlocutores, bem como poderá ter afectado o discurso que os próprios produziram, perante a minha presença.

#### Pressupostos metodológicos: o caminho para a apreensão do real

No meu entendimento, a opção metodológica é uma questão central em qualquer investigação. Ela deve ser a pedra de toque que abre o caminho no sentido da apreensão do real. Deve ser, também, a mais apropriada para o objecto de estudo escolhido.

Para a compreensão de um objecto que, *a priori*, se apresenta de forma complexa (por ser de natureza social do “não dito”), pretendi alcançar os meus objectivos

utilizando metodologias qualitativas desenvolvidas nas ciências sociais, para a construção de um espaço de diálogo onde se ouve a voz do “outro” através das suas experiências de vida: seus encontros, desencontros com a sociedade convencional, como moldam as suas vidas, a família, o trabalho, as afectividades, a sexualidade, a participação social e política, e a relação com os “outros”. Tal foi feito com recurso à etnografia, isto é, “(...) a escrita das culturas, sem a qual não há antropologia no sentido contemporâneo do termo, que não consiste apenas em ver, mas em fazer ver, ou seja, em escrever o que vemos. É um processo geralmente implícito, de tão aparentemente óbvio, quando de facto é uma complexidade inaudita.” (Laplantine, 2004)

As técnicas de recolha de dados, por excelência, foram a entrevista semi-directiva, a observação participante, a análise dos dados estatísticos do Inquérito Demográfico de Saúde Reprodutiva II de 2005 (do Instituto Nacional de Estatísticas), bem como referências à historiografia actual cabo-verdiana, baseadas na análise sociológica e histórica de duas pesquisadoras cabo-verdianas, Euridice Monteiro e Maritza Rosabal.

A entrevista semi-directiva é um dos principais procedimentos de recolha de dados em Ciências Sociais. Permite obter informações através de uma conversação de natureza profissional, orientada e realizada com objectivo e finalidades claros. A entrevista semi-directiva, no quadro desta pesquisa, tem como objectivo a recolha de informações ricas e acentuadas, com um maior grau de liberdade de comunicação verbal do entrevistado(a), e com a pretensão de reconstruir a trajectória de vida dos sujeitos em estudo ou de complementar a observação do quotidiano.

Por outro lado, a observação participante permitiu absorver o quotidiano de alguns espaços da cidade, em que recorri à minha memória e vivência pessoal, no meu círculo de amizade enquanto praiense.

A minha incursão em campo começou em Março de 2008. Na altura o foco de pesquisa era uma etnografia num bairro popular da capital e tinha como interlocutora principal uma travesti. Pretendia conhecer, para além da construção de género, a sua vivência no bairro, a sua relação com os outros e outras, e as alianças e conflitos que advinham do seu quotidiano.

Mas, logo, apercebi-me da fragilidade da minha escolha. Após alguns encontros, e deslocação ao bairro, tive que parar a pesquisa por nove meses (devido a motivos pessoais) e, quando a retomei, a interlocutora já não morava nesse bairro. Tive, então, de tomar uma decisão que veio a alterar profundamente o caminho desta pesquisa. Após alguma reflexão, optei por alargar o número de interlocutores e por diversificar as performatividades homoafectivas.

Uma outra alteração foi escolher a franja de população onde eu teria mais facilidade em termos de proximidade (para fazer a observação e para ter acesso a relatos através de entrevistas), isto é, os homoafectivos de elite da cidade. Assim, consegui ter como interlocutores dois homoafectivos masculinos e quatro homoafectivas femininas, mas mantive como interlocutora a travesti, com a qual eu tinha iniciado a pesquisa, pois interessava-me ver as nuances de género e de classe social.

Voltar o foco para as elites foi-me vantajoso, por um lado, mas, por outro, colocou-me algumas questões. Apesar de já existir muitas etnografias e bibliografias acerca da antropologia urbana, como lidaria com a proximidade, familiaridade, e até mesmo o risco do exotismo? O “estranhamento” com o propósito de distanciar, tal como fala Gilberto Velho em “Pesquisas Urbanas,” seria um exercício permanente, ao mesmo tempo que buscava nas minhas memórias várias situações passadas com as pessoas da cidade, do meu círculo de amizade, em conversas de cafés acerca do tema.

Aqui, ao contrário do que acontecia nas antropologias clássicas, o “pesquisador” e o “nativo” partilham a mesma origem social e geográfica, e, para além disso, alguns interlocutores tem um nível de análise e entendimento similares, usando por vezes nos seus discursos conceitos e análises próprios das ciências sociais.

Outro constrangimento, com o qual me deparei, foi a gestão do tempo de observação: a minha disponibilidade em fazer observação no campo, como fazem em geral os antropólogos, era muito limitada devido ao trabalho formal e à gestão familiar. Todas as oportunidades que tive foram aproveitadas ao máximo, anotando tudo que podia no meu Diário de campo, e participando, de forma activa ou passiva, em conversas com interlocutores ou outras pessoas do mesmo círculo de amigos.

Os locais que privilegiei para fazer a observação foram, no caso da travesti, as ruas da cidade, um café no centro da cidade, e a rua onde ela morava. Com os outros homoafectivos, os locais foram espaços de convívio como festas, jantares em casa de amigos comuns, em casa dos próprios, e em bares nocturnos.

Quando chegou o momento de interacção directa com os meus interlocutores, ou seja, o momento das entrevistas, accionei a estratégia de rede e contactei alguns amigos que eram mais próximos dos interlocutores escolhidos. Eles fizeram a primeira abordagem, de seguida eu obtive o contacto e consentimento do interlocutor ou interlocutora, e, depois, eu estabelecia a ligação que consistiu em fazer entrevistas semi-directivas. Tive mais dificuldades quando solicitei as entrevistas directamente, pois houve casos em que as pessoas não recusaram directamente mas pediram para pensar e nunca retornaram. Foi muito difícil conseguir um grupo maior de interlocutores, pois muitas pessoas acharam interessante o estudo mas não queriam ser entrevistadas. Apesar de ter identificado, inicialmente, onze potenciais interlocutores, no final estes ficaram reduzidos a sete, ou seja, os que imediatamente aceitaram ser entrevistados. De

todas as pessoas entrevistadas formalmente, obtive consentimento informado e usei pseudónimos para preservar o seu anonimato.

A Estrutura da Dissertação (rápida apresentação dos capítulos)

Esta dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro, denominado “Género, Performatividade *Queer* e Cidade: construindo uma base teórica”, onde, para além da revisão teórica acerca do tema, faço um posicionamento em termos de enquadramento do meu objecto à luz das teorias *queer*, da dominação masculina, e do heterossexismo, bem como à luz da teoria urbana articulada com o interaccionismo simbólico de Goffman relativamente ao estigma. No segundo capítulo, “A construção de uma sociedade patriarcal e os contornos da heteronormatividade em Cabo Verde”, analiso, no primeiro ponto, a Dominação Masculina em Cabo Verde, recorrendo a várias análises históricas e a dados estatísticos para explicar os factos acerca do patriarcado crioulo. No segundo ponto, analiso a possibilidade do surgimentos de um movimento social pelos direitos dos homoafectivos em Cabo Verde e na cidade da Praia, como pretexto para perceber como é o ambiente social do aqui e o agora dos homoafectivos que habitam a capital do país. Por fim, faço, no último ponto, uma apresentação genérica da cidade da Praia (como ela está organizada geograficamente e demograficamente) e faço, também, uma leitura das aspirações desta cidade mediante o ritmo de investimentos que se está a fazer na cidade, com o propósito de contextualizar o espaço onde estão inseridos o meu público-alvo. O terceiro e último capítulo está dividido em cinco pontos. O primeiro é introdutório aos subsequentes, que nada mais são do que os relatos das histórias que me foram confiadas pelos interlocutores. A primeira é a história da Katiza, a segunda do Apolo e do Adónis, a terceira da Maria e da Joana, e a última da Susana e Ana.



## **CAPITULO 1. GÉNERO, PERFORMATIVIDADE *QUEER*, CIDADE E ESTIGMA: CONSTRUINDO UMA BASE TEÓRICA**

### **1.1 Problematizar Género**

Em Cabo Verde, as questões de género e da sexualidade constituem um desafio tanto em termos de formulação de políticas, como no campo da investigação académica. Desafio maior é uma análise centrada nas relações homafectivas. Assim, de forma breve, farei uma revisão teórica à volta dos conceitos já apresentados no mundo académico, e à luz de autores e correntes clássicas e contemporâneas, sem seguir necessariamente uma linha sincrónica em termos de formulação das mesmas.

A. Giddens (2000) define sexo como os atributos físicos e biológicos do ser masculino e do ser feminino, diferenças que encontramos no corpo dos machos e das fêmeas, ou seja, os órgãos sexuais e reprodutivos específicos de cada um, bem como as funções naturais determinadas pelos mesmos. Esses atributos não mudam radicalmente e são produtos da natureza.

Por sua vez, o conceito de género refere-se aos papéis e estatutos sociais dos homens e das mulheres, aos símbolos culturalmente disponíveis que evocam diferentes representações (muitas vezes contraditórias ou antagónicas) do masculino e do feminino, e que influenciam as relações de poder, o grau, e o tipo de participação de cada um.

No quadro da teoria clássica culturalista, a construção social dos papéis de género muda de sociedade para sociedade. Culturas diferentes produzem e reproduzem relações de género diferenciadas. Assim, a relação de género é um produto das culturas dos povos, socialmente definido que varia ao longo do tempo. Pode até variar numa mesma sociedade, tendo em conta factores tais como o nível de escolaridade, a classe social, e a

proveniência rural ou urbana. Ela é aprendida e dinâmica mas, acima de tudo, passível de mudança.

Contudo, a análise dos papéis atribuídos aos géneros, e da sua relação, baseia-se essencialmente na noção de poder, e numa relação desigual. Isto é, a posição de desvantagem em que se encontram os indivíduos do género feminino em relação ao masculino, no mundo patriarcal, tem sido demonstrada historicamente e contestada de forma contundente na contemporaneidade, com o advento do movimento feminista. E, para percebermos como a atribuição de papéis sociais distintos e desequilibrados foi construída, faço agora uma breve contextualização teórica desse processo histórico:

Através da origem do conceito de cidadania, percebe-se a relação desequilibrada de poder e género na base da origem do pensamento moderno e ocidental, predominante a nível global. O conceito de cidadania remonta à Grécia antiga, em que ser cidadão era pertencer ou habitar na cidade, com todos os privilégios que daí advinham (sociais, culturais, e, acima de tudo, políticos), e foi concebida como um atributo dos homens livres, excluindo as mulheres, relegando-as à margem dos assuntos de interesse político.

Nestas sociedades, as mulheres estavam equiparadas à mesma condição de escravos e de estrangeiros. A todos esses era atribuída a condição natural de inaptos às práticas políticas, visto que não possuíam capacidade de julgar adequadamente o real. Exemplo desse tipo de concepção pode ser encontrado na História do pensamento humano. Platão, em *A República*, V livro, desenhava a mulher como reencarnação dos homens covardes e injustos. Aristóteles, em *A História Animalium*, afirmava que a mulher é fêmea em virtude de certas características: é mais vulnerável à piedade, chora com mais facilidade, é mais afeita à inveja, à lamúria, à injúria, tem menos pudor e menos ambição, é menos digna de confiança, é mais encabulada. Aristóteles ainda afirma, em *A Política*, que as mulheres eram o resultado da ausência de calor durante a

gestação. Ser mulher era decorrente de má formação. Essa concepção natural a respeito desse grupo social era suficiente para justificar a sua exclusão da vida política, esfera fundamental para a existência humana no mundo grego.

As teóricas feministas, próximas das teorias marxistas, defendem que a origem da opressão e submissão feminina pode ser verificada (historicamente) antes da era da cidadania, desde que os povos deixaram de ser nómadas e passaram a utilizar a divisão social do trabalho como forma de organização da sociedade. Concretamente, os homens ficaram com a tarefa de caçar (devido à sua maior força física) e as mulheres de cuidar do lar e dos filhos. Essa herança de organização social ganhou, ao longo dos tempos, um pendor discriminatório e forjou as sociedades modernas, influenciando, até hoje, o exercício da cidadania e o poder dos homens e mulheres da actualidade. Nesse sentido, a autora Rosângela Angelin defende que o desenvolvimento do capitalismo intensificou as diferenças de género: “as mulheres foram estrategicamente encarregadas do trabalho doméstico, cuidando da casa, das crianças, dos velhos e doentes, além de ‘servirem’ o marido, sendo caracterizadas como ‘rainhas do lar’. O trabalho doméstico foi considerado gratuito e denominado não produtivo.”

Fruto dessa realidade, e das construções sociais disseminadas ao longo de séculos, as mulheres mantiveram-se (em algumas sociedades, mantêm-se ainda), durante muito tempo, em actividades restritas ao espaço doméstico (domínio privado). Não votavam, não participavam no mercado de trabalho, e não tinham acesso à educação e nem à justiça de forma igualitária. Enquanto os homens agiam livremente nos espaços da rua, do exercício do poder político, e no trabalho produtivo, ou seja, no domínio público. Para além disso, a função social da mulher e o seu estatuto, na maior parte das vezes,

são desvalorizadas ao contrário da do homem. Sendo assim, elas são atrizes secundárias na sociedade.

### A multiplicidade das performances de género

A breve revisão teórica, acima exposta, poderia ser interessante se as dimensões de género fossem simples e binárias como foi explicitado anteriormente. As teorias feministas, acima sintetizadas, reflectem uma visão excludente e heteronormativa. Em termos heurísticos ela é insuficiente, pois limita-se a reproduzir a visão de uma sociedade heterocentrada e que reduz as relações de género a homens e a mulheres heterossexuais.

Ultrapassar a visão heterocentrada, e ter em conta outras categorias (tais como homoafectividade, gays, lésbicas e travestis), é uma determinante para abrir o campo de análise no quadro desta pesquisa.

Na década de 80, em simultâneo com a proliferação de organizações voltadas para as questões da orientação sexual, o mundo académico preocupava-se com as questões de sexualidade. Reflectia criticamente sobre a visão das ciências psiquiátricas e psicológicas acerca da construção do “verdadeiro sexo”, questionando “a historia dos interesses morais da burguesia” (Bento, 2006). Segundo Berenice Bento, o livro de Foucault, *A história das sexualidades* (1985), foi um marco nesse processo, pois as suas reflexões, sobre a origem do poder e as arqueologias do saber, foram articuladas para fundamentar a tese do que se pensava ser exclusivo do foro individual: a sexualidade. Afinal, a sexualidade, em Foucault, passa a ser o resultado de uma articulação histórica de dispositivos poder-saber, “que centra o sexo em discurso que produz efeitos sobre corpos e subjectividades dos sujeitos”.

Outros autores, nesse mesmo período, contribuíram, de forma clara, para alargar a discussão acerca das questões de género. A autora Gayle Rubin fez uma auto-crítica, ao propor que a análise sobre essa temática deveria ser feita distintamente da categoria sexualidade, ao contrário do que ela mesma, Rubin, tinha proposto no seu livro *The traffic in woman* (1975), que foi um marco de referência para as feministas dos anos 70. A autora, na sua reflexão autocrítica, despertou para o facto de que a sua análise (e a luta das feministas de então) velava as mulheres lésbicas.

Com esses contributos e preocupações um novo campo de análise surgia. Um campo que pretendia, a um só tempo, construir teorias que iluminassem os que divergiam da norma heterossexual e que se demarcassem das explicações e referências das ciências médicas e *psis*. Pois, as mesmas tenderam, ao longo da história, a analisar deslocamentos de género e corpo-sexuado (Bento, 2006) como perturbações identitárias e “transtornadas”.

Ao encetar uma crítica ao movimento das feministas norte-americanas, da época do Governo de Reagan, a autora Rubin clarifica que esse movimento assentava-se na política moralizante da época, levando-a a questionar se a teoria da opressão dos géneros se qualificaria automaticamente como uma teoria da opressão sexual, defendida historicamente pelas feministas.

Com estes questionamentos e reflexões, surge no universo académico norte-americano, na década de 90, uma visão bastante consistente que vai versar sobre questões de performance social e de reiteraões de práticas que se assumem como normativas de uma pretensa sociedade normalizada.

A autora Judith Butler, no seu livro de 1999 *Gender and trouble*, questiona as teorias feministas que vincularam género como uma categoria binária, o que pressupõe, *a priori*, uma heterossexualidade exclusiva. Butler descostrói, assim, o heterocentrismo

generalizado das teorias feministas de então, e traz para o debate público o reconhecimento das pessoas que se distanciam das normas do género praticado para, nas palavras de Berenice Bento, levá-las a ascenderem à condição humana.

A análise de Butler contribuiu para o surgimento das teorias denominadas de *queer*, que problematizam a dicotomia *género* (cultura), algo passível de (re)construção, e *sexo* (natureza/corpo), estático e imutável. Butler traz contributos marcantes para as ciências sociais e para o debate público, pois traz a ideia do múltiplo e da desnaturalização e legitimação das sexualidades divergentes, através da crítica às feministas.

O sistema binário de género, segundo Butler, produz e reproduz a visão de que género baseia-se nas predisposições biológicas que espelham sexos opostos, e que todas as esferas constitutivas dos sujeitos estão presas a essa determinação primária. Ou seja, “a natureza constrói as sexualidades e posiciona os corpos de acordo com as supostas disposições naturais.” Mas, quando a condição de género de um sujeito se mostra totalmente independente do sexo, o conceito de género torna-se vago. Daí, a autora inova introduzindo a ideia de que, talvez, sexo sempre foi género e que não existe uma história anterior à própria prática quotidiana das reiteraões. Reiterar, em Butler, significa que é a partir da repetição das práticas, e da interpretação das normas, que o género passa a existir. As roupas, os gestos, os olhares (sem esquecer o corpo), e suas formas, originais ou fabricadas, é que dão vida e significado ao género. Por outras palavras, a linguagem corporal é simbólica dos adereços que nos tornam do género masculino ou feminino.

Butler faz uso de Derrida (1991), e da sua tese de citacionalidade, para consubstanciar a sua teoria de que as reiteraões produzidas através de infindáveis repetições, que possibilitam a eficácia dos actos performativos, reforçam e credibilizam

as identidades hegemónicas que são agenciadas através das instituições (família, escola, ciência, igreja). Mas, também, são as mesmas repetições descontextualizadas do contexto natural dos sexos, as “performatividades *queer*”, que viabilizam e tornam possível o surgimento das práticas que contestam as normas de género vigentes.

A identidade de género passa, então, de uma realidade estável para uma identidade debilmente constituída ao longo do tempo, instituída por uma repetição estilizada de actos. Deixa de ser uma “essência interna”, pois essa suposta essência interna é produzida mediante um conjunto de actos e postulados por meio de estilizações. E, o que se pensa como uma característica natural dos corpos, é produzido mediante certos gestos corporais naturalizados.

Os Estudos *queer* passaram, assim, a vincular as questões de género, sexualidade, e subjectividade a uma leitura do corpo visando significados múltiplos que comportam processos constantes de transformação. Os pressupostos sobre os quais esses estudos se debruçaram vêm: a sexualidade como um dispositivo; as identidades de género acarretando um carácter performativo; outros alcances subversivos das performances e das sexualidades fora das normas de género; e o corpo como bio-poder, fabricado por tecnologias precisas. (Bento, 2006)

A performatividade, segundo Butler, se baseia na reiteração de normas que são anteriores ao agente e que, sendo permanentemente reiteradas, materializam aquilo que nomeiam. As normas reguladoras do sexo são performativas no sentido de reiterarem práticas já reguladas, materializando nos corpos, marcando o sexo, e exigindo práticas mediante as quais se produz uma “generificação”.

“Não se trata, portanto de uma escolha, mas de uma coibição, ainda que esta não se faça sentir como tal. Daí seu efeito a-histórico, que faz desse conjunto de imposições algo aparentemente “natural”. (Pelúcio, 2007:257-267)

Com Butler, abriu-se um campo de possibilidades inclusivo e que traz experiências de género que vão além de um referente biológico. “Agir de acordo com uma mulher ou um homem é pôr em funcionamento um conjunto de verdades que se acredita que estariam fundamentadas na natureza.” (Bento,2006). O género passou a ser, então, uma repetição estilizada de actos, ou seja, aquilo que é legitimamente aceite como sendo acto de mulheres ou acto de homens (e que está previamente definido e aceite socialmente pelos hegemónicos), com toda a carga das expectativas estruturadas que, se não corresponderem com o esperado, despoleta uma desestabilização das normas de género, levando muitas vezes à busca para a reorientação com base em violência simbólica e/ou física.

