

# ATA S

colóquio internacional

## ciências sociais e disrupções globais

desafios, reposicionamentos e  
possibilidades de novas respostas

---

### ORGANIZADORES

CLÁUDIO FURTADO & CRISANTO BARROS

---

Edições  
**uni**cv

## Ficha Técnica

Título	Atas do Colóquio Internacional “Ciências Sociais e Disrupções Globais: Desafios, Reposicionamentos e Possibilidades de Novas Respostas”
Organizadores	Cláudio Alves Furtado & Crisanto Avelino Barros
Design e Paginação	Edson Carvalho   Gabinete de Comunicação e Imagem da Uni-CV
Coordenação editorial	DSDE - Maria Salomé Miranda
Edições Uni-CV	Campus do Palmarejo Grande 7943-010, Praia - Cabo Verde C.P. 379C   Tel (+238) 334 0441 Email: edicoes@adm.unicv.edu.cv
ISBN	978-989-8707-94-9

Praia, 2024

**Comissão Científica:**

Adilson Semedo (Uni-CV, Cabo Verde)  
Alcides Ramos (Uni-CV, Cabo Verde)  
Andréa Lobo (UnB, Brasil)  
Ângela Coutinho (IPRI-UNL, Portugal)  
Antonieta Ortet (Uni-CV, Cabo Verde)  
António Tavares de Jesus (Uni-CV, Cabo Verde)  
Bruno Reis (UAL, Portugal)  
Carla Carvalho (Uni-CV, Cabo Verde)  
Carmelita Afonseca Silva (Uni-CV, Cabo Verde)  
Celeste Monteiro Fortes (Uni-CV, Cabo Verde)  
Claudio Furtado (Uni-CV, Cabo Verde)  
Clementina Furtado (Uni-CV/CIGEF, Cabo Verde)  
Crisanto Barros (Uni-CV, Cabo Verde)  
Edalina Sanches (ICS-UL, Portugal)  
Eufémia Vicente Rocha (Uni-CV, Cabo Verde)  
Eurídice Monteiro (Uni-CV, Cabo Verde)  
Iolanda Évora ( CeSA, ISEG, UL, Portugal)  
Jacqueline Pólvora (UNILAB, Brasil)  
João Paulo Madeira (Uni-CV, Cabo Verde)  
José Carlos dos Anjos (UFRGS, Brasil)  
Livio Sansone (UFBA, Brasil)  
Maria Benedita Basto (Sorbonne, França)  
Miriam Vieira (UNISINOS, Brasil);  
Odair Varela (Uni-CV, Cabo Verde)  
Pierre-Joseph Laurent (UCL, Bélgica)  
Rozenn Diallo (IEP-UB, França)  
Vladimir Silves Ferreira (Uni-CV, Cabo Verde)  
Wilson Trajano (UnB, Brasil)

**Comissão Organizadora:**

Coordenação do Grupo Disciplinar de Ciências Sociais  
Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Sociais

# ÍNDICE

---

## 8 INTRODUÇÃO GERAL

### CONFERÊNCIA DE ABERTURA

- 11 Un long processus de créolisation: l'invention du Cabo Verde  
*Professor Dr. Pierre- Joseph Laurent*

### EIXO 1. CONTEXTO PANDÉMICO

- 37 Condutas fúnebres em Santiago no contexto de COVID-19  
*Arlindo Mendes*
- 53 Avaliação das políticas de saúde mental na dimensão da atenção à população em situação de rua no Município de Caucaia, Ceará, Brasil: uma abordagem antropológica  
*Francisco Anderson Carvalho de Lima*  
*Alcides Fernando Gussi*
- 73 Narrativas em sons e cores: música popular e artes visuais urbanas durante a pandemia de COVID-19 em Cabo Verde  
*Juliana Braz Dias (UnB)*  
*Carlos Santos (Uni-CV)*

### EIXO 2. TURISMO, CULTURA E PATRIMÓNIO

- 94 Pesca e conservação - as múltiplas apropriações da Baía do Inferno e os desafios da governança colaborativa do PNBIMA.  
*Adilson Filomeno Carvalho Semedo*  
*Cientista Social/Sociólogo*
- 114 Turismo e experiência da natureza: sentidos e sensibilidades entre corpo, ambiente e consciência na gestão do turismo em duas cidades brasileiras.  
*Adimilson Renato da Silva*  
*André Luiz da Silva*

- 151 Turismo, economia da cultura e desenvolvimento local: em debate o território da Serra da Mantiqueira, Sul de Minas Gerais-Brasil  
*Carlos Alberto Máximo Pimenta*  
*Francis Lázaro Júnior*  
*Mariana Sayad de Sousa Bustamante*  
*Adilson da Silva Mello*
- 166 No encaço do estatuto simbólico de Terrafal e das iniciativas de sua patrimonialização em Cabo Verde.  
*Crisanto Barros e Jean Michel Chaumont*
- 184 Intimités publiques ? Musiques d'un quartier de la ville de Praia.// Intimidades públicas ? Músicas de um bairro da cidade da Praia.  
*Guy Massart*
- 207 A praia e o sertão: a territorialização do turismo em Ubatuba, litoral norte do Estado de São Paulo, Brasil  
*José Rogério Lopes*  
*André Luiz da Silva*
- 234 Batay cok : une tradition culturelle à l'Ile de La Réunion  
*Julia LAUREAU*
- 244 O quilombo dos Machado e a pedagogia da ginga: deslocamentos em busca da vida - uma introdução  
*Patrícia Gonçalves Pereira*
- 263 Percepções etnográficas sobre os empreendimentos patrimoniais e turísticos entre os Rabelados do Espinho Branco  
*Rodrigo Marques Leistner*
- 288 Itinerários turísticos histórico-culturais. Rota das revoltas de Santa Catarina de Santiago: 200 anos da Revolta dos Engenhos  
*Samuel Varela Spínola*
- 307 Os desafios da etnografia em contexto de desenvolvimento  
*Evandra Moreira*

### **EIXO 3. ESTADO, DEMOCRACIA, PARTIDOS E RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

- 318 São Tomé e Príncipe: disrupção e crise na justiça e na política  
*Augusto Nascimento*

- 341 Personalismo difuso e contingente: lideranças políticas cabo-verdianas no pós-independência
- 379 Afinal, Psicologia ou Psicologias? A Psicologia Ensinada nas Escolas Africanas: notas sobre Cabo Verde  
*Euclides Fernandes Correia*
- 392 Os reflexos das ambivalências político-identitárias na Política Externa Cabo-verdiana. Entre a retórica de Djan Branku Dja e o pragmatismo de Undi Da Ki Panha  
*Odair Barros-Varela*

#### **EIXO 4. GÉNERO, FEMINIMOS E DIVERSIDADE**

- 423 Medidas de confinamento social obrigatório em contexto da pandemia do COVID-19 e seus efeitos na (re)configuração das relações de género e poder na família em Cabo Verde  
*Carmelita Silva e Janilsa Gonçalves*
- 449 Pré-pós quilombola - turma João Surá: um exercício intercultural?  
*Carolina dos Anjos de Borba*
- 469 Interseccionalidade nos estudos de género, raça e sexualidades na CPLP: diálogos urgentes no panorama das disrupções globais  
*Clementina Furtado,  
Conceição Nogueira  
& Lílíana Rodrigues*
- 497 “Ouvir quem nunca é ouvido:” A história agrária do Tarrafal de Monte Trigo por vozes femininas - uma etnografia no interior da ilha de Santo Antão, Cabo Verde  
*José Silva Évora*
- 512 Mulher, revolução e independência em Moçambique (Séc. XX)  
*Olga Iglésias Neves*
- 528 Representação política das mulheres e os mecanismos institucionais para a correção da disparidade de género na política.  
*Lenira Mendes Monteiro Gonçalves*

## **EIXO 5. MOBILIDADE E TRÂNSITOS MIGRATÓRIOS**

- 548 Levar/mandar/reencontrar: dinâmicas de laços familiares. Análise a partir do lugar da casa (Santo Antão, Cabo Verde)  
*Elisabeth Defreyne.*
- 561 Construindo casas, tecendo laços. Espaços, relações e pertencimentos em Cabo Verde  
*Andréa LOBO*

## **CONFERÊNCIA DE ENCERRAMENTO**

- 577 Traços de antinegitude em Cabo Verde  
*José Carlos Gomes dos Anjos & Eufémia Vicente Rocha*

## **603 NOTAS BIOGRÁFICAS**

## INTRODUÇÃO GERAL

Em 2012, a Universidade de Cabo Verde, em colaboração com a Universidade Católica de Louvain-la-Neuve e com o envolvimento de investigadores nacionais e estrangeiros, realizou o Colóquio que se intitulou “As Ciências Sociais em Cabo Verde: onde estamos e para onde vamos”. Esse colóquio, que mobilizou várias dezenas de investigadores nacionais e estrangeiros, provenientes de várias instituições universitárias, constituiu um profícuo espaço de reflexão sobre o estado da arte das Ciências Sociais em e sobre Cabo Verde ao mesmo tempo que sugeria pistas teóricas, metodológicas e temáticas suscetíveis de conduzir a um amadurecimento progressivo do processo de produção de conhecimento.