Com as teorias *queer*, a dicotomia corpo/natureza contra género/cultura não satisfaz, pois não existe corpo sem cultura porque a lógica é inversa: é a cultura que fabrica, através de várias tecnologias, o corpo. Como exemplo, temos o caso das transexuais que levam ao limite o discurso em que o corpo sexuado (corpo-homem ou corpo-mulher) dá inteligibilidade ao género. Pois, nesse caso, é o género que transforma, modela, ou fabrica o corpo, deitando abaixo um dos fundamentos das normas de género. “Ao realizar tal inversão, depara-se com uma revelação: a de que o corpo tem sido desde sempre género e que, portanto, não existe uma essência interior e anterior a género.”

A problematização da dicotomia determinista - género versus corpo - contestou e derrubou a reprodução da visão heteronormativa das ciências médicas, que analisaram como objecto de estudo as travestis, os transexuais, os gays, e as lésbicas como identidades psicóticas e pervertidas.

É nesse quadro teórico que vejo a possibilidade de um diálogo com o objecto de estudo escolhido, mas com um recorte territorial específico - o meio urbano (a capital do país).

Ao escolher como espaço de análise a cidade da Praia, para além da conveniência prática (moro nesta cidade) e de ser a minha cidade natal, faço-o, também, de uma forma estratégica, pois, sendo a capital do país (com cerca de ¼ de população global de todo o território nacional), nesta cidade convergem pessoas oriundas de todas as outras ilhas e também de outros países. O espaço cidade da Praia, nas últimas décadas, tem sofrido muitas intervenções e investimentos que vão de encontro com o desejo de se transformar Cabo Verde num país modernizado, e a capital numa cidade cosmopolita. Ou seja, pode ser visto como o “rosto” do país, a cidade capital do país.

## **1.2 A Dominação Masculina: o Sexismo e o Heterossexismo**

A manifestação da sociedade patriarcal e das visões baseadas na desigualdade de género (seja homem-mulher, homem-homem, ou mulher-mulher) tem como sustentação a relação de poder em que vigora a dominação masculina, que por sua vez reflecte uma sociedade que se consubstancia no sexismo e no heterossexismo. Neste ponto, faço uma reflexão sobre a teoria da dominação masculina, com base no autor Welzer-Lang, que entende que existe um duplo “paradigma naturalista” subjacente às sociedades patriarcais: primeiro, a vigência da suposta natureza superior dos homens em relação às mulheres, remetendo-nos ao sexismo; e, segundo, a visão de sexualidade “normal” como aquela entre pessoas do sexo oposto, ou seja, uma visão heterossexual. Isto, com o propósito de, mais à frente, fazer uma análise da sociedade cabo-verdiana ilustrando as relações de poder entre o género feminino e masculino, mas, também, as relações homoafectivas que enquadram o socialmente permitido e “normal” de uma sociedade patriarcal e heteronormativa.

### Sexismo

Segundo o autor Welzer-Lang, é já uma evidência nas ciências sociais (e, mais concretamente, na sociologia) a existência da dominação masculina. Pois, é consensual analisar-se as relações homem-mulher sobre esse prisma, e visando uma leitura das relações sociais de sexo. O autor afirma que

“Os homens dominam coletiva e individualmente as mulheres. Esta dominação se exerce na esfera privada ou pública e atribui aos homens privilégios materiais, culturais e simbólicos.” (Welzer-Lang, 2001: 2)

A dominação, manifestada através de relações desiguais, acaba por provocar assimetrias que favorecem os homens em detrimento das mulheres. Esta realidade é designada conceptualmente como sexismo, que se define “como um conjunto de todos e cada um dos métodos empregados no seio do patriarcado para poder manter em situação de inferioridade, subordinação e exploração o sexo dominado: o feminino.” (Núbia Varela, 2005P). E esses fenómenos que afectam homens e mulheres são construídos socialmente e que

“Não somente homens e mulheres não percebem da mesma maneira os fenómenos, que são no entanto designados pelas mesmas palavras, mas sobretudo não percebem que o conjunto do social está dividido segundo o mesmo simbólico que atribui aos homens e ao masculino as funções nobres e às mulheres e ao feminino as tarefas e funções afetadas de pouco valor.” (Welzer-Lang, 2001:2)

A divisão do mundo, baseada no sexismo, mantém-se e é regulada por violências: que podem ser tanto simbólicas como físicas: que podem ser manifestadas como “violências masculinas domésticas aos estupros de guerra, passando pelas violências no trabalho”; e que têm o propósito de preservar os poderes que se atribuem, colectivamente e individualmente, aos homens baseado na subordinação das mulheres.

### Heterossexismo

O heterossexismo, usando o conceito adoptado pelo autor Welzer-Lang, “é a discriminação e a opressão baseadas em uma distinção feita a propósito da orientação sexual. O heterossexismo é a promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação”, em que, segundo o mesmo autor,

“Nós estamos claramente em presença de um modelo político de gestão de corpos e desejos. E os homens que querem viver sexualidades não-heterocentradas são estigmatizados como não sendo homens normais, acusados de serem “passivos”, e ameaçados de serem associados a mulheres e tratados como elas.” (Welzer-Lang, 2001:3)

Por tal, o paradigma naturalista da dominação masculina, a um só tempo, divide homens e mulheres em grupos hierárquicos, e dá privilégios aos homens à custa das mulheres. A dominação masculina, também, produz homofobia, que (com base na violência simbólica e por vezes física) coage homens e mulheres a agirem e posicionarem-se nos esquemas ditos normais.

O autor Welzer- Lang definiu, no quadro do paradigma naturalista da dominação masculina, os "Grandes-homens", que são aqueles que têm privilégios que se exercem à custa das mulheres (como todos os outros homens), mas também à custa de alguns homens.

“Para um homem, o fato de ser visto com "belas" mulheres classifica-o como "Grande-homem", o que também acontece com aquele que tem dinheiro e/ou poder manifesto sobre homens e mulheres. Todos os homens que aceitam os códigos de virilidade têm ou podem ter poder sobre as mulheres (o que ainda deve ser quantificado).” (Welzer-Lang, 2001:7)

Isto é, os "Grandes-homens" são aqueles que têm um poder político, religioso (ou mágico), económico, guerreiro, administrativo, científico, universitário. e ao analisá-los, segundo Welzer-Lang, devemos pôr na balança esse poder, instituído e instituinte, com os privilégios que obtêm esses homens de suas funções nas relações com as mulheres e com os homens.

Depois, como faz o autor Maurice Godelier (ao comparar a situação pré-colonial, colonização, e pós-colonialismo), poderiam ser analisadas as evoluções que vivem, ou viveram, os "Grandes-homens" (transformação das funções e dos poderes, influência da

presença de homens e mulheres em alguns cargos, e seu desaparecimento ou reconversão).”

As lutas feministas, ao longo da história e até aos dias de hoje, contribuíram para denunciar o carácter nocivo da dominação masculina e, até certo ponto, contribuíram para contestar a supremacia dos homens e dos “grandes-homens”. Mas, é evidente o facto de que, ainda, o patriarcado prevalece como o modelador das relações sociais e das relações de sexualidade nas sociedades ocidentais e modernas.

“Em parte a dominação perdura, mas tendencialmente ela se pulveriza e perde sua acuidade opressiva. Ao mesmo tempo, o género masculino se modifica, integra outros conteúdos, outros valores. O que não quer dizer, aliás e de longe, que não tenha havido recomposição da dominação masculina, e que a colocação em dúvida da masculinidade seja linear ou que seja necessário esquecer a articulação entre relações sociais de sexo e estruturação em classes sociais.”(Welzer-Lang, 2001:4)

Para além do sexismo, como um dos instrumentos de controlo da dominação masculina, o heterossexismo é apontado pelo autor como uma das condicionantes das nossas representações e práticas enquanto actores da sociedade patriarcal. O heterossexismo é a

“Discriminação e a opressão baseadas em uma distinção feita a propósito da orientação sexual. É a promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação simulada da homossexualidade. Este toma como dado adquirido que todo mundo é heterossexual, salvo opinião em contrário.”(Welzer-Lang, 2001)

Os homens e as mulheres, que não vivem segundo a norma, são vistos como divergentes ou desviantes dignos de serem estigmatizados e, conseqüentemente, discriminados. É um modelo de controlo do uso do corpo de manifestação de afectividade, e de orientação sexual dogmática e centralizadora na dupla visão binária de género homem/mulher e natureza/anti-natura.

Este paradigma define, por um lado, a superioridade masculina sobre as mulheres e, por outro lado, normatiza o que deve ser a sexualidade masculina e feminina, produzindo uma norma política andro-heterocentrada, homofóbica e lesbifóbica, que nos diz o que normal e o que não o é.

### **1.3 Cidade, Homoafectividade e Estigma**

Após ter revisto as teorias de género - a dominação masculina e o heterossexismo - pretendo, agora, reflectir sobre a teoria da cidade, a sua dinâmica, e a sua influência na performance dos indivíduos, para além de problematizar, à luz da teoria do estigma do interaccionista simbólico Goffman, a homoafectividade e as estratégias de encobrimento.

#### Teoria da Cidade

A cidade, enquanto organização social, tem sido vista, pelos teóricos clássicos do urbanismo, como o contraponto do rural, nela fundamenta-se o que se chama de moderno (no paradigma da organização para a produtividade e reprodução do capital). Isto é, o resultado do progresso e o rompimento com o passado, visualizando o futuro, algo que se pretende ver não só na sua dimensão geográfica-física, mas, também, nas relações das pessoas com a sua envolvente, através de posturas e atitudes perante o dia-a-dia da urbe.

No entanto, teorias mais recentes apontam para uma translocalidade que acaba por demonstrar uma maior fluidez nas fronteiras, contestando, até certo ponto, as vincadas dicotomias urbano-rural ou moderno-tradicional.

O sociólogo Louis Wirth afirma que as cidades do mundo contemporâneo caracterizam-se pela concentração de gigantescos agregados, a partir do qual irradia ideias e práticas a que chamamos de civilização. Mas o grau de “urbanidade”, com o qual podemos caracterizar uma cidade, não se mede totalmente pela dimensão nem somente pela densidade demográfica de uma aglomeração, pois a influência que a

cidade exerce sobre a vida social das pessoas é superior ao que a parcela urbana da população faria julgar.

“(…) a cidade não é apenas, cada vez mais o lugar de habitação e de trabalho do homem moderno, mas também o centro que põe em marcha e controla a vida económica, política e cultural, que atraiu à sua órbita as mais remotas regiões do globo, configurando um universo articulado de uma enorme variedade de áreas, povos e actividades.” (Wirth,2001:45)

No entanto, Wirth chama atenção para o facto de que as cidades não conseguem apagar completamente os traços de uma anterior forma de sociedade: os traços do mundo rural estão presentes nas cidades e nas vidas dos seus habitantes, pois a cidade não é um produto de uma criação instantâneo mas sim fruto de processo de crescimento. Por tal, a nossa vida social terá marcas de uma organização cujos sinais denotam a origem de uma sociedade rural.

Na sua tese sobre o urbanismo, o referido autor faz uma definição concisa de cidade como “agregado relativamente extenso, denso estável de indivíduos socialmente heterogéneos”. Adopto esta definição na minha pesquisa pois a considero completa e pertinente, principalmente no que toca à dimensão da heterogeneidade dos indivíduos.

O autor infere que as diferenças dão origem a segregações espaciais de indivíduos com base na cor, na origem étnica, no estatuto social e económico, e nos gostos e preferências, e as relações de parentesco e vizinhança (e o sentimentos que decorrem de gerações de vida em conjunto) tendem a enfraquecerem-se ou a desaparecerem. “Nestas circunstâncias a competição e os mecanismos formais de controlo substituem-se aos laços de solidariedade que conferiam unidade à sociedade tradicional.”

Outra característica salientada pelo autor, que considero bastante pertinente, é o facto de que os habitantes da cidade conhecerem-se em papéis altamente segmentados. Uns dependem dos outros para a satisfação das suas necessidades vitais, em um número

maior de pessoas do que no campo, logo a tendência é associarem-se em um número maior de grupos organizados. E isto faz com que nas cidades haja um contacto maioritariamente secundário em vez de primário. A superficialidade, o anonimato, e o carácter transitório das relações “urbanas-sociais” explicam a sofisticação e racionalidade atribuída aos cidadãos. As relações com os conhecidos assumem um carácter utilitário, em que o papel que cada um desempenha na vida do habitante da cidade é visualizado como um meio para atingir os fins próprios. Segundo Wirth:

“Se, portanto, o indivíduo ganha, por um lado, um certo grau de autonomia e liberdade relativamente ao controlo pessoal e emocional exercido por grupos próximo, por outro lado, perde a expressão espontânea da sua personalidade, a postura moral e a sensação de participação inerentes à vida em sociedade.”( Wirth,2001)

Relativamente à densidade, Wirth fez uso de Simmel para explicar como, do ponto de vista do subjectivo, o contacto físico estreito de numerosos indivíduos entre si contribui para uma alteração na relação humana com o meio urbano e, especialmente, com os seus semelhantes, ou seja, no espaço cidade, estreita-se o contacto físico e afasta-se o contacto social.

O mundo urbano valoriza muito o visual. O uso de uniformes, por exemplo, faz com que o habitante da cidade reconheça o papel do funcionário, negligenciando as singularidades da pessoa. O confronto permanente e profundo dos contrastes (esplendor/sordidez, riqueza/pobreza, ordem/caos, etc.), faz com que a luta pelo espaço seja intensa. A ocupação territorial e os usos dos espaços da cidade estão condicionados a essa luta, onde

“o lugar, a natureza do trabalho, o rendimento, as características sociais, étnicas, os estatutos sociais, os costumes, hábitos, gostos, preferências e preconceitos contam-se entre os factores mais significativos, de acordo com os quais se processa a selecção das pessoas e a distribuição da população urbana pelas diferentes zonas da cidade”.( Wirth, 2001)

O produto desta realidade faz com que as cidades sejam vistas como um “mosaico” de mundos sociais em que, nas palavras do autor, a justaposição das personalidades, e dos modos de vida divergentes, tendem a produzir uma perspectiva relativista e um sentido de tolerância face à diferença. Mas, questiono: que diferenças são toleradas, e serão todas as diversidades realmente toleradas? Mais à frente, farei uso do autor Goffman para analisar, à luz da teoria interacionista simbólico, a relação dos “normais” com os indivíduos portadores de estigma.

A última variável que compõe a definição de cidade, nesse quadro teórico, é a de heterogeneidade. Esta variável remete-nos para o facto de nas cidades haver uma acrescida mobilidade das pessoas, que as expõe aos estímulos provocados pelo elevado número de indivíduos e as remete para uma condição de oscilação entre grupos sociais diferenciados na estrutura da cidade. E este é um dos factos que explica o cosmopolitismo dos seus habitantes. Os seus diferentes interesses, decorrentes das suas diferentes necessidades e facetas da vida social, fazem com que as pessoas sejam membros vários grupos bastante diversificados, funcionando cada um deles relativamente a um único segmento da sua personalidade.

As cidades, perante a heterogeneidade, exercem uma acção de nivelamento social, ocorrendo um processo de despersonalização e a supremacia das grandes massas.

“O processo político na sua feição urbana, não poderia entender-se sem se tomar em consideração o apelo às massas feito pelas modernas técnicas de propaganda. Para participar na vida social, política e económica da cidade o indivíduo tem de subordinar parte da sua individualidade às exigências da comunidade mais vasta e, nessa, medida, mergulhar, ele próprio, nos movimentos de massas.” (Wirth, 2001:57)

Esta visão tem um certa limitação teórica, pois ela não vislumbra as diversidades dos indivíduos que compõe as cidades (relativamente à idade, género, camadas sociais, profissão, etnia/raça, religião, etc.), reduzindo os cidadãos a uma massa compacta.

### Homoafectividade e Estigma

A meu ver, com base na visão antropológica de autores como Sherry Ortner, os indivíduos não se sucumbem totalmente às pressões da sociedade e do nivelamento social, pois projectos de vida individuais e diversos compõem o real social. No caso específico das afectividades e da manifestação de desejos, os homoafectivos representam, sem dúvida, uma franja da sociedade que não se sujeita às normatividades e ao nivelamento da cidade. Muito pelo contrário, é nas cidades que eles e elas encontram espaços e momentos de uma maior abertura.

No entanto, numa cidade em que haja uma certa incapacidade de se garantir o anonimato, o homoafectivo ou homoafectiva poderá encontrar-se numa situação de exposição e de confronto latente com a massa e a visão da massa.

E, à luz da teoria interacionista do autor Goffman, podemos perceber como os homoafectivos podem lidar com o estigma social que lhes poderá ser imputado devido à diversidade do seu projecto de vida, isto é, da diversidade dos sentimentos e manifestações do mesmo, ao apaixonarem-se e relacionarem-se afectivamente com pessoas do mesmo sexo.

Segundo o autor, a sociedade cria meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os seus membros. É com base nas categorias que, no ambiente social, as rotinas das relações entre os mesmos (ou com “outras pessoas”) acontecem, sem atenção ou reflexão particular. Quando aparece nesse ambiente social alguém com atributos diferentes, este indivíduo é visto como “estranho”

ao grupo dos “normais”. Pois, as preconceções são transformadas em expectativas normativas e em exigências rigorosas.

“Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que outros que se encontram numa categoria que pudesse ser incluído, sendo, até de uma espécie menos desejável num -caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considera-la criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída.”(Goffman, 1988:12).

O conceito de estigma é usado, por Goffman, em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas que é, acima de tudo, visto como uma linguagem de relações de atributos. “Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é em si nem honroso nem desonroso.” (1988:13). O portador de estigma é categorizado de duas formas: desacreditado e desacreditável. O primeiro conceito reporta-se àqueles que não podem dissimular o seu estigma, e logo estes (os desacreditáveis) na sua vida torna-se fundamental a colaboração que prestam aos “normais”, no sentido de actuar como se a sua qualidade de vida diferencial manifesta não tivesse qualquer influência ou merecesse uma atenção especial. No caso dos desacreditáveis, a situação é diferente, pois o seu estigma não é imediatamente aparente e surge, portanto, uma possibilide diferenciada na sua vida e na interacção com os “outros”em comparação com a do desacreditado, Coloca-se, então, não a questão da gestão da tensão gerada pelos contactos sociais, mas, sim, a manipulação da informação acerca do seu estigma: exhibi-lo? Ocultá-lo? Revelá-lo ou escondê-lo? Mentir, omitir, ou não mentir nem omitir? E em cada caso: para quem; como; quando; e onde.

O encobrimento surge, muitas vezes, como um recurso, pois quase todas as situações secretas de alguma forma são conhecidas por alguém, o que levanta uma suspeita sobre as pessoas. Goffman afirmou que, dado a grandes gratificações trazidas

pelo facto de ser “normal”, os indivíduos portadores de estigma, se estiverem numa posição onde é possível (ou necessário) recorrer ao encobrimento, o fariam.

## **CAPITULO 2. A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE PATRIARCAL: OS CONTORNOS DA HETERONORMATIVIDADE EM CABO VERDE**

### **2.1 A Dominação Masculina Em Cabo Verde**

Após o enquadramento teórico, construído no capítulo anterior, abre-se agora o caminho para uma análise do real social, tendo em conta o meu objecto de pesquisa em Cabo Verde e, em particular, na cidade da Praia. E, para começar, parto do seguinte pressuposto teórico: A cultura patriarcal cabo-verdiana e da sociedade praiense, que se manifesta e se promove através da dominação masculina, assenta-se num “duplo paradigma” naturalista: a) A pseudo natureza superior dos homens, que remete à dominação masculina, ao sexismo, e às fronteiras rígidas e intransponíveis entre os géneros masculino e feminino; b) A visão heterossexuada do mundo na qual a sexualidade, considerada como "normal" e "natural", está limitada às relações sexuais entre homens e mulheres. As outras sexualidades, homossexualidades, bissexualidades, ou sexualidades transexuais são, no máximo, definidas (ou melhor, admitidas) como "diferentes".

A sociedade cabo-verdiana, desde a sua origem, é caracterizada por um modelo cultural patriarcal, em que o poder e as relações de poder baseiam-se na dominação masculina. O peso da religião judaico-cristã, um dos pilares do adrocentrismo, é notável e a desigualdade de género (entendida enquanto relação de poder de papéis, estatutos, acesso, uso de recursos, direitos, e oportunidades) é claramente desequilibrada em desfavor do género feminino. Poderei corroborar esta afirmação com várias análises apresentadas a seguir, de autoras e autores cabo-verdianos, acerca das relações de

género em Cabo Verde, bem como através da análise de alguns dados estatísticos produzidos pelo Instituto Nacional de Estatística.

A origem da sociedade Cabo-verdiana deveu-se ao seu “achamento” pelos portugueses em 1460. Alguns anos depois deu-se início ao seu povoamento, pois o arquipélago era desprovido de população autóctone. Sendo assim, o surgimento da sociedade crioula foi considerada singular no quadro da experiência colonial portuguesa, pois o território era “estranho” a africanos (escravos e escravas) e a europeus (senhores) (Monteiro e Rosabal, 2008). Outrossim, as suas características geológicas, ilhas estéreis sujeitas a secas cíclicas, pouco propícias à agricultura, condicionavam a viabilidade económica dessa sociedade. E foi no comércio negreiro que Cabo Verde sobressaiu, como local de interposto entre os continentes, africano, europeu, e americano, nesse período.

A sociedade escravocrata, que está na origem da sociedade Cabo-verdiana, tem como base a dominação racial de uns (brancos) sobre outros (negros). Dominação essa onde a subordinação dos negros e negras foi feita com base na violência física e simbólica, desprovido-o(a)s de toda e qualquer liberdade ou condição humana.

Em relação às negras, para além de todas as formas de violência praticada contra o homem negro, ainda acrescia a violência baseada no género, perpetrado pelos senhores de escravos, pois elas eram transformadas, também, em cativas sexuais. Pelo facto de serem mulheres, caiu-lhes em cima o ónus de serem produtoras à força do contingente populacional “preto” e “mestiço” que surgiu na sociedade cabo-verdiana.

As autoras, Monteiro e Rosabal (2008), com base em fragmentos históricos do livro de Carreira (2000), chamaram a atenção para o facto de a povoação denominada de “pretos” ter resultado de uniões promovidas pelos senhores de escravos e escravas. As escravas eram consideradas simples objectos de trabalho, desprovidos de qualquer

humanidade, que desempenhavam a função, entre outras, de reprodução biológica, tornando-se o fruto do ventre da escrava em propriedade do amo. Mas, também, por não ser permitido a união com vínculos duradouros ou matrimoniais entre negros e negras, resultou a total submissão da mulher negra ao senhor de escravos branco e o seu “uso” sexual pelos negros mesmo que forçado pelos senhores enquanto reprodutora.

Um dado importante, levantado pelas autoras Monteiro e Rosabal (2008), esclarece-nos que elas, as mulheres negras, também eram utilizadas pelos seus amos como objecto de satisfação sexual pessoal, reforçando o seu papel de subalternidade perante o “dono-homem”. E esse facto promoveu o surgimento do contingente mestiço no arquipélago.

Ao longo desse processo histórico (do surgimento da população mestiça), mais uma vez, o poder e o valor social do macho fez-se valer sobre as mulheres, pois foi através de sujeitos mestiços do sexo masculino na sociedade cabo-verdiana que “muitas mulheres conseguiram escapar da sua condição de escravas”. (Monteiro e Rosabal 2008) Pois, eles (homens mestiços, filhos de brancos) adquiriam o estatuto de homem livre e podiam desempenhar profissões liberais. Já as mulheres mestiças não dispunham de igual regalia em termos de oportunidades. E é com base nisso que as autoras citadas apontam para a possível explicação das bases da origem do poder patriarcal nas famílias cabo-verdianas, pois o valor do “matxu” mestiço era incontornável na mudança do estatuto da mulher mãe escrava.

O patriarcado vigente percorreu os séculos da história cabo-verdiana. Volvidos os tempos da escravatura, surge a era do imperialismo e da colonização (na qual destaco os 40 anos de Estado Novo português) que deixou marcas profundas de uma herança patriarcal em Cabo Verde.

Segundo Boaventura Sousa Santos, o rosto da modernidade, impregnada na colonização, levantava a bandeira do progresso, da civilidade, e da cristianização. Mas, escondia a violência, a barbárie, o atraso, a invenção da tradição, e o subdesenvolvimento. Nesse período colonial, em Cabo Verde, as mulheres estavam subalternizadas pelos homens e, também, subalternizadas pela máquina do regime, ocupando assim dois patamares abaixo do colono branco e um abaixo do homem crioulo. As normas do Estado patrimonialista português coíbiam as mulheres das colónias, cerceando a sua liberdade e os seus desejos: Elas não podiam viajar sem autorização dos maridos; não podiam exercer cargos públicos a não o ser o de professoras ou enfermeiras (profissões que acabam por ser a extensão do papel social reprodutivo atribuído às mulheres ou seja as tarefas dos cuidados); e o divórcio era proibido e a autoridade do marido reverenciada. Sobre as cabo-verdianas, e no quadro das teorias feministas pós-colonialistas, vigorou durante esse período uma dupla subalternização/colonização: por um lado, a colonização portuguesa/ocidental e, por outro, a “colonização” interna/desigualdade nas relações de poder entre os sexos, teoria esta defendida pela autora Eurídice Monteiro (2009).

Volvidos os anos da colonização, a Independência do país, em 1975, abriu um novo campo de possibilidades para as mulheres cabo-verdianas. Com um quadro legal respeitador dos direitos humanos e das convenções internacionais ratificadas pelo país, e políticas tais como educação para todos e um investimento claro na saúde materno-infantil, reflectiu-se, conseqüentemente, uma melhoria significativa para as mulheres cabo-verdianas. Mas, esse quadro favorável não surgiu de mão beijada, no cenário de um novo e jovem país, e nem todas as arenas foram tidas como áreas de intercepção de género.

No quadro de um país de governo de partido único, as mulheres não foram tidas em pé de igualdade com os homens nas principais esferas de decisão e poder do país. Por exemplo, o primeiro parlamento cabo-verdiano só tinha uma mulher como deputada da nação, e durante os 15 anos de partido único nenhuma mulher foi ministra ou secretária de estado. O surgimento, em 1982, da Organização das Mulheres de Cabo Verde é sintomático da luta que daí advinha para que as mulheres fossem ouvidas enquanto vozes activas no processo de desenvolvimento do país.

Em 1991 surgiu a segunda república Cabo-verdiana, com novos princípios baseados na Democracia e no pluripartidarismo. Chega, enfim, a democracia! Mas, até que ponto isto afectou a situação das desigualdades de oportunidades entre os homens e as mulheres cabo-verdianas? Existem dados estatísticos, em Cabo Verde, que demonstram uma progressiva tendência para a democratização em termos de género do espaço público: 18% dos Parlamentares são mulheres; 50% do governo (a nível de ministérios) de Cabo Verde é dirigido por mulheres; o acesso ao ensino em todos os níveis é paritário; e os níveis de sucesso escolar têm favorecido as meninas e raparigas cabo-verdianas.

Por outro lado, convém analisar se a democratização chegou às atitudes e aos comportamentos de igual forma no espaço privado, ou seja, no seio da família e, também, a nível do íntimo.

Apesar da sua maioria demográfica, as mulheres cabo-verdianas, a grosso modo, são a minoria em termos de oportunidades ainda hoje na sociedade, pois as condicionantes da divisão sexual do trabalho desequilibrado condicionam fortemente o aproveitar das oportunidades. Para ilustrar esse facto, a autora Rosabal (2007) afirmou que “apesar do Código de Família, explicitar que homens e mulheres têm iguais direitos e responsabilidades na gestão do espaço privado, as rotinas diárias de homens e

mulheres continuam a ser diferenciadas e o protótipo de pensamento social continua a corresponder a um paradigma de unidade familiar e de distribuição de tarefas, onde a mulher é a que se ocupa fundamentalmente do bem-estar familiar e doméstico.”

O modelo de família chefiado pelas mulheres é a família monoparental, que em termos globais corresponde a 44,7% do total de agregados familiares, segundo os dados do Instituto Nacional de Estatísticas em 2007 (QUIBB, 2007). Isto, para além de serem as famílias mais pobres do país, pois nelas incorre o facto de serem sustentado exclusivamente por elas (os homens, pais de filhos, são ausentes económica e emocionalmente). Nesse tipo de família, segundo Monteiro e Rosabal, as mulheres ficam expostas a excesso de trabalho e sobrecarga emocional, para além de que esses agregados sofrem de uma desvalorização social que as associa, automaticamente, à pobreza, desestruturação, e problemas comportamentais de crianças e jovens (devido a ausência da figura masculina), reiterando, assim, a visão de que as mulheres só são válidas se estiverem vinculadas aos homens com os quais deveriam coabitar.

Nas famílias unidas, de facto ou em situação de conjugalidade, homens e mulheres partilham a responsabilidade de provedores financeiros (quase em pé de igualdade), mas já na democratização do espaço doméstico, em termos de divisão sexual do trabalho, o mesmo não acontece. Tal acaba por ser limitativo em termos de oportunidades para as mulheres. Podemos ver o reflexo dessa visão sectária de responsabilidades espelhado no código laboral Cabo-verdiano (2008), recentemente entrado em vigor, no que se refere a licença de maternidade: é atribuído à mulher uma licença de 60 dias úteis e ao homem a lei apenas permite dois dias de faltas justificadas.

No mercado de trabalho, as mulheres cabo-verdianas encontram-se em clara desvantagem em relação aos homens, pois para cada 100 homens no desemprego existem 211 mulheres. Na participação política, Cabo Verde deu um grande passo no

Governo, pois é o segundo país no mundo com um governo paritário. Mas, no Parlamento a representatividade fica-se pelos 18% e, nas chefias dos Governos locais, em vinte e dois municípios apenas dois são chefiados por mulheres.

A violência conjugal contra as mulheres cabo-verdianas foi inquirida, pela primeira vez, pelo Inquérito Demográfico de Saúde Reprodutiva II (IDSR II), e pôs a manifesto as representações e atitudes (de mulheres e homens) perante o fenómeno, ao serem questionados directamente sobre temas ligados à gestão do espaço doméstico, ao exercício da sexualidade, e às relações de poder.

No que respeita ao exercício da sexualidade, as estatísticas indicam que as mulheres continuam a estar mais expostas do que os homens às doenças sexualmente transmissíveis, já que se protegem menos nas relações de alto risco: 72% dos homens e 46 % das mulheres referiram, no IDSR II, que se protegeram utilizando preservativos. Mesmo naqueles casos em que as mulheres sabiam que o seu companheiro sofria de uma infecção sexualmente transmissível, 14 % de mulheres e homens consideraram que a mulher não pode rejeitar ter relações sexuais.

Os dados reflectem as profundas desigualdades no exercício da sexualidade e do poder em que as mulheres estão sujeitas às decisões do homem, no que diz respeito às condições em que realizam o acto sexual. Mostra, por tal, a persistência de modelos normativos patriarcais que sustentam a subordinação feminina e limitam a autonomia do seu corpo e o livre exercício da sua sexualidade.

O autor Anjos, no seu artigo “Pixinguinhas”, ilustrou a situação de uma franja de mulheres da cidade da Praia, oriundas de bairros populares, que assumiram o controlo dos seus corpos e sexualidade, e que foram rotuladas e estigmatizadas como “prostitutas”, situação essa que, condicionada pela pobreza, acaba por conduzi-las para esse destino sob o jugo masculino.

“As jovens que ousam ter um comportamento similar aos dos rapazes, frequentando os mesmos espaços de socialização sexual, estão sujeitas à acusação de pixingaria e não tardam a ficarem expostas a um sistema informal de recrutamento para a prostituição fundamentalmente controlado por eles.” (Anjos)

Segundo a autora Rosabal (2008), o Inquérito Demográfico à Saúde Reprodutiva II, de 2005, conseguiu trazer à tona dados que nos permitem visualizar o poder dos mecanismos de dominação masculina, sobre as mulheres, no espaço privado: através do controlo dos homens das relações sociais das suas companheiras, exteriorizado mediante a imposição de restrições para relacionar-se tanto com pessoas do sexo masculino como feminino, mediante controlo da mobilidade das mulheres, traduzida numa permanente insistência em saber onde estas se encontram (43% dos homens inquiridos); uso da violência doméstica - 22% das mulheres inquiridas afirmaram terem sido vítimas de violência praticada pelo conjugue ou companheiro e 17% das inquiridas aceitam o recurso a violência por parte do marido ou companheiro, para castigar ou disciplinar à mulher; através do controlo dos recursos económicos - a percentagem de mulheres que não tem poder de decisão sobre a sua saúde, compras para o lar, visita a familiares, ou alimentos a cozinhar ascende aos 24%. Entre as mulheres casadas, ou que vivem em união de facto, em 20% dos casos é o marido ou companheiro o único a decidir como vai ser utilizado o dinheiro resultante do salário que ela auferir. (Rosabal 2008)

O que faz concluir que existe uma elevadíssima proporção de mulheres caboverdianas que regem o seu quotidiano por um código comportamental ancorado no reconhecimento e aceitação da tutela masculina, do que resulta que tenham um exíguo espaço de decisão e de controlo, tanto na organização do seu dia-a-dia, como na sua mobilidade, e na distribuição e utilização do tempo e dos recursos. Mas, mais, elas e eles “normalizam” o poder masculino: elas subjugam-se ao mesmo e, muitas vezes,

naturalizam ou legitimam o uso da violência masculina, quer física quer simbólica, tornando-se numa ferramenta importante de solidificação da instituição patriarcal na sociedade cabo-verdiana.

No livro *Género e Migrações*, a autora Andrea de Souza Lobo, na análise que fez sobre a emigração feminina e organização familiar, no caso da ilha da Boa Vista, confirma a visão da prática da dominação masculina vigente no país e demonstra que a organização da família assenta no poder masculino (e no seu papel de provedor), e quando este falha, conjugado com a pobreza, tal impulsiona a emigração feminina.

“Neste sentido a emigração (feminina) é impulsionada para sair da situação da pobreza, é uma saída para conseguir uma condição económica estável, não mais garantida pelo homem. Soma-se a isso a incapacidade e desinteresse masculino pelas questões da família”. (Lobo, 2007:180)

Mas, também, a autora retrata a posição de algumas mulheres jovens que desejam emigrar para fugir à subalternização.

“Hoje em dia muitas jovens desejam emigrar para ter uma vida independente e não mais estarem sujeitas às relações instáveis e aos maus-tratos do homem cabo-verdiano. Para elas, o homem cabo-verdiano é muito *basofo* (machista e vaidoso) e gosta de mandar nas mulheres; se a mulher não tem opção e não tem os *olhos abertos*, vai ficar sujeito a *basofarias*.” (Souza Lobo, 2007:180)

Segundo a referida autora, a mulher (cabo-verdiana) autodefine-se como o pólo fraco numa relação afectiva, e a emigração surge como única alternativa para sair de um relacionamento considerado negativo.

Ainda sobre as práticas culturais do patriarcado que levam à subalternização das mulheres cabo-verdianas, a autora Eurídice Monteiro afirmou que em Cabo Verde

“(…) a desigualdade de estatuto entre os sexos nos espaço doméstico e a existência de um grande número de famílias chefiadas por mulheres (famílias monoparentais) em condições laborais precárias e com baixo nível de instrução continuam a condicionar a situação das mulheres no que se

refere aos exercício dos seus direitos cívicos e políticos. O peso das tradições culturais (tendo sido evidente a secundarização das mulheres ao logo do processo histórico de desenvolvimento de Cabo Verde) continua a condicionar as mulheres cabo-verdianas a uma situação de subalternização em relação aos homens e, mais do que isso, a uma conformidade com tal situação.” (Monteiro 2009:101-102)

O patriarcado cabo-verdiano, que se reflecte em vários níveis, quer seja no público (oportunidades de emprego, ocupação de cargos de decisão, visibilidade, e reconhecimento), privado (acesso e controlo dos recursos familiares e divisão sexual do trabalho doméstico), como no foro íntimo (visão de si, estima e auto-estima, relação com o corpo, e relações afectivas), cria uma rede fechada e secundarizada de oportunidades marginais para a maioria das mulheres cabo-verdianas. A par dessa situação, vincula-se, constantemente, um discurso retórico de que a mulher cabo-verdiana é o pilar do país, pois ela é corajosa, determinada, e carrega com ela a família e a casa às costas, escondendo, assim, a sua secundarização no que toca às decisões e oportunidades em pé de igualdade com os homens.

No entanto, quero salvaguardar que o enquadramento do patriarcado cabo-verdiano acima exposto, e os seus efeitos na sociedade crioula, não é e nem deve ser visto como algo total e “engessante” em que as mulheres cabo-verdianas ficam sujeitas como se estivessem enclausuradas. Primeiro, existem diferenças entre mulheres (diferenças de classe, nível de escolaridade, proveniência rural ou urbana, entre ilhas, etc.). A categoria mulher, como um todo homogéneo, é redutora do real social. Segundo, as oportunidades na educação e na saúde reprodutiva têm sido um veículo de mudança considerável na situação das mulheres cabo-verdianas, em geral. E, terceiro, o papel da sociedade civil organizada liderada por mulheres tem desempenhado um papel impulsionador para a mudança da visão hegemónica.

## **2.2 Movimento Social pelos Direitos dos Homoafectivos**

Após ter descortinado sobre a origem dominação masculina (e como ela é exercida culturalmente em Cabo Verde) na perspectiva da influência desse poder sobre as mulheres, importa-me também perceber as implicações da dominação masculina na perspectiva do heterossexismo. Por tal, passo presentemente a retratar o ambiente, do aqui e agora, dos homoafectivos da cidade da Praia, e como eles e elas constroem os seus laços, relações de afecto, e manifestação da sua condição de cidadão e cidadã, através dos porquês da ausência de um movimento pelos direitos dos homoafectivos quer na cidade da Praia, quer no país como um todo.

Cabo Verde, enquanto Estado Nação, ratificou todas as sete cartas dos Direitos Humanos e dos Povos, e instituiu, desde a primeira constituição da república (1980), um quadro legal baseado no princípio da não discriminação.

A meu ver, o quadro político-legal cabo-verdiano demonstra um ambiente favorável ao surgimento e desenvolvimento de um movimento social pelos direitos dos homoafectivos no país, que pressupõe a liberdade e o respeito pelos direitos humanos e individuais de todos e todas. No entanto, a igualdade de direitos não se traduz, necessariamente, na prática de políticas e programas consentâneas com esse princípio, pois a envolvente sócio-cultural poderá exercer uma pressão na efectivação e no cumprimento pleno dos princípios estabelecidos.

De um modo geral, os homoafectivos são estigmatizados pela população e pela sociedade e têm como principal obstáculo a uma (auto)assumpção pública, reconhecimento social, e organização enquanto movimento, o modelo de sociedade patriarcal arreigado no pensamento machista e heterocentrista vigente no país. Modelo este com manifestações sociais de repressão e auto repressão, vinculada nos valores

moralistas da religião, que actuam enquanto “modelador” de opiniões de massa dos cabo-verdianos.

Os teóricos dos movimentos sociais (Macarthy, Zald, MacAdam , 1999) explicitam que a maioria dos movimentos políticos e revoluções são catalisadas pelas mudanças sociais que convertem a ordem política estabelecida, em algo mais vulnerável ou mais receptivo à mudança. Mas, essas oportunidades políticas são apenas um dos requisitos necessários. Não é provável que elas sejam aproveitadas se não existir uma infraestrutura organizativa, formal ou informal, capaz de canalizar os processos.

Outrossim, junto aos requerimentos estruturais de oportunidade e organização, há que mencionar a importância dos significados e definições, marcos compartilhados por partidários do movimento emergente: o impulso da acção estará certamente vinculada à vulnerabilidade estrutural, mas é basicamente um fenómeno cultural.

Apesar de, em Cabo Verde, existir uma forte resistência social acerca da homoafectividade, a afirmação pública e médiatica do movimento das Travestis de Mindelo, liderado pela Txinda, tem demonstrando um esforço estratégico ao desfilarem todos os anos no Carnaval mindelense e na organização de concursos de Miss Travestis, em S.Vicente e nas noutras ilhas, despoletando um movimento social com contornos das paradas “gay pride” mundiais. Mas, essas manifestações poderão garantir, efectivamente, o surgimento de um movimento social em prol dos direitos homossexuais no país?

O marco interpretativo de suporte dos homoafectivos, em Cabo Verde, é ainda frágil, pois as Travestis do Mindelo estão desprovidas de um certo capital cultural, social, e político que lhes permitiria, num segundo momento, levar o movimento a um outro nível. Caso não houver uma aliança forte com parceiros organizados em estruturas

reconhecidas e aceites no quadro político do país, conjugada com homoafectivos (assumidos publicamente) pertencentes a elites política e social, o grupo das Travestis de Mindelo teria muitas dificuldades em desenvolver-se num real movimento social de direitos homoafectivos em Cabo Verde.

Aconteceu um episódio, recentemente, que despoletou uma certa agitação na cidade da Praia acerca desta possibilidade. Surgiu no jornal *A Semana*, o semanário mais lido do país, um artigo da autoria de uma homoafectiva chamada a Txicai (detentora de um capital cultural considerável), que surpreendeu pelo seu discurso claro e coerente baseado nos Direitos Humanos e Constitucionais. E, também, Txicai abriu o seu coração demonstrando as suas emoções sem medo de ser julgada, levando o discurso ao terreno das afectividades e apresentando publicamente a sua orientação sexual divergente da heteronormatividade.

Na semana seguinte, surge um artigo no mesmo jornal, em que o autor afirmou estar “ancorado” em teóricos e cientistas que na sua maioria eram das ciências médicas e *psis* (bem como alguns religiosos), com a clara missão de reorientar os leitores cabo-verdianos desse jornal para a heteronormatividade e para o quadro do pensamento moralista e homofóbico.