Quase uma década depois, o país e a diáspora dispõem já de um número considerável de cientistas sociais com formação avançada e a quantidade de publicações científicas produzidas por esses pesquisadores e por estrangeiros, que escolheram Cabo Verde como seu terreno de pesquisa, tem registado um crescimento significativo e a sua qualidade avaliado positiva nacional e internacionalmente.

Persistem, contudo, desafios importantes, notadamente as assimetrias que marcam a divisão internacional do campo científico bem assim dificuldades no acesso a recursos que possam, de forma previsível e sustentável, alimentar os programas e projetos de pesquisa. Acresce ainda que os investigadores cabo-verdianos enfrentam limitações em termos de publicação dos resultados de pesquisa, particularmente em periódicos internacionais, e de participação em conferências científicas.

Se num primeiro momento, e no enalço da hegemonia das políticas neoliberais, as ciências humanas e sociais foram progressivamente vistas pelos

decisores como não rentáveis, no quadro de uma lógica *cost-effectiveness*, e, por conseguinte, não prioritárias, neste momento em que o mundo está em “suspensão” por causa da “globalização” do novo corona vírus (SARS-CoV-2) e seus profundos impactos no domínio da saúde pública e no choque devastador da economia mundial. Com efeito, o risco de silenciamento das ciências humanas cresce não obstante a rápida reação dos cientistas sociais clamando pela relevância das ciências sociais e humanas na compreensão do tempo presente e dos desafios que hão de se colocar no futuro.

Neste sentido, o IIº Colóquio inscreve-se nesse conjunto de situações, podendo desta forma constituir um importante espaço de (i) socialização dos trabalhos de investigação produzidos nos últimos anos sobre Cabo Verde bem como os que fazem interface com outros contextos; (ii) reflexão e partilha de questionamentos epistémicos, teóricos e metodológicos que, na presente conjuntura, melhor se adequam aos maiores desafios; (iii) prospeção dos desafios futuros que se colocarão às ciências sociais e humanas no futuro próximo, tanto em termos temáticos e de perspectivas teórico-metodológicas quanto no tipo de interface com outras áreas do saber e com a sociedade em que se inserem e com a qual dialogam e/ou devem dialogar.

A ata do Colóquio reagrupa grande parte das comunicações apresentadas, seja nas conferências de abertura e encerramento, seja nas mesas redondas e nos grupos de trabalho.

A conferência inaugural do Colóquio proferida pelo Prof. Pierre-Joseph Laurent e intitulada “Um longo processo de crioulização: a invenção de Cabo Verde” abre a ata e é fechada pela conferência de encerramento proferida pelo Prof. José Carlos dos Anjos, intitulada “Cabo Verde: diversas configurações de antinegritude”.

As demais comunicações estruturam-se em função de cinco eixos temáticos: (i) Contexto pandémico; (ii) Cultura, Turismo e Património; (iii) Estado, Democracia, Partidos Políticos e Relações Internacionais; (iv) Género, Feminismos e Diversidades; (v) Mobilidade e Trânsitos Migratórios.

Os textos que compõem a ata foram apresentados ou nas Mesas Redondas ou nos Grupos de Trabalhos e passaram pela análise dos respetivos proponentes e pela avaliação dos membros do Conselho Científico do Colóquio.

CONFERÊNCIA  
DE ABERTURA

## Un long processus de créolisation: L'invention du Cabo Verde

---

*Professor Dr. Pierre-Joseph Laurent*

Professor Emérito da Universidade Católica de Louvain- Bélgica

Par la description du processus de créolisation (de *creare*, créer) en œuvre au Cap-Vert, à partir de recherches ethnographiques menées entre 2003 et 2022<sup>1</sup>, je propose de remédier à une synthèse restée en suspens, en raison du déséquilibre suscité de l'histoire surtout écrite de la métropole, Lisbonne<sup>2</sup>, et axée sur celle qu'a souhaité retenir la société portugaise d'elle-même: l'épopée des grandes découvertes et l'empire colonial<sup>3</sup>. A la faveur d'une démarche anthropologique, je pointerai en quoi les archives portugaises sont précieuses et déterminantes et les ouvrages des historiens qui les mobilisent, lumineux<sup>4</sup>, mais lacunaires.

Si la voie a été ouverte par plusieurs historiens capverdiens (Andrade 1996 ; Baleno 2001 ; Cabral 2001 ; Correia e Silva 1995) et des spécialistes des relations entre l'Afrique et le monde atlantique (Barry, 1988 ; Boulègue, 2013 ; Marck, 2002 ; Saupin, 2014 ; Thioub, 2000; Wilson Trajano, 1998, 2003), pour trouver l'équilibre et se dégager de dérives européocentristes,

- 
1. Quarante-deux voyages de deux à six semaines, à ce jour, soit deux ans de travail de terrain.
  2. Elisa Andrade précise que l'histoire du Cap-Vert jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle « laissée aux mains de navigateurs, d'administrateurs coloniaux, de colons et fils de colons, et d'historiographes portugais [...] fut hautement falsifiée... » [Andrade, 1996, 14].
  3. Cf. les ouvrages classiques rédigés dans le contexte de la colonisation : Amaral, 1964 ; Carreira, 1972 ; Riberio 1960.
  4. Cf. l'important travail en trois volumes de Albuquerque, Madeira Santos, 2001 ; Madeira Santos, 2001 et 2002.

un défi : adopter un triple regard par l'égle attention portée aux trois grandes composantes de la société insulaire du Cap-Vert qui s'édifie à partir de la moitié du XV<sup>e</sup> siècle, avec les *lançados* (les Luso-Africains), des courtiers installés à demeure sur les côtes d'Afrique de l'Ouest, les esclaves, majoritaires et issus de différentes sociétés africaines et les Portugais, aristocrates et colons. Venus d'ailleurs, ils ont tous débarqué dans l'archipel inhabité, à un moment ou à un autre, de gré ou de force. La lente invention de cette société se déploie dans des îles volcaniques, à cinq cents kilomètres des côtes d'Afrique de l'Ouest, à la croisée de routes maritimes, marquées par le commerce des esclavages et l'économie de plantation.

Avec la créolisation comme outil, je me propose de décrire l'invention du Cap-Vert. Dans sa dimension culturelle et sociale, la créolisation est une manière de se transformer en continu, de façon imprévisible, en suscitant d'étranges équilibres provisoires lorsque chaque composante de la société en devenir semble agir sur l'autre et être agie par l'autre, sans en prendre toujours la mesure. La créolisation a conduit aux mélanges de composantes culturelles qui se sont retrouvés sur un territoire étriqué, ensemble, en rupture, car toutes les composantes de la société capverdienne viennent d'ailleurs.

Avec l'objectif d'établir le bon équilibre pour traiter de l'invention du Cap-Vert, dans certaines circonstances, l'observation participante menée par l'anthropologue peut combler les omissions des archives<sup>5</sup>. Lorsque certains faits historiques relatifs à la vie quotidienne manquent, peu d'informations ont été consignées sur les esclaves, leurs organisations, leurs croyances, autrement qu'en termes péjoratifs<sup>6</sup>, j'ai constaté qu'ils pouvaient être compensés. Articulée aux travaux d'historiens, la démarche devient résolument ethnographique. J'ai ainsi identifié trois périodes, mobilisées pour repérer l'importance de l'Afrique au Cap-Vert du XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, du XVII<sup>e</sup> à 1980, et de 1980 à nos jours. Chaque période abrite ce que je propose d'appeler un promontoire ethnographique, basé sur des travaux de terrain,

---

5. L'historien Jean Boulègue explique: «Quant aux ordonnances, aux dispositions administratives, elles nous font connaître le cadre dans lequel les Portugais ont inscrit, ou voulu inscrire, leur action. Mais elles nous disent peu sur les Africains» (Boulègue, 2013 :99).