O artigo, da autoria do Economista Manuel Fernandes, provocou de seguida várias reacções de alguns “opinion makers” virtuais cabo-verdianos que foram contrárias à sua visão. Eles e Elas, através dos blogs mais lidos do país (*Café Margoso* do João Branco, *Bianda* do César Scofield, e *Crónicas de mim para mim* da Margarida), posicionaram-se, no quadro da teoria *queer*, como *heteroqueers*, ou seja, pessoas que, não obstante a sua auto-percepção heterossexualidade, escolheram demonstrar o seu repúdio pelo pensamento homofóbico espelhado no artigo.

Esses discursos (produzidos na média, imprensa escrita, e blogs nacionais) traduziram, até certo ponto, os pensamentos dos jovens intelectuais cabo-verdianos que polemizaram acerca da homoafectividade e demonstram a vontade de projectar uma sociedade moderna e aberta, mas, ao mesmo tempo, surgiram contra-discursos para vincular as normas de uma sociedade patriarcal.

No entanto, tais atitudes e posicionamentos não passaram de *fait-divers*, pois duas semanas depois já estavam os mesmos *blogs* a discutir e polemizar outros temas. Por tal, dificilmente surgiria neste momento um movimento social pelos direitos dos homoafectivos.

Outrossim, perante as questões que fogem ao nivelamento da norma, a cidade se torna uma pequena aldeia rural, onde o controlo social e a exposição do diferente é uma prática comum e recorrente. O anonimato na cidade da Praia não é possível, pois as relações de parentesco e vizinhança continuam a ditar as acções dos indivíduos e as suas vivências. As visões tradicionalistas imperam e dominam o *ethos* dos praienses.

Ocorreu um outro episódio, há poucos anos atrás, que ilustra claramente essa conformação mais próxima de uma sociedade tradicional. Pela primeira vez, há cinco anos, veio à Praia um grupo de travestis da cidade do Mindelo que organizaram um concurso Miss Gay. A população compareceu em peso e participou no show como se de uma peça de teatro cómico se trata-se, mas a situação mais crítica ocorreu quando as travestis resolveram passear nas ruas da cidade e foram agredidas por pessoas, não só verbalmente como, também, fisicamente.

Estes episódios fazem-me reflectir sobre o agora, ou seja, até que ponto a cidade da Praia reúne, neste momento, características de uma cidade cosmopolita, capaz de abarcar a diversidade ao ponto de permitir o surgimento de um movimento social em

prol dos homoafectivos, tendo em conta o peso das tradições arraigados em padrões tradicionais de um comunidade pequena e controladora.

Assim, vejo a cidade da Praia na sua condicionante de sociedade, enquanto “expressão da civilidade e do regramento das espontaneidades e dos instintos” (Costa, 2007), como incapaz de respeitar as diversidades (vivências várias de relações de género homoafectivas) por estar imbricada com os fundamentos das normatividades das dinâmicas sociais do patriarcado, herdado e perpetuado historicamente, e, logo, da sua consequente limitação em abarcar, reconhecer, revelar, e respeitar o “estranho”.

As relações homoafectivas vividas na cidade são, portanto, quase sempre veladas ou “coagidas” ao (auto) velamento. Espaços de abertura (e espaços de fechamento) se cruzam no aqui e agora da urbe capital de Cabo Verde e nos projectos de vidas dos homofectivos locais.

### **2.3 Breve Caracterização da Cidade da Praia**

A cidade da Praia representa uma dimensão considerável da sociedade cabo-verdiana, pelo seu percurso, pela sua importância histórica, e pela sua dimensão, mas, também, pelo seu estatuto de capital. Nas últimas décadas, têm-se vindo a manifestar (nos discursos políticos, nas médias, e nas transformações dos espaços e estruturas físicas) uma busca pela modernização da cidade e do país, para aproximá-la dos modelos de cidades capitais de um país de rendimento médio.

Comporta  $\frac{1}{4}$  da população total de Cabo Verde e, por ser a capital do país, congrega o desejo de ser a mais “cosmopolita” de todas as outras cidades. É a maior em termos geográficos, comportando a maior concentração das altas chefias económicas, políticas, e sociais nas diversas direcções públicas e privadas do país, disputando o elitismo apenas no âmbito da cultura (produção cultural) com a cidade do Mindelo, que reclama, também, o cosmopolitismo em termos “estético-comportamentais”.

Tem 68 bairros, maioritariamente populares, representando, assim, a profunda desigualdade social na qual vive a sua população. Tem vários planaltos e encostas, onde, maioritariamente, os planaltos albergam os bairros de elite e de classe média (Platô, Achada de Santo António e Meio da Achada, Terra Branca, Plamarejo): com ruas definidas, com nomes e números nas portas; prédios, vivendas e casas pintadas, com arquitecturas rebuscadas; vias de acesso rápido asfaltadas ou calcetadas; telhados com antenas parabólicas; luz, água, e esgotos com ligações directas; no entorno ou nas proximidades, normalmente, há equipamentos sociais ou de lazer, praças, jardins, e pequenos espaços verdes. No outro extremo, temos as ribeiras ou encostas, onde estão os bairros mais pobres (Safende, Fonton, Kelem, Bela Vista, etc.): sem ruas, e com becos e ruelas pequenas, de terra batida; com fraco, ou inexistente, acesso ao esgoto,

água canalizada, electricidade, e vias de acesso; com arquitectura simples (casas com uma porta e duas janelas, um a dois quartos/sala/cozinha, e muitas vezes sem casa de banho) e casas que, na sua maioria, não estão caiadas nem pintadas, compondo uma paisagem da cidade cinzenta com algumas matizes coloridas.

A cidade cresceu à volta do centro histórico, denominado de Platô, onde outrora residia a elite local, mas que, pouco a pouco, foi dando lugar a serviços e lojas (maioritariamente exploradas por emigrantes chineses). A população da cidade é maioritariamente de origem rural e a religião, predominante, é a católica.

Desde os anos 90, a cidade tem crescido, em termos de números de fogos [Lála: Fogos?] e bairros, de uma forma bastante acelerada e desordenada. A proliferação de bairros populares, denominados espontâneos, tem-se multiplicado exponencialmente, juntamente com o surgimento “ordenado” de novos bairros de elite (Cidadela, Cova Minhoto, etc.). Fruto de um crescimento económico razoável, a cidade tem sido alvo de intervenções voltadas para uma modernização/estilização ocidentalizada do espaço e das infra-estruturas, baseadas num discurso de transformação e modernidade: novos bairros de classe média e elites; prédios administrativos altos (para o padrão local); asfaltagem das principais vias da cidade; universidades e escolas; bem como a proliferação de espaços de restauração e bares, que procuram ser sofisticados e urbanos, onde surgem movimentos de jovens elites detentores de capital económico, intelectual, e artístico considerável. Abro um parêntesis para conceptualizar o termo elite que utilizo, tal como o autor Travis Jr.:

“(…) Elite, em sua significação mais geral, denota um grupo de pessoas que, numa sociedade qualquer, ocupam posições eminentes. Mais especificamente, designa um grupo de pessoas eminentes num determinado campo – principalmente a minoria governante.” (Travis, 1986: p. 389)

É neste espaço-cidade “moderna” que os valores heterocentrados prevalecem, negando, assim, aos homoafectivos o direito à manifestação pública das suas relações de namoro e conjugalidades (logo a eles e elas é-lhes negado o espaço público).

No entanto, segundo o autor Benhur Costa (2007), nesse quadro surge, como evidência da incapacidade da norma, a expressão e a “sujeitificação” do homoafectivo, que culmina nas manifestações de uma cultura gay em formação nas cidades do mundo moderno. Mas, chama atenção que para além da propensão da formação de uma comunidade unificada, a “sujeitificação” e identificação devem ser amplas no sentido de se levar em conta todos os homens e mulheres orientado(a)s para o mesmo sexo.

Na cidade da Praia, apesar de toda essa busca para a modernidade/modernização, não existe, de forma evidente, uma cultura gay, e as manifestações homoafectivas têm surgido de forma bastante individualizada e discreta (ou mesmo escondida).

A cultura gay, citada pelo autor Costa, que é manifestada nas grandes cidades ocidentais mundiais, é hoje sustentada por homoafectivos de elite, pois eles e elas têm grande capacidade de influência, e ditam espaços de moda e de sociabilidade elitista em algumas capitais mundiais. Por exemplo, nos Estados Unidos existem, actualmente, duas séries televisivas de sucesso, vencedoras de prémios e muito prestigiadas, e que têm distribuição mundial em canais por cabo - *Will and Grace* e *The L Word*. A primeira que conta a história de vida de um dos protagonistas homoafectivo, e a segunda mostrando, de uma forma *glamurosa* e “normalizada”, a vida, as relações, e os afectos das protagonistas todas homoafectivas.

Os homoafectivos da elite da sociedade praiense, pelo contrário, estão bastante retraídos e individualizados: não há uma busca para uma assumpção pública, e, por vezes, existe um esforço de “encobertamento”, usando um conceito do Goffman (1988:12), na sua tese sobre o estigma.

### **CAPITULO 3. ABERTURA E FECHAMENTO**

Analisar a homoafectividade na sociedade praiense acarreta vários desafios porque os espaços e os momentos de fechamento ainda suplantam os de abertura. As manifestações de afecto, normalmente, reportam-se ao espaço privado: o lar, o círculo de amizade, e a momentos ímpares que poucas vezes podem ser observadas no quotidiano. No entanto, a abertura dessas relações tem sido cada vez maior, com pequenos actos em público que, a meu ver, são grandes ganhos do ponto de vista do descortinar do afecto e da luta contra o preconceito. As estórias que apresento nas próximas páginas acabam por demonstrar essa abertura, em situações, atitudes, e momentos de sete homoafectivos praienses.

#### **3.1 As singularidades das minhas estórias**

A cidade da Praia, por ser muito pequena (não só em termos de dimensão geográfica, mas, sobretudo, de dimensão das relações sociais e das suas práticas, onde tudo se sabe e tudo se fala), acabou por constringer a minha capacidade de mobilizar homoafectivos dispostos a se “exporem” e dispostos a partilharem as suas estórias de vida. Os sete homoeafectivos, com os quais tive um contacto directo, de modo algum são representativos da população homoafectiva praiense, e nem foi essa a intenção da pesquisa. Mas, a singularidade das estórias que apresento de seguida, acabam por dar-nos uma visão da complexidade das suas vivências e da particularidade das suas práticas na cidade da Praia.

Numa cidade em que o anonimato torna-se impossível de se garantir, pois os indivíduos são julgados socialmente pelas suas acções e controlados pelo colectivo por

omissão e/ou por actos explícitos, a individualidade das vivências, versus o constrangimento social das massas, permite-me ter um olhar e uma atenção nas várias facetas e contornos das estórias contadas. As nuances encontradas são de indivíduos homoafectivos de diversas faixas etárias, de género, de classe social, e de estilos de vida diversificados, mas que acabam por ser complementares pela sua singularidade de vivências nestas cidade

### **3.2 Katiza construindo o género feminino**

Quando falei com a Katiza, pela primeira vez, foi na minha primeira incursão ao campo. E, após ter-lhe explicado o propósito da pesquisa, perguntei-lhe se ela queria que eu usa-se a sua identificação no trabalho etnográfico (o seu nome e o nome do bairro), e ela disse-me, sem rodeios, que sim, e que, se eu quisesse, poderia colocar as suas fotos também. Por isso, neste caso, utilizo o nome que ela escolheu para si.

A Katiza, de todos os meus interlocutores, é a única pertencente à camada popular e que não tem um emprego fixo, e nem está inserida/amparada/ ou com uma relação estreita na família biológica, morando num bairro popular da cidade. O bairro da Katiza fica no centro da cidade e é um dos mais conhecidos - Ponta Bélem. Historicamente, é considerada uma das primeiras ruas da cidade da Praia e, ao longo da história da cidade, esse bairro teve uma grande importância. Actualmente, é constituída por três ruas paralelas e habitada maioritariamente por pessoas da classe popular. Na minha primeira incursão ao campo fiquei com a seguinte impressão da rua onde morava a Katiza:

*Entrámos numa terceira rua que era muito estreita, tal como as outras ruas de Ponta Bélem, muitas pessoas à porta de casa e muito movimento de pessoas, mulheres a secarem roupas nas cordas que passavam de um lado ou outro da rua, homens a fazerem arranjos mecânicos ou carpinteiros, ou simplesmente a conversar, todos a olharem com curiosidade, mas, também, alguns com uma certa indiferença. As casinhas de Ponta Bélem, uma grande parte, tinham uma dupla função, moradia e comércio. Casa/restaurante, Casa/bar, casa/sapataria entre outros comércios. (Diário de campo, Março de 2008)*

A Katiza foi um grande desafio na definição conceptual, pois, por eu ter proposto dar voz aos nativos, queria perceber como ela se auto-definia. O problema é que ela variava muito a sua auto-definição: por vezes dizia que era uma mulher, outras vezes

definia-se como gay, mas em nenhum momento ela se definiu como uma travesti. Estou em crer que, apesar de esse termo estar largamente assumido no Brasil pelas travestis brasileiras, ainda não chegou ao universo da Katiza aqui em Cabo Verde. No entanto, o conceito gay é mais difundido nas novelas brasileiras e nos filmes, por vezes, é representada como a identidade homoafectiva com mais aceitação social.

A Katiza, em S.Vicente (sua ilha de origem), pertencia a um grupo auto-denominado de “pombas-giras”, liderados pelo gay mais famoso do país, a Txinda. Esse grupo, inicialmente, organizava concursos de beleza que intitulavam de Miss Gay. Notem que o interessante é que o termo gay tanto pode ser utilizado para designar o género masculino ou o feminino, mas a palavra em si é masculina e utilizada maioritariamente pelos homoafectivos masculinos. No entanto, o facto das pombas giras colocarem o termo de *Miss* (senhorita), e não *Mr* (senhor), demonstra a construção do feminino desse grupo. Actualmente, elas continuam a organizar o concurso de beleza em S.Vicente, anualmente, mas, no último concurso, mudaram o título para *Miss Travesti*. O facto da Katiza estar na Praia há cerca de 10 anos, e não estar em contacto com o seu grupo de origem, não lhe permitiu apropriar-se desse novo conceito *êmico* adoptado pelas travestis de Mindelo.

Para ultrapassar esta situação, ao longo do texto, e por razões analíticas e teóricas, utilizarei o termo *etic* (porque em nenhum momento foi utilizado pela Katiza), de Travesti, como forma de distinguir a Katiza dos outros homoafectivos masculinos e das femininas. Pois, ela fica na fronteira entre os dois, ressaltando, mais uma vez, que os termos *ênicos* utilizado por ela foram gay e, por alguns momentos, o termo mulher.

O Corpo e o Género da Katiza

Eu conhecia a Katiza de vista, há já algum tempo, pois tínhamo-nos cruzado algumas vezes nas ruas do centro da cidade. A primeira vez que a vi, não tinha percebido que ela era travesti, o que me levou a crer que ela era uma mulher. Notei que essa situação acontecia com frequência, o que a faz sentir-se feliz. Pude presenciar essa satisfação num dos nossos encontros num café da cidade:

*Logo no início da conversa, um amigo meu estava de passagem, ele viu-me e foi me cumprimentar. Cumprimentou-me com dois beijos na face e fez o mesmo à Katiza. Apresentei-lhe a ela e depois ele disse-me, olhando para a ela, “E ta parsi ku Rosana (uma conhecida nossa), bu ka ta atxa? Es tem odju txeu parisidu”. Depois ele despediu-se e foi-se embora. Notei que nesse instante a Katiza sentiu-se lisonjeada, sorria com a felicidade estampada na cara, e a sua insegurança foi até certo ponto ultrapassada. (Diário de Campo 05/2008)*

Um dos motivos que me levou a escolher a Katiza foi porque ela é a única Travesti na cidade da Praia que está mais próxima do feminino (vestuários, cabelo, e, principalmente, por ter adoptado um nome feminino), e isso despertou uma certa curiosidade para conhecer a sua trajectória e perceber o que a fazia ser diferentes das outras que eu já conhecia, ou de quem já tinha ouvido falar. As outras que eu conheço parecem ainda estar no processo de transformação (ou optaram por ficar na fronteira), pois não têm um nome feminino ou foram nominados por outros (por deboche e estigma), e algumas não usam vestuário feminino, mas usam acessórios como bolsas, brincos, e maquilhagem. Tal acaba por criar uma imagem ambígua, entre o feminino e o masculino.

Na literatura antropológica recente, refere-se que o corpo das travestis é mais do que um mero suporte de significados, e que as elas usam as transformações corporais

como linguagem na construção de uma identidade de género feminino. (Benedetti,55:2005)

Na linha dos estudos *queer*, a identidade de género adopta o carácter performativo em que o corpo é o instrumento por excelência de poder, atribuindo informações acerca da identidade feminina das travestis. Através do corpo, que nasceu masculino, é modelado/fabricado um novo corpo feminino. Rompe-se com a rigidez (do natural e do biológico) para se apresentar um corpo socialmente construído, e carregado de significados de género que passam a ser, então, uma repetição estilizada de actos, ou seja, aquilo que é legitimamente aceite como sendo acto de mulheres com toda a carga das expectativas estruturadas.

O corpo-mulher “fabricado”, no caso da Katiza, é um dos principais instrumentos de comunicação da sua identidade feminina. Desde os gestos suaves, ao andar calmo, até ao cabelo que ela usa e pêlos que depila. O cabelo de que ela faz uso é diferente da peruca, pois é uma extensão que se aplica e que é muito parecido com o cabelo natural entrançado com penteados africanos, ou com o aspecto natural sem as tranças. É muito utilizado, no país, principalmente pelas mulheres que tem o cabelo curto e crespo. Existem diferentes tipos de cabelo, com texturas finas ou encaracoladas, com coloração ou natural, e, também, que pode ser natural ou sintético, sendo estes últimos os mais baratos.

Percebi, nesse processo, que a sua “montagem” também está condicionada ao seu poder de compra, pois várias vezes ela reclamou que estava sem dinheiro para comprar o cabelo, e, quando isso acontece, ela usa um lenço na cabeça que faz querer que o cabelo esta enrolado debaixo do lenço, ou então usa uma peruca.

Em Cabo Verde, o processo da fabricação do corpo não passa pela transformação médica, com usos de hormonas e silicone, pois esses tipos de recursos técnicos não

existem no país. Por tal, a fabricação do corpo assenta-se, sobretudo, no vestuário e acessórios utilizados. E, no discurso da Katiza, percebi que o cabelo é o que transmite maior segurança em termos de afirmação enquanto mulher e, também, como uma afirmação estética. Registei o seguinte no meu diário de campo:

*Hoje marquei um encontro (o segundo desde o dia da minha incursão inicial) com a Katiza, e escolhi como território um bar da capital, tipicamente de elite, onde eu me sinto à vontade, mas, já com a minha interlocutora, fiquei com a sensação que no início ela sentiu-se um pouco insegura... Ao telefone ficou um pouco apreensiva e comentou que estava sem o cabelo e, por tal, ela não estaria como gostava de estar para “se apresentar”, presumo que principalmente num espaço que não fosse o seu bairro. (Diário de Campo, 05/2008)*

Num outro momento, a mesma preocupação foi manifestada:

*E a preocupação da Katiza com a sua apresentação voltou a manifestar-se, ao telefone, quando lhe avisei que ia com o meu professor que é brasileiro. Ela disse-me que estava sem cabelo mas que ia arranjar uma peruca. E, assim, ela apareceu ainda mais feminina do que da outra vez... Com uma saia longa e uma peruca de cabelos lisos e compridos mas apanhados detrás... (Diário de Campo, 02/2009)*

Os pêlos, principalmente a barba, são um obstáculo na fabricação do feminino. A eliminação do pêlo da cara é visível, mas como ela não usa harmónios para diminuir a proliferação dos pêlos, ela recorre à maquilhagem para melhorar o aspecto da face. As suas sobrancelhas estão muito bem delineadas e finas, configurando-lhe um olhar mais feminino.

A cara, as mãos, e os pés passam por pequenas transformações e por recurso à maquilhagem. No caso da cara, ela usa nos olhos uma sombra clara que contrasta com sua pele escura, nos lábios usa um batom vermelho escuro, sem destoar muito do tom da pele, e usa um esmalte avermelhado nos dedos das mãos e dos pés.

O vestuário, no caso da Katiza, é ainda mais importante do que o cabelo, pois é a principal forma de comunicar para os outros que ela é feminina. Mais uma vez, por não haver possibilidade de uso de hormonas, o vestuário é tipicamente feminino, ou seja, peças de roupa como saias, vestidos, blusas, e *jeans* e *shorts* muito justos (que modelam o corpo) são peças muito utilizadas, sendo que as cores, também, não são neutras, sendo o uso do vermelho, do rosa, e do branco privilegiados. Numa das conversas que tivemos, ela contou-me que participou, em S. Vicente, de um concurso de Beleza e o vestido que tinha escolhido era muito bonito, descrevendo-me os pormenores do vestido com um ar todo sonhador. Marcons Benedetti, no seu trabalho antropológico junto das travestis, diz que a “montagem” (termo ênico das travestis brasileiras) “é um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista das travestis, da qualidade feminina” (Benedetti, 2004:67). O vestir é uma questão fulcral na construção do género feminino das travesti, pois é o que mais dá visibilidade ao que se pretende comunicar.

A meu ver, apesar da importância para a construção do feminino da Katiza e de tudo o que foi dito anteriormente, ainda faltam alguns itens para ela tornar-se Katiza, como, por exemplo, os gestos. Mas, também, o tom de voz, a forma de olhar, e o discurso acerca da sua própria pessoa.

O andar dela em cima dos saltos é balançado, o uso das mãos para mexer no cabelo, para segurar no cigarro (e ao mesmo para explicar algo através de gestos) é muito elaborado, e cheio de trejeitos que ela quer que sejam femininos. Na voz, para além de ser grossa, nota-se um esforço para que saia de forma suave, sendo o uso da linguagem muito cuidadoso.

*Depois começamos a conversar e, imediatamente, começou a falar dela e do seu orgulho em ser quem era. A voz buscava ser suave, com movimentos lentos e cuidadosos, e o olhar bastante tímido (Diário de Campo 05/2008)*

O discurso da Katiza reforça a sua feminilidade, pois várias vezes afirmou ser uma pessoa delicada, suave.

*“Ora ki N ta ofendedu N ta riaji senpri ku palavras: ami e gay com muito orgulho, ami N ten stilu, iducason y klasi” Diário de Campo 05/2008 (Quando sou ofendida reajo sempre com palavras: eu sou gay com muito orgulho, tenho estilo, educação e classe.)*

*“Ami e un pesoa sensível. N gosta di sosiedadi bonitu, lindu” Diário de Campo 05/2008 (Sou uma pessoa sensível, eu gosto de uma sociedade bonita, linda.)*

Eu acrescento, à performatividade de género da Katiza, que, para além da linguagem do corpo, a sua relação com os outros é marcado por peculiaridades próprias do género que ela deseja ou projecta como feminino, sendo a sua rede de amizade maioritariamente constituída por mulheres e, algumas vezes, pautada por desavenças e competições.

*“Ora ki mudjeris ta infrenta-n N ta mostras ma mi e fina ku karater N ta respetas... Ami é mujer di kurason ma nunca N ka kis toma lugar di mudjer... Ma alguns namorados sin. (Risos)” Diário de Campo 05/2008 (Quando as mulheres me enfrentam, mostro-lhes que sou fina e com carácter, eu as respeito... Sou mulher no meu coração, mas nunca quis tirar o lugar das mulheres... Mas, alguns namorados, sim. Risos)*

No seu Bairro, Katiza afirma que vive em harmonia com as mulheres, mas que há uma que não fala com ela.

*“Mudjeris ki ka ta fala ku mi e L., e ka tinha empregada N ba djuda-l, ma e tem un maridu stupidu. Pa desaraska-l N ta lavaba el tudu se roupa N ta fazeba el sopa pa venda i N ta ajudaba el fazi almosu... Ma se maridu fla-l ma kel tipu di alguen lá me ka kria na se kaza... Ami e gay ma ami é linpa, ami e gay puru N nasci ku nha destinu.”*  
(Mulheres que não falam comigo só a L., ela estava sem empregada doméstica, fui ajudá-la, mas ela tem um marido estúpido. Eu lavava toda a roupa fazia-lhe sopa para venda e ainda ajudava a fazer o almoço. Mas o marido disse-lhe que não queria pessoas desse tipo em casa dele... Eu sou gay, mas sou limpa, sou uma gay pura, nasci com o meu destino.)

### Reflexos da Dominação Masculina

A sua relação com os homens assume um carácter afectivo e sexual. Desde muito novinha, aos 9 anos, ela iniciou a sua vida sexual com um homem, e, actualmente, ela tem um namorado que a apoia com as despesas quando ela precisa. Mas, em termos de relação de amizade com homens, o círculo estreita-se. No Bairro onde ela morava, a sua relação com os homens, em geral, não era muito boa.

*“Omis di Ponta Bélem ka ta fala ku mi, alguns ta: P., R. e rapazinhus sima E.”*  
(Os homens de Ponta Bélem não falam comigo, só alguns como o P., o R. e rapazinhus como o E.)

A relação com os homens, ou a forma como ela é tratada por estes, reflecte a visão patriarcal da dominação masculina vigente. Katiza descreveu-me uma cena em que o irmão, ao saber da sua homoafectividade, agrediu-lhe e levou-lhe à polícia. Este irmão ainda hoje a chama de “moss” (rapaz) o que a ofende profundamente.

*“Ami ku novi anu N dadu ku pó nha irmon leba-n policia ma si me...”* (Quando eu tinha nove anos, o meu irmão bateu-me e levou-me á policia, mas mesmo assim...)

Outro reflexo da dominação masculina está na sua relação com o namorado. Em Cabo Verde, as mulheres, principalmente as de classe popular, quando namoram, esperam sempre que o homem contribua para as “manter” economicamente. Se o homem não o faz, essa mulher será criticada por outras que a rodeiam, muitas dizem “omi o ki-n ranja e pe da-n” (quando eu estiver com um homem ele tem que me sustentar). Essa relação, que por vezes assume um carácter de troca comercial semelhante à prostituição, não é vista como tal. Pelo contrário, ela é socialmente valorizada e, na base desta relação, assenta o domínio e controlo do masculino sobre o feminino. O sentimento de posse é extremamente elevado no meio dos homens crioulos e é legitimado pelas mulheres e pela sociedade em geral.

*“Ora ki-n mesti dinheru N ta pidi nha namoradu e ta da-n. Nha namoradu N ta mesti di gaz e ta da-n...Ele e ten siumis di mi... E bai nha kaza e atxa un amigu di meu ta djuda-n poi kortina e xatia ku mi.” Notei uma certa felicidade ao contar-me esse episódio Diário de Campo 05/2008. (Quando preciso de dinheiro peço ao meu namorado e ele me dá. Se eu precisar de gás ele me dá... Ele tem ciúmes... Ele foi à minha casa e encontrou um amigo meu a colocar-me cortinas e ele ficou zangado comigo. Notei uma certa felicidade ao contar-me esse episódio.)*

### Família

A sua relação com a família é estável, mas ela não está muito próxima, fisicamente, dos pais e irmãos. Katiza é filha de uma mulher de S. Vicente, que têm nove filhos, e de um homem da Praia, que tem cinco filhos. A mãe vive na cidade de Mindelo e o pai na cidade da Praia. À excepção do irmão que agrediu (e continua a fazê-lo verbalmente), na sua relação familiar, Katiza afirma que desde sempre recebeu o afecto e apoio da mãe e diz que ama muito a mãe. Com o pai, a relação é mais distante

mas, apesar do medo que ela sentiu em contar-lhe (ou mostrar-lhe quem ela era), quando isso aconteceu o pai foi muito receptivo:

*Com o pai as coisas foram diferentes, pois ela estava com medo dele, mas, assim que ganhou coragem, assumiu e o pai apoiou-a dizendo “bu ka e primeru nen bu ka sta ben ser ultimu” (Não és a primeira nem serás a última). Ela afirmou que ficou muito emocionada ao contar para o pai e que o seu apoio foi muito importante. E reafirmou que tem um bom relacionamento com pai e que lhe tira o chapéu pela sua atitude.*

### A Cidade da Praia

Katiza veio morar na cidade da Praia há já dez anos. Veio junto com o grupo de amigas travestis do Mindelo que se auto-denominam “pombas giras”. Esse grupo tem sido, a nível do país, a única manifestação que quase assume o carácter de um movimento social, pois organizam vários eventos como Miss Gay (que, ultimamente, já chamam de Miss Travesti), desfiles de moda (onde as modelos são todas travestis) em várias ilhas do país, e, todos os anos, desfilam no carnaval mindelense. Elas já foram notícia de jornal e de televisão por causa desses eventos, e com isso têm sido um importante veículo de consciencialização da população do Mindelo relativamente à homoafectividade, como, também, no resto do país.

Quando elas organizaram, pela primeira e única vez, na cidade da Praia, o evento Miss Gay, Katiza estava entre elas. Como o pai era de Santiago, ela quis ficar nesta ilha. Mas, também, o facto da cidade da Praia oferecer melhores condições económicas (que a cidade do Mindelo) condicionou a sua escolha em ficar.

Na cidade ela foi “adoptada” no Bairro de Ponta Bélem pela B., uma comerciante que deixou-a morar com ela, sendo que, em troca, a Katiza faz as tarefas domésticas e apoia na venda do pequeno bar que existe na casa. A sua relação com B. é um misto de

amiga e irmã mais velha. Elas gostam muito uma da outra mas, certas vezes, entram em conflito e a Katiza muda de casa. Actualmente, ela mora em outro bairro da capital, mas continua com uma relação forte tanto com B. como com o bairro de Ponta Bélem. Todos os dias, Katiza vai para o bairro ajudar B. nas suas tarefas, e, também, é nesse bairro que as oportunidades de fazer um “biscate” (lavar para fora, limpar casas, ou passar roupas a ferro) aparecem.

A sua situação económica é muito precária, pois ela não tem o nível de escolaridade básico, e a sua condição de travesti condiciona o acesso/manutenção de empregos. Facilmente, Katiza poderia ter recorrido à prostituição para sobreviver, mas não foi o caso. Garante-se com pequenos trabalhos domésticos, tradicionalmente vistos como trabalho feminino, que a coloca no limiar da pobreza, mas permite-lhe sobreviver. Ela tem o apoio da B. que, sempre que ela precisa, a ampara.

Os espaços onde ela circula, na cidade, são espaços maioritariamente de classe popular. À noite ela frequenta algumas discotecas, as mais famosas para a sua classe social, mas ela mostra-se selecta, ou seja, não vai a todos os ambientes.

*“Na Zero Horas ten mau ambienti... Ami e un pessoa sensível. N gosta di sociedadadi bonitu, lindu: na Kapital, Palace Klub, N ka sabi si e un mau ambienti, ma ami N ta tratadu dretu la y N ten munti amigus”* (No Zero Horas, há um mau ambiente. Eu gosto de uma sociedade bonita, linda. Na Kapital e no Palace Klub, não sei se são maus ambientes, mas eu sou bem tratada, tenho muitos amigos.)

A primeira discoteca, o Zero Horas, para além de ser frequentada por pessoas da cidade, é muito frequentada por pessoas do interior de Santiago, onde o patriarcado é ainda mais arraigado. Ela afirmou que já foi maltratada nesse ambiente, e disse-me que na vida ela tem mais inimigos do que amigos. Katiza, pela sua condição de Travesti, nunca poderia accionar estratégias de velamento na cidade da Praia. Mas, no entanto,

ela se cuida, escolhendo os espaços onde circula e resguardando-se dos espaços que poderão ser perigosos para ela.

Quando o grupo das pombas-giras veio para cidade da Praia, elas foram recebidas com alguma curiosidade, mas, também, com certa rispidez e desconfiança, e houve tentativas de agressão por parte de grupos de homens. Esta cidade, ao contrário da cidade de Mindelo (onde as travestis já conseguiram uma certa afirmação), é um território perigoso para Katiza.

*“Nha vida ta sta na balansu ma nunca N ka briga na rua... Bandidus na rua... Ami e gay ma N ta kunfia na mi.”* (A minha vida está na corda bamba, mas nunca entrei em brigas de rua... Os bandidos na rua... Eu sou gay mas confio em mim.)

### A Origem

A transformação do género da Katiza, segundo o seu relato, começou na infância. Afirmou que, quando pequenina, a mãe vestia-lhe de menina e ela gostava. Também, disse que tinha fantasias sexuais com meninos e foi na infância (aos 9 anos) que teve a sua primeira relação sexual com um homem. Ela acredita que a origem da sua condição se reporta a uma “herança de família”, pois a expressão que ela usou foi: *“un kuza ki ben di familia”*. Disse-me, também, que ela é prima da Txinda (a travesti mais conhecida do país e líder do grupo “pombas-giras”), e que tem um outro primo, de 14 anos, que lhe disse que sentia da mesma forma e que lhe pediu conselhos.

Este discurso vai de encontro com a ideia de que o feminino das travestis é algo que tem a sua origem na natureza, algo que lhes foi dado e não construído. Segundo o autor Benedetti, há que se levar em conta, também, que o sentimento e o comportamento feminino são vistos como resultado de um processo natural, e não artificial ou deliberadamente construído pelos sujeitos.

“Nesse grupo, os atributos da sexualidade e do género são usualmente investidos de uma característica natural (portanto imutável, fixa) ou predeterminada (destino, natureza) para todas as pessoas, independente do seu sexo anátomo-fisiológico, e esse argumento também válido para as travestis.” (Benedetti, 2004:100)

A transformação não é vista, portanto, como um processo social de aprendizado e construção. Do ponto de vista antropológico podemos perceber como essa transformação se processa. No caso da Katiza, as outras travestis mais velhas, como a prima Txinda, tiveram um papel importante na sua transformação e aprendizado. Pois, foi ainda adolescente que a Katiza saiu de casa e integrou o grupo das “pombas-giras”, iniciando a sua transformação. Nesse grupo, ela participou nos desfiles de moda (onde aprendia a vestir-se, a desfilhar na passarela, e a maquilhar-se), viajou com elas para outras ilhas (inclusive para Santiago), e foi construindo a pouco e pouco o seu corpo e género feminino.

Mas que feminino é esse? Será o mesmo feminino que as mulheres?

“As travestis constroem seus corpos, suas vidas na direcção de um feminino, ou de algo que elas chamam de feminino. Em sua linguagem êmica, querem ser mulher ou se sentir mulher. Se sentir mulher, é uma expressão que por si só já traz algumas pistas de como esse feminino é construído e vivenciado pelas travestis. De facto a maior parte não se iguala às mulheres, nem tampouco deseja fazê-lo. O Feminino travesti não é o feminino das mulheres.” (Benedetti, 2004:96)

Partilho desta visão, pois, no caso da Katiza, foi um ponto assente e ficou claro, no seu discurso: que não era mulher, e que poderia ser melhor que muitas mulheres: outras vezes, disse que respeitava muito as mulheres, mas às vezes queria os seus namorados. Apesar de toda a sua vida ser canalizada para a sua vontade de ser feminina, ela faz sempre distinção com as mulheres.

“O Género das travestis se pauta pelo feminino. Um feminino tipicamente travesti, sempre negociado, reconstruído, ressignificado, fluido. Um feminino que se quer evidente, mas também confuso, borrado, as vezes apenas esboçado.” (Benedetti, 2004:96)

A Katiza é uma travesti na cidade da Praia, pertencente à camada popular, que se assume, por vezes, como gay, e, outras vezes, diz que ela tem coração de mulher, que conquistou o seu próprio espaço, e que personifica a multiplicidade das performatividades de género. A ambiguidade de ter nascido do sexo masculino (conjugado com a concretização da sua vontade e projecto de vida no feminino) vem enriquecer a realidade social e nos estimula a visualizá-la de forma não exótica (mas distinta), para o respeito da multiplicidade e das diversidades dos indivíduos. Ademais, enquanto oriunda de um bairro popular, ela demonstra que a assumpção pública do estilo de vida homoafectivo não é uma exclusividade da elite praiense.

### **3.3 Apolo e Adónis: Relatos dum namoro gay**

Na cidade da Praia, existe no seio da elite um número expressivo de homens que gostam de homens e “assumem-se” como gays. Mas, a assumpção nunca é totalmente clara, ou seja, a maioria é encoberta para as pessoas em geral e aberta para um grupo restrito de amigos. Nesse contexto, escolhi o Apolo (nome fictício) para ser meu interlocutor, por dois motivos: por ser uma pessoa que eu conheço e, pelo que eu já tinha observado, por ele viver a sua orientação sexual de uma forma relativamente aberta em relação à sociedade.

No dia em que entrei em contacto com ele, pedi a uma amiga em comum, mais mais próxima dele, que perguntasse se ele teria vontade em colaborar comigo nesta pesquisa. De seguida, ela ligou-me muito entusiasmada e deu-me o número de telefone do Adónis e disse-me “*e fla me sta 100% abertu pa nhos papia sobri es tema*”. (Ele disse que está 100% aberto para falar contigo sobre esse tema). Liguei-lhe imediatamente, muito contente com a sua abertura, conversamos por alguns minutos, e marcamos um encontro em casa dele.

Quando cheguei a casa do Apolo, que fica num dos bairros da elite praiense onde vivem muitos jovens da camada média, ele recebeu-me com muita simpatia e pediu-me desculpas porque estava ao telefone. Disse-me para aguardar uns minutos na sala, e tive, assim, a oportunidade de fazer uma pequena observação do espaço e do ambiente em que ele vive. A sala era muito ampla e com uma decoração cuidada, com muitos livros e CDs, e alguns objectos de decoração do estilo *Zen* e Africano. O sofá era um colchão cheio de almofadões no chão, muito colorido. O conjunto era harmonioso e agradável de se ver, para além de transmitir um sentimento de calma e serenidade. Enquanto eu estava na sala, ouvi um barulho vindo da cozinha e fiquei intrigada, mas pensei que

fosse a empregada doméstica. Ao fim de alguns minutos ele termina de falar ao telefone e chama alguém que aparece da cozinha. Era o Adónis (nome fictício), apresentou-me e disse: “*el e nha namoradu, e podi sisti intrivista?*” (este é o meu namorado, ele pode assistir à entrevista?). Eu respondi imediatamente: “*era fixe si e participa tanbe, nha trabadju ta fikaba mas interesanti*” (seria óptimo se ele participa-se também, o trabalho ficaria mais interessante). O Adónis deu um enorme sorriso e sentamos os três no sofá, ficando, os dois, colados um ao outro, com um ar muito cúmplice.

O Apolo e o Adónis são dois homens bem-parecidos, altos, e com musculatura bem definida. A postura física, gestual, modo de vestir, e aspecto físico são próximas da performatividade do homem másculo crioulo. Os dois são cursados e exercem cargos de responsabilidade, sendo um da ilha de Santiago e o outro da ilha de S.Vicente.

Aproveitei o momento da entrevista para fazer o máximo de observação possível, por ser um momento ímpar na minha etnografia, pois estaria no espaço casa, ou seja privado dos meus interlocutores. As anotações que produzi no diário de campo são exclusivas do espaço público, ou de reuniões em casa de amigos comuns.

### Os espaços e vivência na cidade

Uma das questões que mais me apoquentava ao longo desta pesquisa era o de compreender, tendo em conta a sua orientação sexual, a vivência dos meus interlocutores no dia-a-dia da cidade da Praia: como viam a sociedade que os envolvia e o que sentiam em relação a um possível tratamento diferenciado.

Da entrevista efectuada, apreendi que, relativamente à vivência da relação homoafectiva do Apolo e do Adónis na cidade, eles manifestaram a existência de diferentes espaços, uns menores e outros mais alargados, que por sua vez reflectem nas suas acções e no seu modo de sentir. O espaço menor, corresponde ao círculo de amigos

e ao espaço casa. São lugares e momentos de maior liberdade de manifestação de carinho, e onde eles se sentem compreendidos e amparados. Já o espaço mais alargado (que seria o espaço público, bares, local de trabalho, mercados, etc.), onde circulam pessoas desconhecidas ou conhecidas, mas com os quais não têm uma relação de amizade, o sentimento é de incompreensão e julgamento, que se baseia no estigma social relativo às relações homoafectivas. Podemos perceber pelas palavras do Apolo, nesse extracto da entrevista, esses dois espaços e os sentimentos que subjazem a esses momentos:

*Analisar a sociedade praiense em termos de homoafectividade é um pouco complexo... até porque devido ao meio que frequentamos e das pessoas que nos rodeiam... temos a sensação que estamos numa sociedade mais aberta devido à nossa própria rede de relações... mas para além desta entre aspas redoma que nos cerca há uma outra sociedade muito mais... que não acompanha a nossa forma de estar e pensar que está um pouquinho mais aquém de nós (...) Quando se tem uma rede de pessoas que te entendem e te dão uma certa estabilidade e que estão aí para te apoiar fica mais fácil e a sensação é que a sociedade de certa forma te aceita... mas é um círculo de amigos que te aceita e uma sociedade que por vezes prefere fazer vistas grossas ou quando não faz tece comentários de forma maldosa ou é uma rede de “diz que me diz de fofocas” que não sai disto mesmo, as pessoas não dizem frontalmente aquilo que pensam (Apolo)*

O mesmo é reforçado pela voz de Adónis.