6. Cf. le terme *jabacouse*, qualificatif méprisant, historiquement utilisé par les jésuites pour dénigrer et s'opposer aux croyances populaires, d'origines africaines, qualifiées de démoniaques (Santos et Soares, 2001 :502).

qui évoque un lieu à partir duquel on aperçoit une étendue, identifiée à la créolisation, autant de points névralgiques permettant d'accéder autrement aux faits oubliés de l'histoire officielle.

L'article repose sur trois sections. Établie sur la description de séquences de la vie quotidienne, la première partie constitue un promontoire ethnographique. Il dresse un état des lieux des imaginaires sociaux et de l'ordre social qui prévalent aujourd'hui au Cap-Vert. Les croyances collectives et les rouages de la sorcellerie sont décrits, discutés, comme des manières de penser la vie collective de quartier, entre voisins. L'objectif consiste à relever les traces du socle commun issu de l'Afrique et de pointer que ce qui se conserve le mieux de l'Afrique est aussi une forme du religieux tenue secrète, avec la sorcellerie dans le rôle de contre-pouvoir et du principe de régulation de l'ordre social. Cette ethnographie de la vie quotidienne du Cap-Vert contemporain constitue le nœud de la démonstration. Pas d'intrigue donc, rien de plus à découvrir, si ce n'est le long processus de créolisation à détailler pour le comprendre, en remontant, pour chaque période et pour chaque groupe d'acteurs, le fil de l'histoire.

La seconde partie propose d'articuler les trois principales composantes de la société esclavagiste du Cap-Vert. Elle se déploie avec le peuplement de l'archipel, à partir de 1460, connaît un âge d'or au XVI<sup>e</sup> siècle et un déclin précoce après 1650.

Trois composantes dont la première, les Luso-Africains (les *lançados*), commerçants, intermédiaires, négriers sont installés à demeure sur les côtes d'Afrique de l'Ouest et relié au Cap-Vert par le cabotage. Ce groupe constitue l'avant-garde créolisée de la société capverdienne laquelle se déploiera pleinement dans l'univers étriqué du *morgadio* (la plantation) qui s'édifie progressivement dans les îles.

La seconde composante, plus difficile à cerner par manque d'archives historiques, a été rendue plus accessible à la faveur du second promontoire ethnographique. Elle repose sur mes travaux consacrés à la civilisation Mossi (Burkina Faso). L'exposé synthétique des imaginaires sociaux de ce peuple victime de rapt fournit un exemple de croyances collectives, avec leur portée sociale qui ont pu accompagner les esclaves débarqués au Cap-Vert. Ce détour par une grande civilisation d'Afrique de l'Ouest permet de comprendre,

comme une preuve supplémentaire de la capacité d'agir de la créolisation, les différences et les similitudes, avec les croyances du Cap-Vert contemporain.

Et la troisième composante relève de la culture catholique des *senhores de escravos*. La rencontre de cette culture avec celles des esclaves aux origines diverses est inégales, l'une tentant d'imposer aux autres leurs manières de penser, de comprendre, de parler, de vivre, mais en vain. Progressivement, c'est plutôt le catholicisme qui s'est créolisé et donc aussi les maîtres qui ont appris des esclaves. Dans la plantation surtout, les explications du monde issues de l'Afrique, même par bribes, éparses et réassemblées demeurent actives.

Enfin, la troisième partie de ce texte abrite le dernier promontoire ethnographique de cette description. Elle porte sur l'effondrement de la société esclavagiste après 1650. Le bouleversement foncier qui en résulte perpétue la dépendance physique et psychique d'esclaves devenus des paysans sans terre.

Fait majeur, aujourd'hui au Cap-Vert, on peut toujours observer le fonctionnement de la *fazenda* qui constitue moins un lieu délimité, comme l'était la plantation esclavagiste qu'un espace mental. Dans la *fazenda*, la créolisation s'amplifie du partage de mêmes peurs, basées sur des croyances devenues collectives. Le processus conduit à des principes d'intégration par l'érosion de la hiérarchie, sachant toutefois que le maître affaibli, demeure.

## 1. Le socle commun de l'Afrique au Cap-Vert aujourd'hui

De travaux de terrain, j'ai finalement acquis la conviction qu'il était hasardeux de rendre compte de la présence de l'Afrique au Cap-Vert uniquement par la description de rituels folklorisés de la *bandeira* ou de la *tabanca*, par exemple (Monteiro, 1948 ; Semedo e Turano, 1995 ; Lima, 1998 ; Trajano Filho, 2009). Traversés d'enjeux politiques, de circonstances et du désir de briller de grandes familles impliquées dans le financement de ces fêtes patronales catholiques, c'est plutôt dans la vie de tous les jours, dans les manières de penser le monde et d'expliquer les gestes de la vie en collectivité qu'on peut mieux écouter la créolisation en œuvre et aussi raisonner l'Afrique.

### 1.1. Le Boulanger affecté par l'esprit d'un défunt

L'histoire du jeune boulanger, du quartier populaire d'Igreja à Mosteiros (île de Fogo) servira de guide. Un peu avant l'aube, Marcelino termine la cuisson des pains. Souffrant et inquiet, il me détaille les problèmes qui le tenaillent depuis quatre ans. Une nuit, alors qu'il dormait, une intense douleur l'éveille. Il consulte le médecin de l'hôpital. Après des analyses et un diagnostic, dont il me tut la teneur, le médecin lui prescrit un traitement. Sans effet, il enchaîne les consultations pour finalement renoncer. Il se tourne vers l'Église Adventiste<sup>7</sup> qu'il fréquente occasionnellement. Lorsque je rencontre Marcelino, il avait aussi consulté depuis quelques mois Fidélis, un *curandeiro* (guérisseur, cf. *infra*) : le résultat restait mitigé. S'il estime avoir obtenu certaines réponses, il n'a pas encore de solution définitive à ses troubles. Il souffre moins, mais a peur.

Marcelino explique qu'*odju* (*mau olhado*: le mauvais œil) consiste à ressentir l'envie sur soi : « tu deviens la victime d'un *bruxo(a)* (d'une personne malintentionnée que je propose de traduire par sorcier/sorcière) ». Le *bruxo* est généralement un envieux, un jaloux. Ces sentiments le poussent à se lancer dans un travail négatif contre les personnes qu'il déteste (dont il veut la perte, l'échec...). Ses victimes sont affectées dans leur corps et leur esprit. Tourmentées, elles ne connaissent plus la paix, le repos, la quiétude. Marcelino ressent la douleur et la crainte ; il a peur. Il est poursuivi (*mexer*) par un esprit méchant, malin (*espírito maldade*), mandaté par celle ou celui, *bruxa(o)*, qui lui en veut.

Cet esprit peut être un esprit errant (l'esprit d'un défunt, généralement désigné par le terme de *finado*<sup>8</sup>), allié à un *bruxo(a)* pour provoquer le malheur et le mal-être (*mal estar*) par procuration.

Marcelino précise les causes de son affection, mettant ainsi en lumière un puissant mécanisme de contrôle social par la désignation du ou des coupables. La peur de « contracter un esprit » est un sentiment partagé. La population devrait « se sentir légère », mais la méfiance est généralisée. Les

7. Pour de plus amples informations sur l'Église Adventiste dans l'île de Fogo : Laurent 2018 : 311-349 ; voir aussi Laurent, Plaideau 2010, 2012.

8. À distinguer du *mau olhado*, le mauvais œil (cf. *infra*).

gestes, les paroles et les regards échangés sont mesurés, contrôlés, car ils seront interprétés.

Le boulanger indique qu'une personne désireuse de faire le mal attend la survenue d'une mort suspecte, une « mort tuée ». Ensuite, poursuit-il, le vendredi suivant, à minuit, *a bruxa* (une femme dans son récit) se rend discrètement au cimetière. Elle allume une bougie et pleure (*churar* à Fogo, *chamar* à Santiago) pour appeler l'esprit du mort. Pour établir la relation, elle recommence l'opération durant sept vendredis. À l'aide d'un objet dérobé à la victime, la personne qui veut nuire oriente l'esprit appelé vers sa victime. Elle peut lui souffler son nom. Marcelino précise que ce rituel s'appelle *fazer maldade* (de la méchanceté). Lorsqu'elle pleure (appelle), *a bruxa* (la personne désignée comme sorcière, celle qui le persécute) cherche à conclure un contrat (*um contrato, um compromisso*) avec un esprit, l'esprit d'un défunt, appelé ici *o finado*. Dans l'explication de Marcelino, ce qu'il nomme *fazer kórda* équivaut à un contrat entre une personne jalouse, envieuse, qu'il appelle *kórdeiro* (*korderu* en créole), et l'esprit du défunt qui, en raison de sa mauvaise mort, se trouve en guerre contre les humains accusés de son errance.

Cette alliance, ce contrat repose sur un intérêt partagé entre un humain jaloux, envieux, en quête d'honneur, d'identité, de reconnaissance, de réputation ou de vengeance et une âme errante, rancunière, perdue dans le monde, sans repos, en raison d'humains qui l'auraient oubliée dans leurs prières et leurs rites propitiatoires. Pour Marcelino, allié au *finado*, l'humain devient lui-même *kórderu*, c'est-à-dire sorcier. Si plusieurs autres notions peuvent être mobilisées pour désigner les modalités d'action de puissances invisibles, *mal fetu* (action de lancer un fétiche contre quelqu'un), *bóka fèdi* (mauvaise langue), *odju* (*mauvais œil*), par exemple (Rocha, 2014), le récit de Marcelino montre que l'esprit du défunt tient un rôle dans la structuration des croyances collectives<sup>9</sup>. Arlindo Mendes parvient à un constat similaire dans l'île de Santiago : « Les revenants vaquent dans le monde, perturbent les personnes, provoquent des troubles, sèment la panique, créent l'instabilité dans la communauté et se vengent de familles dont la conduite ne correspond

---

9. Comme le montrent également Madeira Santos et Soares (2001 :455, 500), Lima (2002 :43) et Mendes (2008, 2012).

pas à leurs attentes» (Mendes, 2008 : 345) et «le *kórderu* est un sorcier à qui on peut «commander en cachette la mort d'un ennemi ou d'un rival» (Mendes, 2008 : 99).

À la différence de la doctrine officielle de l'église, la conception capverdienne de l'esprit du défunt dote l'âme catholique de la faculté d'errance. Par le *fnado*, l'âme acquiert l'errance et par analogie, la capacité de migrer, en transgressant les frontières sociales rigides, établies entre les composantes de la société. Le *fnado* équivaut à une âme aigrie en raison précisément de l'errance : perdue dans le monde, ne connaissant pas le repos éternel, pour se venger de son funeste destin, elle est en quête d'occasions pour tourmenter les vivants, censés être la cause de son état. Les vivants s'en méfient, se protègent et se défendent, notamment en priant pour son repos, afin que cette âme errante connaisse la paix. La prière consiste ici à raccompagner le *fnado* (l'esprit du mort) au cimetière (Lima, 2002 :42-44). Et dans un sens figuré, le cimetière équivaut à l'attente du purgatoire, un état de pénitence pour les péchés non encore expiés.

## 1.2. Peur, sorcellerie et protections

Les alliances entre humains et esprits et avec des saints protecteurs fédèrent les récits populaires qui parlent aussi de jalousie, de vengeance, d'honneur ou de déshonneur, de reconnaissance, attribués aux personnes mues par la volonté de nuire, de détruire, de tuer. La méfiance et la prudence nourrissent les interactions sociales quotidiennes où chacun cherche à exister, en restant attentif à ne pas susciter les commentaires ni à attiser la convoitise.

La peur est omniprésente. On se méfier de tout : l'habillement, les regards, les paroles, l'entourage, les lieux, l'heure. Symétriquement, pour se mouvoir dans la société et y tenir sa place, les protections sont nécessaires.

Si le *bruxo*, *feticeiro*, *kóderu* (sorcier) agit en secret, le *curandeiro*<sup>10</sup> est un acteur public, notoire, de la société capverdienne. En facilitant par la prise de parole, l'activation de puissants processus de contrôles sociaux, le *curandeiro* participe à la reproduction de la vie collective.

10. Le *curandeiro*, celui qui mène un *trabadjá klaru* (qui fait un travail clair/droit/correct), *rezadeiro*, *oracadeiro*, *benzedeiro* (celui qui prie, rend grâce, bénit), *erveiro* (qui connaît les plantes, herboriste), *fazendor de ramedí di terra* (qui fait des remèdes locaux).

Le rôle-titre, celui de modérateur, d'arbitre, voire de contre-pouvoir au sein de la scène *mal fetu, bóka fêdi, odju, kórda*, est tenu par le *curandeiro*. Ayant pignon sur rue, il reçoit sans que ses visiteurs aient vraiment à se dissimuler. Il explique les causes des malheurs. Généralement accepté par la collectivité, réputé s'il mène un *trabadja klaru* (un travail clair/droit/correct), le *curandeiro* énonce à haute voix ce que la société pense tout bas. Cette scène thérapeutique permet de sortir du doute, de confirmer ce qui n'était que conjectures. Elle suscite l'établissement de nouveaux rapports de force, émanant de la circulation de la parole au sein d'un groupe (famille, parents, amis, entourage, quartier) qui amplifie, colporte et relaie les mots du *curandeiro*. Ceci participe d'une exégèse où chacun soupèse, commente, interprète. Le *curandeiro* recueille de nombreuses confidences qui lui permettent de transformer une souffrance personnelle, attribuée à un ennemi jaloux, en un problème collectif, d'où émerge une explication plausible des causes de l'affection. Situé à la source d'un nœud de relations, le *curandeiro* interroge la frontière lorsqu'elle redevient trop rigide (en raison de l'indifférence, de la réduction de l'entraide) entre les membres d'une même communauté. À chaque occasion, les croyances collectives et les relations sociales qu'elles sous-tendent sont renégociées, rediscutées et réaffirmées, non sans risque de tensions et de polarisation, notamment lorsque les coupables et les victimes sont désignés.

J'ai ainsi brossé la trame des imaginaires sociaux et de l'ordre social qui prévalent aujourd'hui au Cap-Vert. Entremêlées de catholicisme, les croyances collectives populaires et notamment les rouages de la sorcellerie ont été esquissés comme des manières de penser le monde (les normes, les interdits et les valeurs qui orientent la vie) et la vie en collectivité (les rapports de force, l'intégration hiérarchique, les contre-pouvoirs). Fruit de la longue confrontation de mémoires, sous l'action du processus de créolisation, j'ai relevé le socle commun issu de l'Afrique.

Ce premier point constitue un aboutissement, l'horizon vers lequel tendre par une démarche rétrospective et inductive. Pas d'intrigue donc, l'essentiel ayant ainsi été présenté, il nous incombe à présent de rendre compte du processus de créolisation qui y mène, en remontant, pour les périodes relevées et pour chaque grande composante de la société, le fil de l'histoire.

## 2. Composantes de la société esclavagiste du Cap-Vert

La société esclavagiste du Cap-Vert se déploie avec le peuplement de l'archipel, vraisemblablement à partir de 1460/1462. Progressivement, les cultures recomposées, réassemblées, des sociétés africaines dont sont issus les captifs et la culture des maîtres, blancs le plus souvent, s'influenceront, se transformeront, se créoliseront, pour conduire à une intégration hiérarchique, maintenant les inégalités, mais qui amende en profondeur le catholicisme et donc l'imaginaire religieux des maîtres, non sans conséquences sur la société. Présidant à l'invention du Cap-Vert, au fil des siècles, le long processus de créolisation a entremêlé de manière imprévisible ces imaginaires sociaux. Par porosité et percolation à toutes les composantes de la société, ces imaginaires, progressivement partagés deviennent une croyance collective, un principe normatif qui constitue le soubassement de la société.

### 2.1. Les lançados

Ouvrons la discussion par le groupe épars des *lançados* ou les Luso-Africains<sup>11</sup>. L'histoire singulière de ces commerçants, installés à demeure sur le continent africain, intimement lié à l'Afrique et au Cap-Vert constitue l'avant-garde créolisée de la société capverdienne, et une voie de la créolisation. Les Luso-Africains sont liés aux insulaires du Cap-Vert par le commerce maritime et d'étroites relations commerciales (Mark, 2002 :179).