*Inicialmente sim... opá antes eu tava muito revoltado com tudo isso... mas quando tens um núcleo de amigos que te aceitam tás a ver tens uma família que te compreendem... geralmente é mais fácil e aí claro as pessoas tem que te aceitar tal como tu és... (Adónis)*

Mas estes sujeitos homoafectivos não se coíbem perante o estigma que lhes é imputado, enfrentam os constrangimentos, primeiro ao aceitarem-se e empoderam-se enquanto indivíduos homoafectivo, e, gradualmente, passam a lidar com sociedade e com as pressões externas. Eles possuem capacidade de agência e intencionalidade nas suas acções, na linguagem da autora Shery Ortner, pois

“(...) uma teoria puramente baseada na coerção, sem considerar nem a agência humana e nem os processos que os produzem e reproduzem essas coerções as - práticas sociais - é cada vez mais problemáticas” (Ortner,2006:4)

Podemos perceber o reflexo dessas práticas no discurso dos interlocutores que assumem o seu projecto de vida e acabam por se ver como capazes de viverem felizes, e, também, de moldar/educar a sociedade para a diversidade de vivências afectivas.

*(...) eu admiti o que eu sou já é mais fácil assumir uma relação homoafectiva sem problemas... claro que há sempre críticas, há sempre pessoas... há muito preconceito e as pessoas não são directas, são sempre... comentários... fica difícil assumir... mas como eu disse depende da pessoas... tens que ser muito forte (...) geralmente é mais fácil e aí claro as pessoas têm que te aceitar tal como tu és... tens que disciplinar a sociedade... a sociedade tem que apreender a viver com a diferença.( Adónis)*

A cidade da Praia é vista como um espaço em transformação, em que o desenvolvimento e a modernidade fazem parte de uma nova realidade a concretizar-se. Mas, o peso das tradições continua a estar presente e a moldar as visões sociais hegemónicas. Pois “afinal de contas a história não se refere só ao passado e nem é feita apenas de mudanças. Pode ser feita de duração, de modelos que persistem por longo período de tempo.” (Ortner,2006:11) O que condiciona e complexifica as relações homoafectivas.

*Então não é fácil construir uma relação homoafectiva numa cidade em que tudo está a desenvolver mas continuamos a ter muito conflito entre o tradicional e o moderno... uma cidade que está a se tornar moderna mas continuamos a ter muita ãh... resquícios ainda do tradicional especialmente porque o peso do interior... aqui ainda é muito grande então é difícil construir uma relação homoafectiva nesta cidade... que está em desenvolvimento e que está em conflito consigo própria e que às vezes não entende as pessoas que querem ter uma opção ou se sentem diferentes (Apolo).*

Passando pela questão das manifestações de carinhos e de expressão sentimental, existe um auto-controlo e restrição nas formas de expressarem os seus sentimentos

como um casal de pessoas apaixonadas. Mas, indo de encontro com o que eles pensam (de que a sociedade dever ser educada para a diferença), Apolo e Adónis têm tido uma atitude pró-activa e uma postura bastante arrojada perante os constrangimentos a que estão sujeitos. Eles, pouco a pouco, começam a “desafiar” o *status quo*, relativamente à sua relação nos espaços públicos de elite, ao terem assumido posturas que nunca antes tinham sido vistas na cidade da Praia. Descreveram, com muito entusiasmo, um desses momentos que ocorreu no mais badalado espaço nocturno da capital, a discoteca *Cockpit*:

*Até que já exageramos um bocado... porque já aconteceu umas cenas lá no Cockpit... entre beijos e amassos... temos que fazer manifestações de carinho porque sempre só dentro de casa... (Apolo)*

*...fora quando saímos acabamos às vezes sem querer por manifestarmos o nosso carinho e outras vezes intencionalmente... policiamo-nos muito às vezes porque é até uma questão de não sei de... autodefesa... por vezes fazemos intencionalmente... abraçamo-nos, tocamos-nos... já chegamos a nos beijar em público mas algo assim discreto nada escarranchado... para chocar. (Adónis)*

Quando perguntei o que sentem ao fazer isso, a resposta foi rápida e, entre risos, eles disseram: liberdade e provocação. E acrescentaram:

*é bom, porque dá-te uma sensação de liberdade, enorme e estranho que mesmo depois desses beijos em público não se nota nenhuma reacção de pessoas a comentarem... nunca reparei... mas claro pessoas próximas a nós dizem, vocês exageraram isso não se faz... portanto precisam preservarem-se mais... depois fico a perguntar será que foi tão exagerado assim, então porque que as pessoas não reagiram de outra forma (Adónis)*

Contribuir para moldar a sociedade quebrando os tabus à volta da questão, também, segundo o Apolo, foi uma das intenções nessa “provocação”:

*De uma certa forma, também permite às outras pessoas verem essa relação homoafectiva de outra forma, de uma forma mais ãh... mais... de um a forma não só*

*como sexo, para verem que há amor, que podem ser amantes, podem ser amigos, podem ser tudo, como numa relação heteroafectiva. (Apolo)*

### Família e Estigma

A assumpção da vivência homoafectiva tem um carácter dramático quando os sujeitos são confrontados com a família. Pois, o medo de enfrentar a ruptura é muito forte. No caso dos meus interlocutores, as experiências pareciam diferenciarem-se. O Apolo, mais velho e há mais tempo em paz com a sua orientação sexual, vê os constrangimentos que possam advir dessa situação como algo que eles próprios podem projectar como negativa, e que a família é, às vezes (na opinião dele), mais aberta do que eles pensam. Mas, o discurso dele revelou que a visão de um dos irmãos (sociólogo) foi, *a priori*, negativa e que, até hoje, ele não conversou sobre o tema com mãe.

*Porque nós mesmos é que criamos as barreiras... podes encontrar uma família completamente aberta por exemplo como no meu caso eu tinha medo de abordar o tema com a minha família mas isso leva com que te afastas da tua própria família... quando tu sentes isso tens que contar a tua família e foi isso que passou contei primeiro ao meu irmão mais novo... ele disse “é uma situação irreversível?”... pronto eu espantei com a reacção... pronto ele é sociólogo... mas falar isso como irmão, às tantas eu entendi e ele às tantas entendeu analisou e foi falar comigo e disse és o meu irmão acima de tudo. E assim se passou com os outros irmãos (Apolo)*

*A minha mãe não sabe... mas ela intui... é uma intuição que eu sinto que ela sente... acho que não senti a necessidade de falar com ela (Apolo)*

Ou seja, em termos de experiência, ele está na mesma situação que o Adónis, que é mais novo e assumiu a sua orientação sexual a bem menos tempo, revelando o peso do estigma e a complexidade da relação com os familiares mais próximos, ou seja, com os pais e as mães, no processo de assumpção.

*Alguns membros da minha família já sabem... o meu processo em relação ao dele é diferente ele já está há algum tempo nisto... eu não já no processo de assumir a*

*minha sexualidade é coisa de um ano... para outras pessoas para mim já era ponto assente mas eu já contei para os meus amigos mais chegados... pessoas mais importantes para mim que eu tenho que falar já falei com alguns membros da família... a primos e irmã mas meus pais não (Adónis)*

O estigma entranhado no indivíduo o inibe a determinadas acções quando envolve a relação com os pais. Mas, também, a socialização moralista heteronormativa é reproduzida nas acções e no próprio discurso do homoafectivo, nesse caso no Adónis que diz o seguinte:

*Mas acaba por se sentir diferente as relações especialmente as familiares ficam diferentes não é chegar numa reunião de família e apresentar-lhe como meu namorado... se ele fosse... se fosse uma mulher seria uma coisa mais fácil e seria álias natural... como é que por exemplo numa reunião de família o apresento de repente como meu namorado então é uma questão muito mais delicada... por mais às vezes que tenhas uma família que te compreenda que te dá suporte... continua a ser uma situação um tanto ou quanto estranha (Adónis)*

### Dominação masculina

O imaginário das pessoas relativamente ao mundo homoafectivo, principalmente quando é entre homens que gostam de homens, está repleto de imagens de homens efeminizados. A visão de dois homens machos a relacionarem-se, de forma sexual e afectiva, causa espanto e incredulidade por parte dos outros. Apolo descreve uma dessas situações que ocorreu com os dois da seguinte forma:

*É um espanto e acaba por ser também um choque porque as pessoas não estão acostumadas a associar dois rapazes, másculos com atitudes masculinas, a serem gays... porque sempre associam com papéis efeminados... ou então quem come quem... isso que espanta as pessoas o que os confunde e que os deixa de certa forma na dúvida... puxa aqueles gajos são dois amigos não tem trejeitos nenhuns tem postura de homem mas beijaram-se agora, então o que é isso? É uma brincadeira? Estão sobre feitos do álcool? Ou isto será verdade...*

Outra questão é a redução da relação homoafectiva masculina a relações estritamente sexuais e promíscuas. Para os meus interlocutores, quando são homoafectivos masculinos, fica mais complicado a explicação, do que no caso das homoafectivas femininas. Para explicar isso, eles remetem para o tipo de sociedade que nós temos, ou seja, como reflexo da dominação masculina que resume os homens a predadores sexuais e a incapazes no que toca a relação de afecto, mais concretamente de afecto de homem para outro homem. Mas, se for entre duas mulheres, a seu ver a sociedade é mais tolerante.

*Adónis: Normalmente as pessoas acabam por ver os gays como pessoas promíscuas que só querem sexo... Eu acho que a sociedade é muita mais permissiva com as lésbicas... muito mais.*

*Apolo: Sim, sim, muito mais.*

*Adónis: Eu creio que eles acreditam que possa haver muito mais afectividade entre duas mulheres do que entre dois homens.*

*Apolo: A nossa sociedade é muito machista.*

*Adónis: É muito machista, é uma forma de certa protecção a sociedade pensar... ou fingir que entre dois homens não possa existir afectividade.*

### Classe social e território

Apolo e Adónis, como já foi dito, fazem parte da elite da cidade. Como tal, eles pertencem a grupos de amigos da elite praiense diversificado em termos de orientação sexual, ou seja, a maioria dos seus amigos são heteros, mas no grupo mais restrito de amigos há muitos homoafectivos masculinos. A territorialização especializada, em termos de orientação sexual, não acontece na cidade da praia, pois não existe um bar ou um pub exclusivo ou de frequência maioritária dos homoafectivos. Não obstante essa situação, segundo os interlocutores, eles organizam festas fechadas só para gays muitas vezes, em casa de amigos. Mas, na maior parte das vezes, os encontros e festas são diversificados em termos de público, e notei que os espaços de excelência são os

espaços privados, as casas de amigos. Os espaços públicos de eleição acabam por ser os mesmos da classe social a que pertencem: *Cockpit, o Cometa, Espaço K*, entre outros.

*Apolo: Temos vários tipos de amigos, mas às vezes fazemos festas, jantares e encontros só com amigos gays, fazer uma coisa diferente e estar com pessoas... só desse grupo.*

*Adónis: A maioria dos nossos amigos não é homossexual, apesar de estarem muitos homossexuais nesse grupo.*

Questionei-os sobre os gays de classe popular, se os conheciam e qual era a sua relação com eles. A resposta foi surpreendente pois, no seu discurso, existe uma clara distinção social entre eles. A seu ver, os gays das classes populares reproduzem o modelo de homoafectividade que se resume a uma relação sexual, com clara distinção entre o homem “macho” e o gay, reportando para relação de poder entre dois homens. Aquele que pratica sexo oral no outro, ou tem uma postura afectiva, é visto como um igual ou, na voz do meu interlocutor, como “bicha”, e os gays da classe popular querem ter relações com homens que eles vêem como heteros e não como “bichas”. Essa abordagem é muito interessante pois, a meu ver, reflecte a noção de masculinidade dos “badius”, em que o macho representa os homens “duros” ou os “Grande-homem”, pouco afectivos e cheios de poder em oposição ao feminino que é delicado e frágil, ou seja, o ser passivo de uma relação.

Tanto o Apolo como Adónis vêem esse tipo de relação como produto da falta de oportunidade, ou seja, da ignorância por parte dos gays de classe popular. O que, até certo ponto, representa práticas culturais diferenciadas, em que o capital cultural do Adónis e do Apolo acabam por influenciar nessa posição crítica em relação à prática cultural dos homoafectivos das classes populares, desvalorizando os mesmos em relação às suas práticas.

*Apolo: Sim, antes frequentava muitas festas, tive muitos amigos dessa classe popular, mas aí a relação é muito diferente, aí eles vêem uma relação homoafectiva é apenas sexo, eles consideram um homem, aquele que não beija e não toca, aquele que não faz sexo oral, eles consideram, vou dar um exemplo, numa festa há uma pessoa, ele gosta de homens só que ele não é passivo, para esses gays ele não é gay, ele é hetero, porque ele não é... é uma situação muito complicada, ele me encontra se apaixonou, ou quer sair comigo e só pelo simples facto de eu querer e ter necessidade, de beijar ou fazer sexo oral, já sou uma “bicha”, eles preferem sair com os “heteros”.*

*Adónis: Com os machões, que só se restringem a fazer sexo, os outros é fazer tudo o resto... a partir do momento que mostras que queres dar um certa afectividade que podes dar carinho a pessoas, também és bichas e isso não, eles querem um machão, isso deve ser por causa de um falta de esclarecimento, de oportunidades de viver outras coisas. Mas também existem casais de uma certa elite com outros de classe popular.*

### Movimento social

Existe, da parte do Apolo e do Adónis, a noção de que o movimento social é importante e que os direitos sexuais deveriam ser alcançados, mas têm uma posição crítica em relação aos movimento pelos direitos dos homossexuais a nível internacional, que muitas vezes “guetizam-se” e acabam por excluir os heteros das suas manifestações.

*Apolo: É bom, até um certo ponto é bom e necessário... eu já tive... tenho um lugar de referencia que é Espanha, isso também te permite criar um gueto, há muitas associações, há muitos lugares, bares e só permitem entrar gays, fechados aos heteros, se tu queres passar uma imagem, outra imagem, que existe uma afectividade que existem nos homossexuais debes abrir as portas e não fechar...*

*Adónis: É bom quando se consegue os direitos mas para que fique tudo no mesmo patamar, para que não haja guetos, por exemplo as lutas que têm resultado nos direitos civis, o direito a pensões, as uniões civis, a herança e tudo mais, mas não nessa perspectiva de exclusão eu se consigo direitos, quase que eu quase que eu não sei que te coloca numa exclusão, de uma sociedade que te coloca num canto do ponto de vista dos movimentos que fecham em si mesmo, mas sim criar um movimento que permite a entrada de todos é conseguir direitos mas por mérito e não as vezes por outras...*

Em Cabo Verde eles pensam que deveria haver um suporte ao embrião de movimento levado a cabo pela Txinda, travesti do Mindelo e o seu grupo, mas que as

peessoas não querem dar a cara para esse tipo de acção, e que o surgimento do movimento fica condicionado por esta falta de maturidade. E vêm a maturidade, no futuro, como uma saída para o engajamento dos homoafectivos, pois não vêm os ganhos dos direitos sem a existência desse tipo de movimento. Em nenhum momento mostraram que seriam capazes de dar a cara para tal movimento por ora.

*Apolo: para que haja luta as pessoas tem que dar a cara, mas as pessoas não dão a cara*

*Adónis: direitos normalmente não se dão, conquistam-se... ninguém vai dar um direito desse numa sociedade como a nossa... eu trabalho no... essa questão nunca se coloca, a primeira coisa que os legisladores pensam é que é descabido... que em Cabo Verde não temos isso, essa questão de lei de família mexe com muitas coisas, mexer em ... mas quando formos mais maduros e se não houver um movimento da nossa parte ... se não houver esse movimento não vai haver mudança*

#### Da fantasia sexual ao namoro e afecto

O início de uma vida homoafectiva, para os meus interlocutores, teve a sua origem na adolescência, não na sua efectivação em termos de relacionamento, mas através de fantasias sexuais que lhes povoava a mente, sem nunca terem coragem de experimentar. Ambos já na fase adulta, e após terem vivido toda a sua vida até em então em relacionamento heteros, iniciam uma aventura sexual em que chegam à conclusão que são gays.

*Apolo: não é assim, tive as minhas fantasias, e tanto é que houve fases em que tinha namoradas, mas aventuras... a ultima relação (com uma mulher) que eu tive durou cinco anos e foi aí que eu comecei e apercebi que havia algo errado, via os homens na rua e eu tinha aquela sensação de desejo, aí pronto aventurei e tive a minha primeira experiência sexual com um homem e a partir daí falei com a minha namorada, separamos e desde então, passei a sair só com homens.*

*Adónis: Também nunca tive experiência nenhuma, só aos 21 anos que tive a minha primeira experiência, também aconteceu várias vezes de ter fantasias de eu*

*saber já que eu gostava de homens e de eu ser abordados por colegas meus que sentiam a mesma coisa, eu nunca tive coragem eu nunca me aventurei, também tive namoradas, tive uma relação duradoira e relação com homens só a partir dos 21*

Depois algum tempo, e de várias experiências sexuais, acabam por ter a sua primeira experiência afectiva, que ambos descreveram como estarem apaixonados e um deles afirmou ficar emocionado ao falar do seu primeiro amor. A fase das paixões e amor acaba por ser a fase em que já há uma maior certeza dos sentimentos e de maturidade social, que implica menos riscos, pois estão independentes economicamente e moram em casa própria, o que, até certo ponto, representa uma maior liberdade de movimento e de poder de decisão.

*Apolo: ele já sabe (risos), aaah como foi? É uma coisa difícil de falar, porque eu emociono, foi uma coisa maravilhosa, foi a primeira vez que me apaixonei verdadeiramente numa relação e terminou por ser uma relação muito possessiva e muito metida dentro de casa, com pouca manifestação de carinho ao público e mesmo a pessoa era assim um pouco possessiva, foi aí que terminei a relação, mas mesmo assim continuei apaixonado e foi uma experiência ótima e ao mesmo tempo traumática.*

*Adónis: (risos) O meu primeiro amor homoafectivo aconteceu há cerca de um ano atrás, eu já tive relações com vários homens, mas sempre que eu percebia que poderia haver algo mais eu fugia... porque eu estive no Brasil dos 19 aos 26 anos floresceu tudo aí, eu conhecia pessoas interessantíssimas, por quem eu começava a apaixonar mas eu fugia, só que há um ano atrás, foi quando eu o conheci, talvez porque a pessoa que eu encontrei já tinha uma maturidade e também eu me permiti viver isso, até porque já tava na própria altura, de eu viver aquilo então eu me permiti isso e talvez o que senti por ele foi mais forte e não consegui fugir dessa vez. (risos) e dessa vez não consegui fugir e portanto eu tive coragem de fazer mudanças na minha vida que eu nem mesmo tinha consciência que eu era capaz.*

Apolo e Adónis são um casal de gays pertencentes a uma certa elite local, e que se assumem publicamente enquanto homoafectivos. Mas, a sua assumpção não é manifestada de forma sistemática em todos os espaços e momentos das suas vidas. Ao longo dos seus relatos, pude perceber que existem momentos e espaços em que assumpção adquire um carácter de provocação e de irreverência perante o *status o quo*, e, por outro lado, leva um certo velamento defensivo perante familiares ou indivíduos

heteros. Os momentos de maior “liberdade” acontecem maioritariamente nos espaços privados, junto dos amigos hetero e homoafectivos.

### **3.4 A homoafectividade no feminino**

A escolha de casais de homoafectivas para este trabalho foi mais fácil, pois conhecia (sem nunca ter falado no assunto com elas) pelo menos três casais, e desses, no meu círculo de amizade mais alargado, dois casais eram-me relativamente próximos. O que me permitiu, durante alguns meses, fazer observação participante em várias festas e jantares em casa de amigos comuns, e uma vez em casa de um dos casais. Para as entrevistas tentei que fossem com os três casais, mas apenas dois aceitaram.

Os espaços e os momentos onde pude fazer as observações representam momentos lúdicos da *night* praiense. Uma das vezes foi numa festa em casa de um dos homens mais ricos da cidade, e nesses eventos estão presente exclusivamente jovens da elite que são quadros superiores, na sua maioria pessoas que cursaram fora do país. Esses jovens têm um discurso voltado para modernidade sobre temas pretensiosamente intelectuais, que vão desde a política às questões sociais.

Nesse dia, falei com uma homoafectiva que vou chamar de Janaína e, pela primeira vez, introduzi o tema da homoafectividade num grupo alargado de pessoas e notei o seu espanto por eu ter falado sobre isso.