En raison des activités de courtage surtout, ce groupe se créolisa rapidement, par la porosité entre ces Luso-Africains résidant sur les côtes africaines, les populations des royautes voisines et les Capverdiens marins et commerçants (Trajano Filho, 1998). Le processus d'intégration culturelle et d'emprunts était actif entre ceux qui se faisant appeler les « Portugais » et leurs partenaires commerciaux africains, notamment par la pratique d'intermariages. Et plus encore, l'implication dans le commerce des esclaves renforça l'affirmation identitaire de ces commerçants-courtiers quelles que soient leur couleur de peau et l'orthodoxie de leur catholicisme, au regard des captifs qu'ils appelaient nègres.

---

11. Ils étaient chrétiens, dont des juifs nouvellement convertis, fuyant les persécutions religieuses en Europe.

En reliant les lieux de traite, à proximité desquels résident les Luso-Africains, des marins et commerçants, installés à demeure dans l'archipel du Cap-Vert, inhabité au moment de l'arrivée des premiers bateaux portugais, dynamisèrent le commerce régional. L'économie atlantique ne se résumait pas au commerce à longue distance, entre trois continents. Les marins capverdiens se livraient à une intense activité de cabotage, entre les îles et les zones côtières voisines (Boulègue, 2013 :141-142).

Pour favoriser le peuplement de l'île, en 1466, le roi Alphonse V accorda aux marchands installés dans l'archipel le privilège de commercer avec la côte de Guinée, à la condition d'y produire les biens nécessaires aux échanges commerciaux avec le continent africain. L'interdiction d'importer ces biens d'Europe favorisa l'économie des plantations et le recours permanent et intensif à la main-d'œuvre servile. Dans l'univers étrié de la plantation insulaire, les esclaves renouent avec les relations sociales. Ils se réhumanisent. L'univers social singulier de la plantation caractérise le Cap-Vert, avec le maître, le *morgado*, propriétaire foncier, parfois aussi armateur, commerçant, esclavagiste, éleveur et agriculteur, entouré de sa famille et de nombreux esclaves.

## 2.2. Les esclaves

De longue date, la sorcellerie a été dénoncée dans l'archipel comme une pratique archaïque, païenne et les archives portugaises relatent peu les croyances des esclaves (Santos et Soares, 2001 : 502). Historiquement combattues tant par les *senhores* que les clercs, ces imaginaires sociaux restèrent dans l'ombre de l'idéologie catholique de l'empire portugais et, aujourd'hui encore, sous-estimés de la «raison graphique». Pour rendre compte des croyances collectives, j'ai privilégié, ais-je expliqué, la voie de l'imaginaire sur les rituels.

Il serait toutefois audacieux et vain de partir du système de pensée populaire et de l'ordre social qui régissent le Cap-Vert contemporain pour retrouver les croyances africaines dans la plénitude de l'imaginaire du XV<sup>e</sup> siècle. Les siècles sont passés. Le processus imprévisible de la créolisation a produit ses effets. Il convient d'inventer une autre méthode pour apprécier l'Afrique dans l'invention du Cap-Vert. Pour cela, je propose de comparer les données relatives à la société Mossi (vieille

civilisation d’Afrique de l’Ouest)<sup>12</sup>, à celles de la vie populaire au Cap-Vert d’aujourd’hui, je pointerai les différences entre ces systèmes de pensée, mais aussi les airs de famille dans trois domaines suivants.

### *La personne humaine*

De prime abord, la conception de la personne diffère grandement entre les deux sociétés, mais une analyse de la faculté d’errance d’une instance, l’âme pour le Cap-Vert, le *zina* pour les Mossi, ouvre la voie pour repérer l’« air de famille ».

Dans la conception coutumière mossi, la personne se compose de plusieurs entités. Ce sont ainsi les mêmes instances qui, moyennant un changement de statuts, reviennent dans le monde des vivants, par le biais du nouveau-né ou, quittant le corps du défunt, repartent vers la cour des ancêtres (*kiim-kulugo*). La collectivité semble comme immuable, figée, établie par-delà du temps et la succession de générations, inopérante dans cette réalité imaginaire. Aucun jugement divin comme dans le catholicisme ne traverse l’imaginaire religieux mossi : moins de culpabilité face aux obligations envers un Dieu que le sentiment de persécution causé par l’entourage.

Toutefois, par-delà les différences radicales de conception de la personne, des similitudes apparaissent, notamment dans le mode d’action d’esprits errants. Pour le Cap-Vert, j’ai montré que la conception populaire de l’esprit du défunt connecte à la doctrine de l’âme catholique, la faculté d’errance. Le *finado* équivaut à une âme aigrie en raison précisément de l’errance dans laquelle elle se trouve confinée. Perdue dans le monde, ne connaissant pas le repos éternel, pour se venger de son funeste destin, elle est en quête d’occasions pour tourmenter les vivants, censés être la cause de son état.

Et pour la société mossi, on rencontre le *zina*, ce génie errant, lui aussi. Le *zina* est l’esprit vengeur d’une personne victime de sorcellerie et de ce fait exclue du processus d’ancestralisation. Le génie *zina* erre et cherche à se venger des humains qui ont causé sa mort.

---

12. La société mossi a fait l’objet de publications majeures que je maîtrise pour les avoir confrontées à mes données de terrain, à l’occasion de la rédaction d’articles scientifiques et de quatre monographies consacrées à cette société, dont ma thèse de doctorat (Laurent, 1995, 1998, 2003, 2012).

De ce qui vient d'être rappelé, par-delà les différences notoires, notamment entre les conceptions de la vie après la mort, on repère aussi une certaine ressemblance.

*Imaginaires sociaux et sauvegarde de l'entourage*

Chez les Mossi, la vie collective dans un village a comme finalité la sauvegarde de l'entente (*wuum taaba*), comme valeur supérieure qui maintient la sécurité de tous par l'entraide, obligée le plus souvent, en cas de besoin. Au Cap-Vert, en ville, dans les quartiers populaires, les habitants sont assignés à quotidiennement prendre en considération les relations de voisinage. Non sans créer de nouvelles tensions, ces relations opposent désormais, de plus en plus, l'entraide (*djuta mon*) entre égaux, entre les membres de la famille, les amis et les voisins, à l'individualisme et au désir de «se mettre à son compte», d'accumuler pour soi et ses proches, poussés par une société qui se transforme rapidement.

Pour sa part, le versant négatif d'un village mossi, dont les membres se sécurisent par l'entraide fournie par l'entourage (une entraide entretenue par la mémoire des dons et des dettes de chacun), est la présence envahissante de cet entourage. Il finit toujours par faire peur. Il est difficile d'esquiver les devoirs vis-à-vis des autres, au risque de se retrouver isolé et exclu de l'entraide en cas de nécessité (famine, maladies, insécurité) et d'être accusé de sorcellerie. La déviance, l'excès, la jalousie, la rancœur sont supposés alimenter les désirs sorciers (*sôndo*).

La leçon à tirer est que, de part et d'autre de la comparaison, personne ne semble (totalement) délié du destin du voisinage. Dans la permanence de ce lien prend sens l'institution que constitue le village mossi ou le quartier capverdien et que s'orientent et se dirigent les imaginaires sociaux. Pour agir et contraindre les personnes, ces imaginaires se peuplent de peurs et de protections.

*Le devin*

À la différence du *curandeiro* du Cap-Vert (*cf. supra*), le *baga* (devin) de la société mossi se situe au-dessus des humains. Les modes d'action du *curandeiro* et du *baga* sont différents. Mais les deux parlent et disent, imposent ou orientent, selon les circonstances, les croyances collectives et l'ordre social.

Personnage énigmatique, le *baga* invite à une plongée au plus intime de la société mossi et aux sources de son imaginaire: l'intronisation du *baga* relève de funérailles. Elles portent sur le départ de ses premières instances, celles acquises de sa naissance (*siiga* et *kinkirga*), pour les remplacer par le génie de la divination. Le *baga* représente la puissance absolue, indispensable au maintien de l'entente (*wuum taaba*), conçue comme valeur fondamentale de la vie sociale *moaga* (mossi). Imposée à tous, *wuum taaba* implique le respect du consensus. Le *baga* dit ce qui doit être et, sans crainte, il désigne ceux qui sont la cause des malheurs et troublent l'entente. Le *baga* s'impose par sa réputation de puissance. Sa parole est incontestable, le défier conduit à la mort.

Au Cap-Vert, le *curandeiro* équivaut à une « machine ventriloque du social ». Ses visiteurs requièrent son aide pour identifier la cause de leurs souffrances et y remédier. Le *curandeiro* transforme alors ce qui était supposé, et donc tu et gardé secret, par crainte d'accusation ou de représailles, en une parole crédible et prête à circuler.

Le *curandeiro*, au même titre que le *baga* des Mossi, sont deux acteurs identifiables de la société et, à ce titre, ils tiennent un rôle important. Ils participent à la reproduction de la vie collective en facilitant l'activation de puissants contre-pouvoirs.

Dans ce point, j'ai tenté historiciser la contribution majeure de l'Afrique au processus de créolisation en œuvre au Cap-Vert. Il nous a permis de prendre la mesure de l'imaginaire qui a pu accompagner les esclaves débarquant, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, au Cap-Vert, et par l'exposé des écarts entre les imaginaires issus de l'Afrique coutumière et du Cap-Vert populaire contemporain, il démontre la puissance de la créolisation énoncée ici à partir de l'Afrique.

### 2.3. La plantation et les morgados (os senhores)

Avec la volonté d'historiciser le processus de créolisation, ce point porte sur l'âge d'or de la période esclavagiste. Initialement, le commerce atlantique portugais se caractérise par l'absence d'établissements fixes, fortifiés sur les côtes d'Afrique et, de manière en quelque sorte compensatoire, par le peuplement des îles du Cap-Vert. Les Portugais y fondèrent une colonie à partir de 1462 (Carreira, 1971). Source d'un colossal enrichissement pour la royauté portugaise, les îles servirent, durant deux siècles, de base arrière au développement du commerce atlantique (Correia e Silva, 1995, 2001, 2013 ; Saupin, 2014). Les îles de Santiago et de Fogo deviennent un lieu de relâche pour les caravelles qui parcourent les nouvelles routes maritimes. Les Luso-Africains de la côte de Sénégambie sont liés aux insulaires du Cap-Vert par le commerce maritime et d'étroites relations commerciales (Barry, 1988 ; Mark, 2002, p. 179).

Si une voie de créolisation au Cap-Vert est empruntée par la communauté marchande, les Luso-Africains du continent africain et les commerçants-navigateurs capverdiens, l'autre voie se rencontre dans la plantation. Ces deux voies s'entremêlent pour alimenter le processus de créolisation du Cap-Vert.

Au cœur de la socialisation, la plantation basée sur l'esclavage, appelée *morgadio* au Cap-Vert, correspond à une vaste propriété. Elle rassemble les esclaves, leurs logements et leurs lopins de cultures vivrières, le *sobrado* (la demeure du *morgado*, le *senhor* et de sa famille), les terres agricoles, le système d'irrigation, les pâturages, les usines à sucre, huile et de fabrication de pagens de coton..., et la *capela* (chapelle). Dans la plantation, les groupes de personnes sont intriqués dans des relations hautement inégalitaires, flanquées d'imaginaires différents, peu compatibles. Faite de ruptures, tous les groupes qui la peuplent sont déracinés, et de l'invention graduelle de relations improbables, la plantation est une scène où se déploiera pleinement le processus imprédictible de créolisation.

#### *Assignment et renouvellement*

La rencontre entre la culture catholique des *senhores de escravos* et celles des esclaves aux origines diverses est profondément inégale, l'une tentant d'imposer aux autres ses manières de penser, de comprendre, de parler, de vivre, mais en vain. Progressivement, c'est plutôt le catholicisme qui s'est

créolisé et donc aussi les maîtres qui ont appris des esclaves, tel le travail d'une terre aride, le savoir culinaire, les vertus thérapeutiques de plantes.

Pour approcher ce processus, j'utilise la notion d'assignation, d'«assignation à plantation», plutôt que d'assimilation pure et simple des esclaves dans la culture des maîtres, et à tout le moins pour souligner l'assimilation imparfaite et l'agentivité<sup>13</sup>. Plus encore, le renouvellement des esclaves nourrit la société esclavagiste de systèmes de pensée rapportés par les captifs nouvellement arrivés, mais aussi entretient l'idéologie raciste imbriquée à la production des «esclaves marchandises» par les négriers. Par les esclaves, les explications du monde venues du continent africain, même par bribes, éparées et réassemblées restent actives, malgré l'assignation (à plantation) et la mobilité sociale de certains autres captifs. L'assignation et le renouvellement des esclaves alimentent à la fois la convergence et la divergence des croyances et des valeurs entre les maîtres et les captifs.

La société esclavagiste estime mener avec zèle la catéchèse et parvenir à la *ladinisation* des esclaves<sup>14</sup>. Inculqués avec force, ces principes visent à «laver les têtes», garantir l'assimilation et le consentement et à imposer la soumission. Mais à la place, il est plus juste de parler d'assignation, pour souligner la capacité d'agir des esclaves, notamment par la sauvegarde d'imaginaires venus d'Afrique. Parallèlement, l'arrivée de nouveaux esclaves réalimente les croyances africaines et les formes de résistance à la conversion. On imagine sans peine qu'au Cap-Vert, dans le contexte de la traite négrière et de la plantation, l'adhésion aux croyances du maître et à sa culture était une question de survie. Elle pouvait être réelle, mais aussi feinte, rusée, avec l'espoir de gratifications, de meilleurs traitements, voire d'une intégration selon un meilleur statut dans la microsociété du *morgadio* (de la plantation). *Ladinisation* forcée et conversion rusée se renforcent et, pour un temps encore, entretiennent, à la faveur du renouvellement, la coexistence de systèmes de pensée, des imaginaires et des croyances. Ainsi,

13. La capacité d'action des esclaves malgré la condition servile.

14. La *ladinização* est un processus d'éducation qui fut largement mis en œuvre par les missionnaires européens. Dès lors que la majorité des esclaves étaient originaires de multiples régions, parlaient différentes langues et possédaient leurs propres cultures et croyances, pour communiquer et les préparer au travail d'esclave, la *ladinização* consistait dans une tentative d'occidentalisation, pour reprendre la formule de Germano Lima (Lima, 2002, p.40).

malgré l'assignation dans la culture du dominant, la coexistence se maintient entre la culture des maîtres et des captifs. La créolisation se déploie dans ce contexte de coexistence et d'ambivalence. Ce contexte est donc induit par la résistance, la soumission, le consentement (sous condition), malgré l'expérience traumatisante et les injustices, mais aussi par la participation et l'intégration, et lorsqu'officiellement l'un est plutôt obligé de penser, d'argumenter dans les termes et les catégories de l'autre.

### *La créolisation dans la plantation*

Dans ses débuts, la société esclavagiste ne constitue pas au sens strict une société, mais plutôt un rassemblement de personnes issus d'horizons différents, dont une majorité, infériorisée se trouve enrôlée par la contrainte et la violence. Toutefois, je défends la thèse selon laquelle les prémices de la culture créole en œuvre dans la société esclavagiste portent sur la capacité de différents groupes d'affecter, d'insécuriser, de fragiliser, avant tout dans le registre imaginaire, l'acteur dominant, le *morgado*.

Le principal chemin est celui qui renforce la mobilité sociale et la stratification sociale du groupe hétérogène des esclaves. Certains esclaves sont en relations plus étroites, personnelles, affectives avec les maîtres: *mestres de açucar* ou *do algodão* (les maîtres du sucre ou du coton), le *mirim* (le responsable du tour d'eau), les *feitores* (chef de groupes d'esclaves) exerçant un contrôle sur les autres, mais aussi des femmes serviles dont certaines disposaient d'une position matérielle et symbolique importante dans le *morgadio*.

Par leur compétence, fidélité, amabilité, habilité, ruse, certains esclaves parvinrent à obtenir du maître des bénéfices, en s'extrayant progressivement de relations exclusivement de pouvoir. Le passage de relations uniquement de pouvoir à des relations sociales qui mobilisent des affects, dont les relations induites par la parenté sociale (pratique) de *compadre*, *comadre* («amitiés singulières»), et religieuse de *padrinho*, *madrinho* (parrain, marraine) et d'*afilhida* (filleul), inégales, en raison de la différence de statuts qui relie les partenaires, résume bien la capacité du processus, imprévisible et libre, de créolisation. Il porte sur la corrosion progressive de la frontière claire, franche qui sera finalement brouillée, non sans instaurer des garde-fous à la hiérarchie sans nuance.