*Discutimos sobre a violência doméstica entre outros assuntos e aproveitei para introduzir o tema da homoafectividade, pois eu queria ouvir a Janaína em público (no grupo de amigas) e a sua posição perante a questão. E quando eu disse “os preconceitos a volta das questões homoafectivas em Cabo Verde”... A expressão da cara da Janaína modificou-se num segundo e ela ficou admirada, mas encarou-me de frente e ouviu-me atentamente e eu afirmei que era uma violência do meu ponto de vista, e que eu já tinha manifestado isso publicamente num jornal da capital através de um artigo de opinião, e que deveria haver um movimento pelos direitos dos homoafectivos. Ela Perguntou-me: “foi bo ki eskrebi kel artigu na jornal?” (foste tu que escrevestes aquele artigo no jornal) Respondi: “sin foi mi” (Sim fui eu) e ela continuou “A seriu? N adora kel artigu, N fika kontenti pamodi alguen respondi kel dodu” (A sério? Adorei o artigo, fiquei contente porque alguém respondeu aquele doido) (Diário de Campo Jan. 2009)*

O facto de eu ter escrito um artigo de opinião, num dos jornais mais lidos da capital e do país, acerca do tema, e de eu ter defendido publicamente os direitos dos homoafectivos em Cabo Verde, colocou-me numa situação confortável para conversar com a Janaína. E, ao longo dessa noite, ela partilhou comigo algumas vivências e estórias da vida dela.

A posição da Janaína em relação a contribuir para o surgimento de um movimento pelos direitos dos homoafectivos, em Cabo Verde, é a mesma das dos outros homoafectivos de elite que eu entrevistei ou com quem conversei, isto é, ninguém está disposto a “dar a cara” pela causa.

*Perguntei-lhe o que ela achava da possibilidade de um movimento social, ela respondeu: seria bon ma ami nunca N ka ta sacrificaba, N ka kre ser nenhum mártir pa kel kausa li na kabu verdi (Seria bom, mas eu nunca me sacrificaria, não quero ser mártir por esta causa aqui em Cabo Verde) (Diário de Campo Jan.2009).*

Interpreto isto como “não estou disposta a me sacrificar por algo que não sei o que poderá alcançar”, e que a sociedade praiense, a seu ver, é ainda muito conservadora para acolher tal movimento. Outrossim, eles e elas acabam, também, por incorporar o estigma e naturalizam e normalizam o preconceito dos outros, ou seja, faz parte do seu dia-a-dia e passam a viver com ele de uma forma natural. Encontram estratégias de se protegerem ao não se exporem demasiadamente, não se confrontando com os hegemónicos mas, apesar do discurso de estarem a viver tranquilos e felizes, vários são os relatos feitos em torno dos conflitos ou situações de questionamentos tenso. Tal, também, pode ser analisado sob um outro prisma: em Cabo Verde, no geral, as pessoas são pouco dadas a empenharem-se em causas ou “darem a cara” por qualquer movimento, algo que podemos considerar como um estilo de vida, oposto a aqueles que têm uma vivência mais militante.

Num outro momento, em casa de um casal de homoafectivas que também entrevistei, Joana e Maria (nomes fictícios), fui convidada com um grupo de amigos para um lanche. Nesse dia tive o cuidado de observar as outras pessoas (heteros) que participavam nesse encontro e como agiam em relação ao casal homoafectivo do grupo.

*A Joana mora num bairro de elite da capital, e a casa dela e a decoração do espaço demonstra um certo poder de compra, a Maria também é uma jovem profissional segura economicamente mas também muito confiante e notei mais uma vez que mesmo nesse grupo de amigos mais restritos os gestos e manifestações de carinho das duas era muito escasso. Todos no grupo sabem da sua relação homoafectiva, mas ninguém tece comentários ou falam sobre isso fica tudo no território do não dito. Se não fossemos do mesmo grupo de amigos e se essa era a primeira vez que eu conhecia a Joana e a Maria em nenhum momento poderia pensar ou questionar se eram um casal, pois parecem ser duas amigas em vez namoradas.*

Neste caso, mesmo perante o grupo de amigos, os gestos, olhares, e manifestações de carinhos eram muito restritos entre o casal de homoafectivas, e os outros (amigos e amigas) mantinham uma atitude comum a outros momentos de convívio em grupo. A entrevista que eu efectuei (à Joana e à Maria) permitiu-me perceber melhor o porquê da estratégia de encobrimento, mesmo no círculo de amigos mais restrito.

### **3.5 Joana e Maria, a descoberta do amor homoafectivo**

A Joana e a Maria são um casal de jovens namoradas, cuja beleza todos elogiam e comentam, e o facto de estarem numa relação homoafectiva sempre causou alguns comentários por parte dos amigos e de pessoas que as conhecem. A sua relação, e a forma como estão nos espaços públicos, demonstra ser cheio de carinho e afecto, apesar de haver até certo ponto um certo refreamento das manifestações públicas.

#### Sociedade e Estigma

A Maria e a Joana receberam-me em casa da Joana, com muita simpatia, depois de jantarmos, e sentamos para uma conversa em que coloquei várias perguntas, entre as quais a de como viam a sociedade praiense em relação á homoafectividade. Tanto a Maria como a Joana têm a percepção de que as pessoas da cidade da Praia, em geral, não confrontam e nem têm atitudes declaradamente homofóbicas, concretamente no caso de não serem expostas a acções explícitas de afectividade de pessoas do mesmo sexo. Segundo a Maria, existe, também, uma vontade quase que sórdida de comentar e tecer ilações acerca dos indivíduos homoafectivos, comportamento típico de uma sociedade pequena. As duas utilizam o termo *hipocrisia* para caracterizar esta visão da sociedade.

*Maria: eu acho que assim a sociedade desde que não seja confrontada com uma certa actividade de forma bastante explicita ela é hipócrita o suficiente para não ser frontal, nem em termos de perguntar para tirar dúvidas nem em termos de agredir ou quando... gestos... palavras... mas também depende da tua atitude perante a sociedade...*

*Joana: Resumindo... o que é que eu acho é que realmente seja muito hipócrita... enquanto que as pessoas não são confrontadas até gostam de falar... cada uma dá a impressão de que gosta de mostrar que sabe mais ou que conhece mais pormenores ãh nunca fui confrontada também tudo que apareceu de maldoso é sempre anónimo...*

*portanto concordo em tudo... é uma sociedade hipócrita em relação a esse tipo de relacionamento...*

A Maria, ao longo da conversa, frisou várias vezes que acima de tudo gosta de outra pessoa e, com isto, queria deixar claro que ela enquanto indivíduo tem várias facetas e que não quer ser resumida ao facto de ter uma relação homoafectiva. Também, demonstra que esse facto não teve qualquer implicação no seu percurso profissional ou social, pois ela pertence ao quadro de uma grande empresa e ocupa um cargo de decisão. Para além disso, quis deixar claro que sua afectividade não é determinadamente homoafectiva. É neste momento, mas não tem que ser obrigatoriamente no futuro, ou seja, tanto poderá ser homoafectiva como com uma pessoa do sexo oposto.

O mesmo foi dito por outras palavras pela Joana, que afirma que não gosta de rótulos, e, da mesma forma, noto um esforço por explicar que o facto de estar numa relação homoafectiva não a define como indivíduo homoafectivo. Não se reconhecerem como indivíduos homoafectivos mas, sim, como pessoas que gostam de pessoas, independentemente de serem do mesmo sexo ou do sexo oposto. Esta característica e postura diferencia-se dos outros homoafectivos com quem conversei, e acaba por ser uma outra forma de performatividade e afectividade levando, mais uma vez, ao encontro com a teoria *queer*, que defende a multiplicidade de manifestações que não permitem enclausurarmos os indivíduos, e as manifestações e desejos, em identidades fechadas, mas, sim, de ver as performances numa perspectiva fluida.

*Maria: eu sempre disse e acredito que enquanto indivíduo numa sociedade gostar de um indivíduo do mesmo sexo... não é propriamente... eu digo sempre gosto de alguém antes de qualquer coisa e o que eu sou vai além disso... e acho que é a atitude que eu consigo manter no meu dia-a-dia eu já tive cargos importantes enquanto profissional e socialmente sou alguém de um meio que se pode dizer de elite... acho que sou alguém que intervêm na sociedade e nunca fui confrontada com ser mais ou menos em função da minha opção ou... eu também não me defino como... as pessoas têm a*

*mania de querer enquadrar-nos como uma coisa ou outra. Eu sou uma pessoas que vive em sociedade e sim gosto de alguém do mesmo sexo que eu. Não sei amanhã ou ontem... não é isso... quero tudo para sempre mas... gosto de alguém.*

### Movimento social

Mais uma vez, notei uma falta de vontade de congregar ou de participar num movimento social pelos direitos dos homoafectivos, pois este é visto de uma forma depreciativa ou sem entusiasmo. O motivo é o mesmo, não querer sacrificar-se pela causa, mas, no caso da Maria e da Joana, penso que é, também, pelo facto levantado anteriormente, ou seja, de não quererem ser “enquadradas” num rótulo.

Está questão interpela-me a fazer uma reflexão crítica sobre a minha expectativa de ouvir, da parte dos meus interlocutores, a vontade de ingressarem ou de terem uma postura mais militante. O facto de não desejarem ou sentirem necessidade de o fazer demonstra que o seu estilo de vida não é um estilo de vida que pressupõe uma trajectória militante activa, e que é apenas um estilo de vida entre outros existentes nas sociedades. Não tem que ser, obrigatoriamente, um projecto individual de todos os homoafectivos a luta pelos seus direitos.

*Maria: também é assim não sei se estaria preparada para um excesso de responsabilidade de ter que empunhar bandeiras... eu não sou muito de assumir causas no sentido de enfrentar... batalhas... Cabral morreu... ãh mas vocês deveria lutar por um lugar ao sol... calma eu tou bem e eu acho que consigo... conseguimos gerir a nossa relação de uma maneira total... as pessoas perguntam vocês já assumiram... nós assumimos para nós nunca fizemos isso de Hellooo... isso nunca existiu... vivemos o nosso dia-a-dia*

Quando as questioneei sobre as designações lésbica ou homoafectiva, elas consideraram homoafectiva como algo mais próximo da realidade. Para uma das minhas interlocutoras, ela nunca lutou contra uma tendência recalcada, questionando, assim, as

explicações das ciências *psis* e, no caso dela, critica a exclusividade determinista do conceito de lésbica, que não deixa margem para outras performatividades.

*Joana: ... é mais próxima da realidade o que está aqui em causa... até pode ser um preconceito meu em relação ao termo... nunca fui ver o que significa nunca fui ver a etimologia da palavra, mas a ideia que se fica é alguém que tem essa opção e que não põe a possibilidade de ter afetividade por alguém do sexo oposto por exemplo... E é assim eu não estive a esconder até hoje todo o meu passado e a estar a lutar contra a minha tendência porque às vezes dizem são pessoas que tentam recalcar e têm medo de ser mal aceite todas as relações que tive até agora são relações que estive apaixonada pelas pessoas e correrem bem enquanto duraram... e portanto não identifico com a conotação de alguém que só gosta ou só se sente atraído por essas pessoas do mesmo sexo.*

Relativamente ao Movimento pelos Direitos homoafetivos, concorda mas, mais uma vez, questiona se deve-se colocar rótulos, ou seja, encapsular as performatividades *queer* em identidades estanques.

*Joana: Concordo que casais do mesmo sexo devam poder casar, ter filhos ou adoptar filhos e terem direito a divorciarem... mas de seguida a relação pode não ser com pessoas do mesmo sexo... acho normal tentar essa igualdade de direitos... agora poder tentar isso fora de rótulo... entrando por essa trilha...*

### Relação com os outros

No discurso da Maria e da Joana, elas disseram que viviam felizes e que não se importavam com o que os outros pensavam, mas, ao longo da conversa, o discurso apontou para o facto de que a sua vivência estava povoada de episódios de uma certa tensão, provocada por pessoas próximas ao círculo de amigos ou por pessoas do mesmo ambiente de trabalho.

*Maria: aconteceu uma coisa no outro dia engraçada alguém do meu trabalho, mandou-me um email, que dizia o seguinte: “eu preciso fazer-te uma pergunta.” É engraçado porque é uma pessoa do meu trabalho que eu acho que é uma das pessoas*

*mais... meio Obah! Obah! Tipo. Eu nunca esperaria nada de muito sólido dessa pessoa mas... foi, acho que foi a única pessoa que teve coragem de ser frontal à sua maneira.*

*Mandou-me um email: “preciso perguntar-te uma coisa.” E eu ãh! Pergunta. “Ãh é uma coisa mas eu queria que tu me dissesses”. Mas o que é queeres? Podes perguntar... “As vezes há pessoas que não sabem... vêem as pessoas as interpretam mal e fazemos uma má imagem de alguém.”*

*Mandei-lhe um email perguntando-lhe: disseram que eu sou fofoqueira? Que eu sou... que eu roubo... que eu falo da vida dos outros ou que eu ando com marido de alguém? Se disseram que eu faço tudo isso... Porque pra mim quem faz isso é fofoqueira. E essa pessoa tem uma qualidade que anda entre essas... ela mandou-me um email logo de seguida: “olha eu acho que as pessoas são livres e devem viver as suas vidas como quiserem e ficou por aí”.*

Esses episódios acabam por criar situações de tensão e por vezes de conflito, mas a minha interlocutora, Maria, afirma que poderia até “dar ao trabalho de explicar” se as pessoas a questionassem de uma forma frontal, e que deverá haver um respeito pelo seu estilo de vida ou opção. Ou seja, há uma certa complacência com a ignorância honesta daqueles que respeitam a diversidade, mas quando a ignorância assume um carácter de preconceito e de maldade o mesmo não acontece.

E a hipocrisia, quando vem de pessoas próximas, é retratada, pela Joana, como algo que magoa mais, pois enquanto vier da “massa” de pessoas que as circunda na cidade, segundo o seu discurso, não as afecta. Mas, quando vem de pessoas do círculo de amizade, acaba por as afectar de outra forma. A Joana relata, também, uma situação dessas.

*Joana: a hipocrisia só afecta se vier de pessoas de quem... quando é da sociedade em geral não afecta... sou um tanto ou quanto... enquanto grupo não sou... faço parte mas não existe ser vivo mais mão... não existe ser que faça tão mal ao seu semelhante... a hipocrisia nas vezes em que afecta é quando vem de pessoas que estamos à espera de algo... amizade lealdade ou alguma frontalidade aí se percebe alguma hipocrisia incomoda... de resto fica tudo naquela massa de pessoas que assim, tem o direito de pensar e acabo de levar o meu dia-a-dia sem pensar nisso... a hipocrisia pode estar a própria hipocrisia pode estar disfarçada... a pessoa apresenta-se como alguém que não tem problemas mas depois inventa uma mentira e muitas vezes são pessoas próximas... portanto não valia o facto de não querer confrontar-me, não querer saber... é amiga de uma de nós mas vai dizer uma das duas com outra pessoa... no ambiente em que estamos todos... para mim é um dos casos que me é assim, foi um exemplo de como é essa hipocrisia.*

Nesse relato transparece o sentimento que permite perceber o comportamento e as atitudes de Joana e Maria, mesmo perante o círculo de amigos e amigas que é exclusivamente hetero. Aí, entre amigos, elas também mantêm uma atitude discreta. Quem não sabe da sua relação, apenas pela observação dificilmente perceberia que são namoradas. Os conflitos, e as situações de hipocrisia como elas as chamam, acabam por reforçar a sua atitude de encobrimento, que é uma clara postura de defesa perante os outros e perante comportamentos maldosos.

O casal Joana e Maria viajam muito para lugares longe da cidade, onde poderão estar quase longe das “antenas” de fofocas e dos olhares maldosos dos outros.

Outra situação descrita é como elas são vistas de uma forma exótica tanto por mulheres como por homens, devido à sua homoafectividade. Esse exotismo traduz-se em fantasias sexuais de mulheres e homens heteros que vêm nelas possibilidade de satisfação dos seus desejos. Como se verá abaixo.

Maria descreveu um episódio em que explicita a visão vincadamente sexual de uma colega de trabalho.

*Maria: Há alguém no meu trabalho com quem eu tenho uma... quer dizer é alguém que convive connosco na boa e faz parte do círculo de amigos... ela disse vou te contar uma coisa alguém me contou que fulano foi lhe perguntar se estávamos juntas... porque ela é uma pessoa de toque e abraços e... eu disse-lhe não fazes o meu estilo... passado mais ou menos uma hora essa pessoas pergunta porque é que não faço o teu estilo?*

*...ela brinca muito está sempre a brincar... é engraçado as pessoas comentam e ficam à espera... que tenhas alguma atitude que te atires a essa pessoa... oh cara tu és feia como uma porta e nunca olharia para ti... as pessoas têm uma ideia de ti que o facto de gostares de alguém do mesmo sexo faz de ti alguém que vai devorar todas as saias...*

Os homens heteros, também, segundo as interlocutoras, têm um desejo fetiche relativamente às duas.

*Maria: é um bocado nesta linha que estas coisas se processam... depois há aquela coisa dos homens da fantasia... nós temos um público que nos ama... tipo nós os três... vocês e eu. Meu sonho é eu vocês e... às vezes são pessoas que se aproximam de nós... nós na questão de homoafectividade feminina... existe mais uma fantasia à volta disso e dos homens entrarem nisso*

### Família

A relação com a família é um ponto delicado no namoro das homoafectivas. Joana e Maria, apesar de dizerem que “já estiveram pior” e “*que chegaremos a uma fase em que provavelmente a gente já construiu uma coisa mais sólida... e nos permita dar um passo...*”. Nesse caso, seria o de morar juntas.

A família para a Joana tem uma grande importância e, o facto de a sua família ser influente na sociedade praiense, faz com ela salvaguarde-se mais, pois ela está consciente de que a sua relação homoafectiva poderá afectar ou provocar reacções negativas por parte da sociedade em relação aos seus familiares. A abertura com a família ainda não é uma realidade, mas a Joana tem adoptado a estratégia de deixar o tempo acalmar as reacções e não falar directamente sobre a sua relação amorosa com a família.

*Joana: A família está numa fase de não querer perguntar porque estamos numa fase que se perguntar ouve e opta por não perguntar. Como tudo na vida há positivo e negativo... quando eu digo a brincar de fama sem proveito... já falamos nisso muitas vezes e é um pouco pesar o que vamos fazer e o que isso iria provocar, querendo ou não as pessoas são o que são em termos de personalidade e quando se tem uma família que é muito influente e se é muito apegado à família como eu sou ou tenho sido... há que se ter um maior tempo de habituação... há duas abordagens possíveis... ou é mesmo de repente, portanto um pouco, o que dá forte passa depressa e depois ou eles se habitua ou não... mas também podes criar um situação de ruptura em termos de relações humanas opções dessa natureza levam as pessoas a tomarem posições extremas que são impensadas que são no momento e porque estavam muito quentes e depois fica muito difícil remediar... porque palavras depois de soltas é como os pregos na madeira tiras os pregos mas ficam as marcas e eu acho que é uma questão de personalidade não gosto de brigas nem confrontação é um pouco diferente da falta de*

*frontalidade de à bocado... se perguntar com quem eu estive eu digo... com quem vou viajar...*

Já a Maria parte do princípio que os seus familiares já sabem e, como não a questionam, não é preciso dizer. Ou seja, que existe uma cumplicidade muda e que há uma aceitação do seu namoro, mas sem se verbalizar o mesmo.

*Maria: no meu caso eu nunca disse nada em casa e ninguém me disse nada... (é a tal não frontalidade ou...) não é alguém que me conhece e me percebe e que não formalizei... ela sabe... mas a minha avó não me diz nada... mas pergunta muito por ela... ela nunca questiona e diz que devemos viver a nossa vida.*

#### A descoberta do amor homoafectivo

Os primeiros sentimentos homoafectivos não foram sentidos pela Joana e pela Maria na mesma fase das suas vidas. A Joana relata esse sentimento apenas na fase adulta, e afirma que na infância e adolescência essa ausência se explica como algo construído pela sua educação, pois ela não tinha dúvidas por qual sexo deveria se apaixonar (isto é, o sexo oposto). Ela descobriu o amor homoafectivo com a Maria.

*Joana: Nunca, nunca tinha tido... nem sequer foi dúvida ou algo que eu retivesse algum pensamento em relação a isso somos educados de uma certa forma quase que se parte do princípio que... sim durante a minha primeira fase... toda a minha adolescência e juventude parti do princípio que quando gosta-se de alguém seria alguém do sexo diferente... nem sequer me passou pela cabeça algo diferente não havia motivos para ter dúvidas. Questões muito diferentes... têm a ver com fantasias numa esfera mais puramente sexual... mas isso não tem nada a ver com a adolescência nem com a infância... tem mais a ver com a maturidade com a fase adulta.*

A Maria na infância e adolescência teve sentimentos de afectividade dirigidos a pessoas do mesmo sexo, mas sem chegar a materializar esses sentimentos.

*Maria: eu acho que nessa questão da afectividade... acredito que sim ter sentido alguma coisa na infância, na adolescência sim mas nunca houve espaço... acho que é uma fase que tu não sabes o que és ou que não és e tu... acho que as pessoas acabam*

*por ser um pouco espontâneas em termos de sentimento... dificilmente alguém te diz não isto não é... em criança a coisa não é sexual... ou seja carinho é carinho não é de onde vem ou de onde vai. Um abraço é um abraço... e uma vontade grande de estar com alguém é uma vontade quer dizer não tem nada de sexual nisso... eu acho que sim de ter identificado situações em que essas situações eram demasiadas intensas para ser somente amizade...*

O sentimento que une a Maria e a Joana é definido pelas duas como amor.