Par leurs manières d'être, de vivre, de penser, ces esclaves rendent les frontières poreuses aux représentations, aux imaginaires, aux systèmes de croyances, aux peurs (dont les formes prises par la sorcellerie). Ils facilitent l'opérateur créolisation, c'est-à-dire l'articulation, dans une situation inégale, de conceptions de la peur. Ces personnes de confiance, dont parfois la ou les maîtresses du maître, sont les passeuses de frontières. Familiers, voire intimes, avec le temps, elles trouvent les bons moments et les justes mots pour expliciter, aux uns comme aux autres, les imaginaires, illustrer les représentations, détailler les principes d'action. Ces médiateurs donnent accès à l'imaginaire de l'autre, car ils ont acquis la double culture, catholique, celle de la prière et de la confiance dans un Dieu tout-puissant, et celle de la crainte de l'action d'esprits errants, manipulés par des tiers jaloux, envieux. Avec la créolisation, une articulation, un entremêlement et ensuite un continuum s'établissent progressivement entre des systèmes de pensée *a priori* incompatibles, entre une pensée plutôt orientée vers la persécution (ce n'est pas moi la cause de mes problèmes, mais l'autre qui m'en veut et dont je dois me prémunir) et une pensée plutôt basée sur la culpabilité (celle d'enfreindre des règles émises par Dieu qui connaît tout et face à laquelle je dois me conformer).

Ce cheminement ouvre une faille au sein de la société esclavagiste dans lequel s'immisce certains esclaves, pour affecter, insécuriser et fragiliser, psychiquement surtout, imaginativement, le *morgado* (le maître) avec l'espoir de plus de sécurité et de largesses<sup>15</sup>. Progressivement, les cultures recomposées, réassemblées des sociétés africaines dont sont issus les captifs et la culture des maîtres, blancs le plus souvent, s'influenceront, se transformeront, se créoliseront, pour conduire à une intégration hiérarchique, maintenant les inégalités, mais qui amende en profondeur le catholicisme et donc l'imaginaire religieux des maîtres, non sans conséquences sur la société.

### 3. La Fazenda : l'âge de la servitude (de 1650 à 1980)

Avec le temps, les siècles, la succession des générations, la société capverdienne dépassera la coexistence d'une certaine pluralité culturelle, partiellement maintenue durant la période esclavagiste. Ce troisième

---

15. Cf. Laurent, 2022.

point montre comment le processus de créolisation se poursuit, s'élargit, s'amplifie. Il articulera, concernera, enrôlera, de manière hiérarchique, toutes les composantes de la société pour n'en faire qu'une.

L'analyse de la «*fazenda* capverdienne» constitue le troisième promontoire à partir duquel je propose de comprendre la créolisation lorsque les archives font défaut. Notre analyse de la *fazenda* repose d'abord sur la précieuse ethnographie de José Silva Évora menée à Tarrafal de l'île de Santo Antão, dans ce qui fut la *fazenda* Ferro (Évora, 2020). Lors de l'enquête, les principaux témoins de cette institution étaient toujours en vie et ont pu en détailler le fonctionnement. La monographie démontre comment les relations sociales établies au sein de la *fazenda* Ferro sont similaires à celles qui émergent dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, des relations qui perdureront donc, sans changements notoires, jusqu'en 1980, avec l'avènement de la réforme agraire du Cap-Vert.

### 3.1. Emergence d'une paysannerie sans terre

La *fazenda* émerge de la marginalisation du Cap-Vert du commerce atlantique (dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup>) lorsque, ruinés, les *morgados* réorientent leur base d'accumulation. Elle ne repose plus uniquement sur la production agricole et la main-d'œuvre servile, mais la location de terres (Correia e Silva, 2001b). Ruinés ou partiellement ruinés, les *morgados* revendent leurs esclaves, en affranchissent d'autres (*alforriados*), tout en gardant certains pour leur service (Furtado, 1993). L'effondrement de la société esclavagiste ne signe pas la fin de l'esclavage; elle se maintient aussi, dans les faits, dans la dépendance physique et psychique surtout de paysans sans-terre, même après l'abolition officielle au Cap-Vert en février 1869.

Je que j'appelle la *fazenda* se caractérise surtout par l'édification d'un espace mental, dans lequel ce qui fait sens sont des rapports sociaux clientélistes entre *parceiros* (métayers) et *senhores*, basés sur la dépendance induite d'un crédit permanent.

Si le *morgadio* (la plantation) se transforme en profondeur, il n'en est pas de même de son esprit ni des relations sociales. Une partie de la *fazenda* est subdivisée en parcelles, attribuées en contrats de métayage à d'anciens esclaves affranchis, des paysans libres certes, mais sans terre, dépendants

et misérables. Le loyer de la terre équivaut à la moitié de la récolte. Par leur monopole foncier, les *senhores* maintiennent les métayers au seuil de la survie, en raison du niveau d'accaparement de leur capacité de travail, augmenté de la nécessité de fréquenter la *fazenda* pour l'accès à l'eau (irrigation), la fabrication du rhum, la commercialisation de produits, la boutique, la chapelle. Dans la *fazenda* Ferro, le risque de famine s'accroît en raison de la monoculture de la canne à sucre, étendue au détriment de cultures alimentaires.

### 3.2. Espace mental de la fazenda

Il n'est pas aisé d'opter pour l'une ou l'autre notion qui résumerait au mieux le processus de créolisation<sup>16</sup>. Pour le Cap-Vert, durant cette période, les notions d'entremêlement, dans le sens ici de mêler des imaginaires différents, et de coalescence, dans le sens de la création, à partir d'une diversité entremêlée, d'un imaginaire partagé de tous<sup>17</sup>, résument assez bien les processus mentaux en œuvre dans la *fazenda*.

C'est donc par le partage de mêmes peurs, basées sur des croyances devenues progressivement collectives, que s'amplifie la créolisation. Dans la *fazenda*, ce processus conduit vers d'autres principes d'intégration par le brouillage de la frontière franche entre inférieurs et supérieurs. Toutefois, quoi qu'il en soit, le maître, certes affaibli, demeure.

Pour continuer à s'imposer et rester le maître, le propriétaire module la qualité et la quantité de terres octroyées, les heures d'eau allouées, la nature du contrat de métayage. Dans la *fazenda*, on reçoit au prorata de services rendus et des relations personnelles entretenues. Elles relient les *parceiros* (métayers) au *morgado rendeiro* (propriétaire foncier). L'erreur consisterait à décrire ces relations comme de la réciprocité alors qu'il s'agit de relations de dupes. L'inégalité de statut oblige et balise les rapports clientélistes qui conditionnent les privilèges distillés en fonction de la familiarité, de

16. Des chercheurs ont abordé cette question : Chanson, 2008, 2011 ; Bonniol, 2013.

17. En médecine, la coalescence désigne « la soudure, normale ou pathologique, de deux surfaces de tissu organique en contact ». En sociologie, Émile Durkheim a utilisé la coalescence pour qualifier « des segments sociaux qui perdent de leur individualité [...] lorsque les cloisons qui les séparent deviennent plus perméables » (Durkheim, 1893, p. 237).

l'intimité, ambivalente lorsqu'elle glisse vers les prestations de services sans fin<sup>18</sup> ou sexuelles. Il convient d'analyser les conséquences psychiques de ces relations pour les uns et les autres.

Dans l'espace mental de la *fazenda*, le métayer dispose d'une certaine agentivité. Mais le *senhor*, certes affaibli par les imaginaires sociaux, fruits de la créolisation, demeure puissant. Le *senhor* se maintient par le monopole foncier, mais se retrouve un peu plus fragile (que le *morgado* de la plantation esclavagiste), car isolé, affectivement dépendant d'un entourage qui n'est pas constitué d'amis mais d'obligés.

Tel un secret bien gardé, dans la *fazenda* se déploie pleinement la capacité d'agir de la créolisation. La créolisation renforce la puissance d'agir à distance par l'entremêlement de l'errance à la conception catholique de l'âme. L'errance de l'âme devient un principe capverdien de la sorcellerie. Elle suggère que, si la liberté des métayers est limitée, aliénée par les propriétaires qui disposent de leur force de travail, mise en gage en raison de la dette foncière permanente, ils peuvent toutefois agir sur une autre scène, pour angoisser, fragiliser, obliger les propriétaires.