Começou como uma aventura e evoluiu para uma relação sentimental estável.

*Maria: eu amo o meu amor... cada vez estamos... com todas as dificuldades que temos estamos juntas... é uma paixão mais estável*

A Joana afirma que hoje estão mais seguras do seu sentimento, que começou por ser algo que não sabia se era passageiro para hoje afirmar que ama a Maria. E desvaloriza o facto de ser do mesmo sexo, pois ela considera que ama uma pessoa, independentemente do sexo dessa pessoa.

*Joana: isto foi uma progressão, não escondemos hoje... houve fases que consideramos que não sabíamos se era algo passageiro, se era fogo de vista... e aí acho que podíamos ser calculistas sem ter de fazer um acordo ou explicar nada aconteceu e não sabemos muito bem o que é que ia dar... é como ela diz esperamos que seja para sempre... o amor é eterno enquanto dura... portanto, eu amo alguém é a pessoa que está em causa... é como qualquer casal é a conjugação... é difícil dizer porque é que te apaixonas-te por aquela pessoa.*

A Joana e Maria são um casal de homoafectivas femininas que não se auto-definem como exclusivamente interessadas em pessoas do mesmo sexo. E que afirmam que elas amam pessoas independentemente do género, pois elas não se revêem nos rótulos que as pessoas as possam empregar. A relação homoafectiva das duas é desvalorizada enquanto tal, pois apontam apenas para o facto de serem pessoas que se amam.

### **3.6 Ana e Susana: relatos de um casamento homoafectivo**

A Ana e a Susana foram as primeiras homoafectivas que aceitaram ser entrevistadas no âmbito desta dissertação. Apesar de ambas serem pessoas que eu conhecia, eu não tinha o à vontade para as interpelar directamente. Daí eu ter optado por pedir a uma conhecida, em comum, que fizesse, por mim, a primeira abordagem. E a resposta foi imediatamente positiva.

O local da entrevista foi fixado pelo casal, que sugeriu que fosse no meu local de trabalho. Chegaram separadamente, primeiro a Ana e só depois a Susana que estava num compromisso profissional.

Elas representam um casal homoafectivo feminino consolidado pois a sua relação é marital há já alguns anos.

#### Praia, hipocrisia homofóbica e Movimento pelos Direitos homoafectivos

Tal como a Joana e a Maria, a visão das duas sobre a cidade e a homoafectividade reflecte uma hipocrisia subtil, uma falsa indiferença, ou seja, que sem ser declaradamente homofóbica constrange, até certo ponto, os indivíduos homoafectivos. E esse constrangimento é sentido não pelas declarações ou manifestações explícitas dos praienses, mas, sim, pela omissão, pelas conversas de rua, fofocas, ou mesmo por não falar e por não ter uma atitude. A Ana descreveu, da seguinte forma, a sociedade praiense relativamente à homofobia:

*Ana: ãh... Eu acho que vou usar um termo que usa o crioulo, vamos tentar explicar um bocadinho, ela (a sociedade praiense) age num estilo “da pa dodu” (fingir-se de doido), ou seja, eu entendo que a sociedade não é que seja declaradamente, na minha experiência, homofóbica, mas também não é aberta... há um sistema de alguma hipocrisia, de alguma suposta indiferença de dizer que somos todos iguais desde que não haja nenhuma atitude chocante... mas que esteja aberta eu não diria, eu acho que é*

*mais uma sociedade estilo avestruz, ou “da pa dodu”, avestruz que prefere enfiar a cabeça dentro da areia para não enfrentar e não discutir. Eu vi o caso, por exemplo, do jornal Asemana, que provocou uma única reacção, foi a sua, mas não houve mais reacções, mas imagino que haja pessoas que fizeram comentários a favor ou em desfavor, mas não houve muito mais para além disso, é um exemplo para ilustrar o nível de alguma indiferença que possa existir.*

Em termos de vivência, e de como esta forma de agir da sociedade as afecta, as duas afirmam que esta situação não as afecta, pois levam a sua vida como querem. E percebe-se que incorporam o agir social da suposta indiferença e não agem com atitudes que possam provocar algum choque. O refreamento das suas manifestações públicas é visto como um sinal de respeito pelos outros.

*Susana: Eu a mim... ãh, não me aquece nem me arrefecem, porque eu levo a minha vida normal e desde que como a Ana disse, não faça algo que choque em demasiado a sociedade, o sentimento é que eu nunca tive. Não é justo, mas no entanto eu respeito também, é onde termina a minha liberdade e começa a liberdade...*

Não sentem que estão limitadas na sua vivência afectiva do dia-a-dia, mas relativamente a questões práticas, e o acesso a alguns direitos sociais, já o sentimento é outro. Foram o casal de homoafectivos entrevistados que mais focaram nesse tipo de problema, pois a sua relação já ultrapassou a fase do namoro e, com a união estável, as questões práticas e os benefícios dos direitos de um casamento passam a ser levados em conta.

*Susana: Eu não sei, porque também o dos heteroafectivos também passam pela mesma coisa, não é, eu vivo por não sofrer assim uma repressão, neste momento.*

*Ana: sim em termos sociais não há outras questões, estávamos a pensar e a tentar, transformar numa união de convivência numa união de facto, formalmente reconhecida e não há lei, não se consegue... em termos práticos tem implicações por exemplo o pagamento de impostos, concorrer para o crédito bancário, faz-se de conta que é só uma pessoa então... Tu não ficas prejudicada nessas coisas, tens os teus filhos e...ela tem os filhos e pode sempre beneficiar (impostos) ... mas o crédito não dá, temos que fazer individual.*

Nessa conversa também ficou claro que apoiariam um movimento pelos direitos dos homoafectivos que tivesse credibilidade e que levasse ao Parlamento questões pertinentes com os quais, actualmente, deparam-se, como dificuldades da vida prática e que levasse em conta a situação das pessoas próximas ou que tenham uma relação de parentesco como os filhos.

*Ana: Eu sou mais a favor de uma militância, não com exageros... eu já assisti parada gays vi coisas interessantes e coisas que realmente é só show off... pesquisei na internet estive em contacto com algumas associações... inclusive houve um momento que as pessoas queriam fazer uma associação... por causa dos direitos... mas... não todos mas no grupo que pensa em termos de família... com filhos... há um outro tipo de discussão que se pode fazer... e outras... outras perspectivas que se pode ter... se se tratar de movimentos que vai nessa linha de... jovens que... vivem em família de homo... não é fácil para eles.*

#### Relação com os outros

Do seu ponto de vista, a Ana e a Susana, por pertencerem à elite e serem pessoas reconhecidas socialmente, sentem que as pessoas não as tratam de forma diferenciada. Mas, ao mesmo tempo (e a meu ver), essa vivência acaba por lhes conferir um “emponderamento” e uma confiança social, permitindo, assim, juntamente com um certo refreamento das suas acções, levar um estilo de vida que seja satisfatório para elas e que, também, se enquadra na sociedade praiense sem muitos choques.

*Ana: eu diria que bom. Nós somos duas pessoas que temos um status social que não é de baixo nível né... temos reconhecimento talvez por isso que as pessoas... mas não raras vezes eu por exemplo já ouvi comentários apanho só uma parte dela “a flana de tal é...” há duas coisas que preocupam as pessoas que desempenham o papel de homem ou mulher... e dizer olha ter sido barrada não... nós entramos em qualquer sítio de cabeça erguida (tanto eu como ela) isso não há problema... aquilo é muito mais subtil do se possa imaginar em convívios é que se pode ver alguma coisa já há alguma ironia, alguns comentários de brincadeira...*

*Suzana: (...)Eu faço o jogo da sociedade ok. Desde que não haja evidências coisas flagrantes, fazemos de conta que como se fosse qualquer outra pessoa, eu então ajo em conformidade... muito raramente há troca de afecto ou carinhos.*

### Família

O espaço casa do casal é o local, por excelência, onde elas vivem na sua plenitude o seu amor homoafectivo. É onde elas se sentem livres para manifestarem os seus sentimentos. Mesmo com a presença de outras pessoas e, enfatizaram, mesmo com a presença dos familiares. Isto porque, tal como nos outros casos, é dos familiares que elas receberam maiores estímulos negativos relativos à demonstração dos seus sentimentos. E, neste caso, foi também onde sentiram mais dificuldades de viverem o seu amor de forma declarada, por ansiarem uma aceitação que não aconteceu de imediato. Mas, dizem que tem sido um processo com pequenos ganhos.

*Susana: O meu problema agora é nem ligar... não me afecta... nós temos a nossa casa quem quiser ir vai... vai à nossa casa quem quer... eu em minha casa não faço questão nenhuma de esconder ou restringir... em minha casa não faço isso! Mesmo estando a nossa família presente.*

### Conjugalidade

Nas sociedades ocidentais modernas, cada vez mais, junto com os movimentos sociais pelos direitos dos homoafectivos, reivindica-se a pluralidade de modelos de família, ultrapassando a tipologia de família clássica heterocentrada e nuclear. A conjugalidade e as famílias homoafectivas são modelos ou tipos que ainda não se reconhecem a nível legal e socialmente, muito menos na maior parte das sociedades marcadamente tradicionais e heterocentradas, como é o caso de Cabo Verde.

A conjugalidade da Ana e da Susana começou a ser construída há uma década atrás, e, desde o início, tinham dois filhos biológicos da Susana, o que faz com este casal tenha enfrentado situações diferentes da dos outros interlocutores.

A vivência da conjugalidade e da parentalidade numa família homoafectiva, na cidade da Praia, é algo pouco comum e pouco presenciada, e que acarreta, por si só, algumas dificuldades associadas ao facto imediato de não haver legislação que enquadre e proteja esse tipo de família, pois tal não está previsto no âmbito do código civil no livro da família.

Não obstante isso, foi um projecto de vida desde logo abraçado pelo casal. E a sua vivência é descrita com muita positividade e entusiasmo. A Susana afirmou o seguinte: *“Eu gosto de estar casada eu dei o primeiro passo... eu é que a obriguei a casar (risos) ...ela é que é mais resistente...”*. Ela ainda deseja celebrar o casamento numa cerimónia simbólica com os amigos e familiares.

A Ana afirma, por seu turno, que a Susana é mais sonhadora e ela mais pragmática, daí ela ter uma visão menos romântica do casamento. Considera-se casada com a Susana, mas, por ser uma pessoa mais reservada, o casamento foi algo de muito repentino e que, pelo facto de ter crianças desde o início, confessou que foi difícil.

*Ana: ...sempre há altos e baixos mas eu sempre quis casar e constituir família a forma como foi se calhar é que não foi como pensamos, planeava e... foi muito repentino... para habituar o meu estilo de vida foi difícil porque ambas temos personalidades fortes e com dois filhos... uma bebe... com altos e baixos, personalidades fortes com pouco ou nada em comum...*

#### A relação com os filhos e a parentalidade

Ana não se considera a outra mãe das crianças, mas assume-se como co-responsável na educação das crianças e, quando houve uma situação de ausência prolongada da Susana, ela assumiu temporariamente o papel de mãe.



## CONCLUSÃO

Com esta pesquisa pretendi, acima de tudo, problematizar as questões de género do ponto de vista da multiplicidade de vivências afectivas, mas, também, da performatividade do corpo e do género de sete homoafectivos praienses.

A primeira questão que eu introduzi foi a definição conceptual que guiou a pesquisa desde o começo, ou seja, a adopção do conceito homoafectividade em oposição ao velho conceito, homossexualidade. O conceito de homossexualidade representa uma visão heterocentrada e tem, na sua base, o preconceito que resume as relações entre pessoas do mesmo sexo a meras relações de desejo erótico ou sexual. As histórias que eu contei são histórias de afectividade, de namoro, e casamento com poucas alusões de cariz sexual. Essa primeira opção resultou bastante benéfica na recolha empírica, na construção, e análise dos dados. Pude corroborar essa visão mediante as acções e os discursos dos meus interlocutores.

Fazendo uso dos estudos *queer*, outro ponto fundamental foi a construção teórica e empírica do ponto de vista da multiplicidade das performatividades de género. Esta análise deu conta de diversas dinâmicas identitárias que foram captadas ao longo da pesquisa. Por exemplo, a construção do corpo e género feminino numa travesti (que, apesar da minha interlocutora não adoptar este termo, eu optei analiticamente por usar o conceito teoricamente enquadrado), que resulta não como uma mulher nem como um homem, que se veste de mulher mas num corpo e sentimento diferenciado, e que busca a projecção do feminino, a construção de um outro feminino. Também, o corpo másculo de homens que buscam o afecto e desejo em outros homens, sem nunca buscar a construção do género feminino, ou ainda, a feminilidade e a beleza de duas mulheres que pretendem acima de tudo amar um ser humano, sem olhar ou fixar-se no género

como uma determinante objectiva da escolha da sua parceira ou parceiro. Estas multiplicidades de género ultrapassam a visão binária, homem/mulher, e permitem perceber que a identidade de género não é uma realidade estável. Pelo contrário, é uma identidade debilmente constituída ao longo do tempo, instituída por uma repetição estilizada de actos. Por tal, não deve ser vista como uma “essência interna” do homem ou da mulher, pois ela é produzida mediante um conjunto de actos, postulados e estilizações, sim, mas que podem ser adoptados por pessoas deste sexo ou do outro de forma performática.

A dinâmica da construção de género ultrapassa as convenções previamente determinadas, e, por tal, a leitura do corpo enriquece ao se visualizar significados múltiplos que comportam processos constantes de transformações.

Ultrapassada a questão da identidade e das dinâmicas da construção do género e do corpo, passei a analisar o ambiente social onde estão inseridos os meus interlocutores, com base na perspectiva de género. Recorrendo a alguns autores cabo-verdiano, a dados estatísticos, e, também, a fragmentos da formação social e histórica da sociedade crioula, pude desenhar alguns traços que identifiquei como próprios de uma sociedade baseada no modelo patriarcal em que a dominação masculina e heterocentrada prevalece na conformação das visões acerca das relações de género e de afectividade. Ou seja, a cultura patriarcal cabo-verdiana, que se manifesta e se promove através da dominação masculina, e que, por sua vez, assenta-se num “duplo paradigma naturalista”: a pseudo natureza superior dos homens, que remete à dominação masculina, ao sexismo, e às fronteiras rígidas e intransponíveis entre os géneros masculino e feminino; e a visão heterossexuada do mundo, na qual a sexualidade considerada como “normal” e “natural” está limitada às relações sexuais entre homens e

mulheres, em que a violência simbólica e física são recursos amplamente utilizados para manter o *status quo* social.

Sem entrar no debate, sempre actual das ciências sociais, da sociedade versus indivíduo, pude perceber, pelas vivências relatadas e pelos factos observados, que os meus interlocutores tanto mostraram ser pessoas portadoras de projectos individuais e de atitudes que contestam o “normal” neste modelo de sociedade, mas, também, percebe-se que as suas vidas e projectos individuais não são totalmente livres do ambiente em que vivem. Por vezes, estratégias de encobrimento são utilizadas, não de forma a anular as suas vivências homoafectivas, mas, sim, de forma a se defenderem de alguns constrangimentos previstos.

A pesquisa teve como pano de fundo a cidade da Praia, o qual permitiu constatar um momento interessante de desenvolvimento desta urbe que está no processo de transformação, ou melhor, que deseja uma transformação estética e social, impulsionada pelas elites política e intelectual do país. No entanto, a cidade da Praia transparece ter uma certa contradição, pois a vontade de ser moderna esbarra-se na tradição da moral cristã e do conservadorismo rural ainda predominante, e, nesse quadro, a afectividade resulta do binário homem/mulher. Tudo o que for para além disso é chacota, disparate, e alvo de fofocas e escárnios. A cidade foi descrita pelos interlocutores como uma sociedade hipócrita em que ninguém afirma na cara dos mesmos o seu repúdio pelo seu estilo de vida, mas fá-lo através de várias atitudes que acabam por os constranger, visando reorganizar o real social no sentido da moral vigente.

As elites locais tanto aparecem a defender causas próprias de “cidade grande”, como se refugiam, nesse caso, no silêncio mediante questões de índole moralista. O não dito prevalece, e vinga a perpetuação do preconceito e da hipocrisia contra os homoafectivos. A superficialidade, o anonimato, e o carácter transitório das relações

“urbanas-sociais” (afirmadas pelo autor Wirth como características que explicam a sofisticação, racionalidade e o cosmopolitismo atribuída aos cidadãos, bem como produtora de um sentido de tolerância face à diferença) não se vislumbra nesta cidade que está ainda muito amarrada às características de uma aldeia rural.

Logo, a questão do estigma, e de como os meus interlocutores lidam com o mesmo, está interligada e varia consoante o espaço em que se encontram (casa, trabalho, bares, etc.), momento das suas vidas (descoberta, namoro, casamento, etc.), e as pessoas (familiares, conhecidos, ou amigos) que os rodeiam. Existem estratégias de encobrimento que surgem muitas vezes como um recurso muito utilizado, pois, tal como disse Goffman, quase todas as situações secretas de alguma forma são conhecidas por alguém, o que levanta uma suspeita sobre as pessoas. E os indivíduos portadores de estigma, se estiverem numa posição de que seria possível (ou necessário) recorrer ao encobrimento, o fariam. Mas, essa vivência assume quase que um sentimento inconsciente, pois todos afirmam agir de forma “livre” e porque querem, sem sentirem-se discriminados, embora todos afirmem, também, que agem na maior parte das vezes de forma a não “chocar” os outros.

Daí, a meu ver, a dificuldade de surgir um movimento social pelos direitos dos homoafectivos. No entanto, esta dificuldade no surgimento de tal movimento não deve ser totalmente imputada às características da cidade da Praia. Os interlocutores abordados (quase todos) mostraram falta de vontade de criar ou participar em tal engajamento. E, reflectindo sobre esta questão, percebo que não tal faz parte dos seus projectos de vida, o que reflecte, simplesmente, um estilo de vida não militante.

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

ANGELIN Rosângela *In* Género e meio ambiente: a actualidade do ecofeminismo, Revista Espaço Académico - nº 58, Março de 2006

BENEDETTI, Marcos Renato – Toda feita: o corpo e o género das travestis, Ed. Garamond 2005, RJ, Brasil

GIDDENS, Anthony - Sociologia. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000

LAPLANTINE, François – A Descrição Etnográfica – Ed. 2004, SP, Brasil

ORTNER, Sherry Uma actualização da teoria da prática in Conferências e Diálogos, saberes e Práticas antropológicas; 25ª Reunião Brasileira de Antropologia , GO, Brasil 2006

SANTOS, Ana Cristina, *in* Congresso Heteronormativity Fruitful Concept?, 2005, Noruega

WACQUANT, Loïc J. D.. Pierre Bourdieu's sociological legacy: two dimensions and a personal note. **Rev. Sociol. Polit.** , Curitiba, n. 19, 2002 . Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-44782002000200007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782002000200007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 17 Sep 2007

WIRTH, Louis *in* Ensaio de Sociologia, Cidade, Cultura e Globalização org. Carlos Furtuna, Ed. Editora Celta, 2001, Oeiras, Portugal

GOFFMAN, Irving, O Estigma , ed. LTC, RJ, Brasil, 1988

VARELA, Núbia <http://entreuparadoxoeoutro.blogspot.com/> Porto Alegre, 2005

ANJOS, José Carlos, Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição in Estudos Feministas, Florianópolis, 2005

DA SILVA, Alessandro e Barboza,- Diversidade sexual, Género e Exclusão Social na produção da Consciência Política de Travestis - Soares Renato Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Instituto de Saúde, Brasil, 2004

MONTEIRO Eurídice – Mulheres, Democracia e desafios Pós-colónias: uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde , Ed. UNICV, 2009, Praia, Cabo Verde

ROSABAL, Maritza e MONTEIRO Eurídice - Escravas e Cativas, Ed. UNICV, Praia , Cabo Verde, 2009

SANTOS, Ana Cristina, Heteronormativity Fruitful Concept?, Noruega 2005,

MACADAM, D. MACARTHY, J.D, ZALD, Movimentos Sociais: Perspectivas comparadas, Madrid, Espanha, 1999

VELHO, Gilberto, Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico, Ed. Jorge zahar, RJ, Brasil, 2003

WELZER-LANG, Daniel, A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia, in Estudos Feministas, Porto Alegre, 2001

BENTO, Berenice, Quando género se desloca da sexualidade: homossexualidade entre transexuais, in Política e quotidiano: Estudos antropológicos sobre género, família e sexualidade, Florianopolis, Brasil, 2006

COSTA, Benhur Pinós, Por uma geografia do cotidiano: território, cultura e homoerotismo na cidade, Porto Alegre, Dezembro, 2007