Sûr de lui et de son ascendant sur la « drôle de paix » imposée dans la *fazenda*, le propriétaire, isolé avec sa famille au milieu de dépendants, peut se sentir en sécurité, à la condition de s'acquitter de ses devoirs envers eux, de ne pas les trahir et de contrôler les ennemis, au risque d'être affecté ou de se sentir affecté par les rancœurs qui conduisent à la *kórda*, *bruxaria*, *feiticerira*, mais aussi au *mal feito*, *boka fêdi*, *mau-olhado*, *maldade*, avec *o finado*, *assombração*, *sombra* (cf. *supra*).

Ces fragilités demeurent secrètes dans la mesure où les *senhores* tentent de les combler auprès de groupes particuliers de dépendants à qui ils font confiance : les maîtresses (*maes de filhos*), contremaîtres (*feitores*), guérisseurs (*curandeiros*), les *mestres*. Inégalitaire, la dépendance n'en demeure pas moins mutuelle. Les obligations sont partagées, même si la confiance demeure fragile lorsqu'elle se conjugue avec l'inégalité de statut et que l'entraide glisse dans ce cas vers un rapport clientéliste.

---

18. Sans fin, c'est-à-dire sans équilibre vraiment possible (cf. l'idée de servitude).

### 3.3. O senhor comme un père

Quoi qu'il en soit, dans la *fazenda*, le propriétaire est perçu par certains comme un père et, par sauts analogiques nourris au référentiel patriarcal et catholique, ce père renvoie à la figure du Père. Déifié, le propriétaire est celui qu'on respecte, à qui on doit tout, l'eau, la terre et de l'aide pour son mariage, le baptême d'un enfant ou l'organisation de funérailles. Impliqué dans des relations de *compadre* ou de *padrinho*, le *parceiro* a placé toute sa confiance dans le propriétaire, dans le sens dramatique où il n'a d'autre choix que de lui confier son destin, et plus encore de le laisser choisir sa survie, par l'octroi d'eau, de terre ou encore l'obligation de planter de la canne à sucre à la place de cultures vivrières, comme dans le cas Ferro.

Tel un défi, ce processus consiste à remettre son destin, sa survie et celle de sa famille entre les mains du propriétaire. Cette redoutable sollicitation participe de la créolisation, en ce qu'elle enrôle, dans un même élan, sans distinction, *o senhor da fazenda* et les *parceiros* (métayers), sans qu'ils s'en aperçoivent vraiment. Tant le dominé que le dominant perdent ainsi une part de la liberté d'agir à leur guise. Le maître n'est plus en paix. Les frontières se brouillent, dès lors que les relations clientélistes supposent des responsabilités des deux côtés et que le cultivateur qui lui fait confiance le tient pour responsable de son destin, se rappelant ainsi, de manière incessante, à sa conscience. Par la reconnaissance qu'il lui accorde, le *parceiro* fait comprendre au propriétaire qu'en conscience et devant Dieu, c'est à lui de décider de sa vie, en lui attribuant tel ou tel bien. Dans l'institution d'une telle relation de dépendance et d'obligation, inversée en quelque sorte, le métayer transforme son incapacité à s'émanciper de la dette foncière en obligeant magistralement le propriétaire de sa survie. La relation clientéliste est un subtil processus qui conjugue paternalisme et clientélisme et se nourrit d'affects, d'imaginaires, de rumeurs, mais aussi de la foi sans faille en Dieu, dans la protection des saints et dans la capacité d'action à distance des esprits, *odju*, *bóka fêdi*, *fnado*, *assombração*, *sombra*. La circulation de tels affects résulte du processus de créolisation. Dette, confiance et crainte alimentent l'élargissement progressif, à tous les groupes de la société, de la culture créole. Chacun doit tenir son rôle, sans pouvoir se soustraire à ses obligations morales.

## Conclusion

Une recherche ethnographique pour une synthèse historique laissée en suspens, ai-je montré. Mon ambition fut de l'établir par l'historisation du processus de créolisation, décrit à équidistance des principales composantes de la société capverdienne. Pour se faire, j'ai progressivement identifié le socle commun issu de l'Afrique et son rôle dans l'invention du Cap-Vert.

Par le récit ethnographique, le premier point décrit l'ordre social et le système de pensée qui prévalent aujourd'hui au Cap-Vert. Toutefois, ais-je indiqué, la connaissance du processus qui mène à cette manière contemporaine de faire société demeurerait lacunaire, imprécise, fautive parfois, et restait largement à formuler, à préciser.

La thèse défendue fut, dans le contexte du Cap-Vert, dans les îles de Santiago et de Fogo, d'identifier le processus de créolisation à la capacité de différents groupes d'affecter, d'insécuriser, de fragiliser, avant tout dans le registre imaginaire, l'acteur dominant, dont, initialement, le *morgado*. Pour y parvenir, j'ai mobilisé l'ethnographie lorsque les archives manquent, tout en recourant, autant que faire se peut, à l'histoire, en accordant ainsi la juste place à chaque composante de la société, pour en décomposer les apports dans l'invention du Cap-Vert.

## Bibliographie

- Albuquerque, L., Madeira Santos, M. A. (Coord.) (2001). *História Geral de Cabo Verde*. Vol. 1 (2<sup>a</sup> edição). Lisboa/Praia: ICCP, INAC.
- Andrade, E. S. (1996). *Les îles du Cap-Vert. De la « Découverte » à l'Indépendance Nationale (1460-1975)*. Paris: L'Harmattan.
- Barry, B. (1988). *La Sénégambie du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Traite négrière, islam, conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan.
- Bonniol, J.-L. (2013). Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un concept. *L'Homme*, 207-208, 237-288.
- Boulègue, J. (1987). *Les anciens royaumes wolof (Sénégal)*, tome 1, *Le Grand Jolof (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. Blois, *Façades*. (diff. Karthala).
- Boulègue, J. (2013). *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalien (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Karthala.

- Cabral Baleno, I. (2001). Povoamento e formação da sociedade. In L. Albuquerque, M. A. Madeira Santos (Coord.). História Geral de Cabo Verde (vol. 1, pp. 125-177) (2ª edição). Lisboa/Praia: ICCP/INAC.
- Carreira, A. (1971). Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878). Praia: Instituto de Promoção Cultural/IPC.
- Correia e Silva, A. (1995). Histórias de um Sahel insular. Praia: Spleen-Edições.
- Correia e Silva, A. (2001a). Espaço, ecologia e economia interna. In L. Albuquerque, M. A. Madeira Santos (Coord.). História Geral de Cabo Verde Vol. 1, pp. 179-236) (2ª edição) Lisboa/Praia: ICCP/INAC.
- Correia e Silva, A. (2001b). A sociedade agrária. Gentes das águas: senhores, escravos e forros., In M. A. Madeira Santos (Coord.). História Geral de Cabo Verde Vol. 2, pp. 275-357) (2ª edição). Lisboa/Praia: ICCP/INAC.
- Correia e Silva, A. (2013). Dilemas de poder na história de Cabo Verde. Lisboa: Rosa de Porcelana.
- Chanson, P. (2007). Les néo-protestantismes créoles des Antilles et de la Guyane française: entre paradoxes et interrogations. Histoire et missions chrétiennes 2, 177-188.
- Chanson, P. (2011). Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage. Louvain-la-Neuve:Academia.
- Durkheim, E. (2007). De la division du travail social. Paris: Presses universitaires de France ( original work published 1893)
- Évora, J. S (2020). A terra, a água e o poder na ilha de Santa Antão de Cabo Verde. Tese de doutoramento não publicada, Universidade de Cabo Verde, Praia, Cabo Verde.
- Furtado, C. (1993). A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança – Santiago, Cabo Verde. Praia: Instituto caboverdiano do livro.
- Laurent, P.-J. (1995). Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso, Louvain-la-Neuve / Paris: Cahiers du CIDEP n°26, Académia-L'Harmattan.
- Laurent, P.-J. (2008). Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse. (2<sup>e</sup> éd. avec une nouvelle introduction). Paris: Karthala..
- Laurent, P.-J. (2009). Les pentecôtistes du Burkina. Mariage, pouvoir et guérison. (2<sup>e</sup> éd. avec une nouvelle introduction).Paris: IRD-Karthala .

- Laurent, P.-J. (2012). Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya. (en collaboration avec Dassetto, F. et Ouedraogo, T.). Paris: Karthala.
- Laurent, P.-J. (2018). Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui. Paris: Karthala.
- Laurent, P.-J. (2022). La créolisation. L'invention du Cap-Vert. La Roche-sur-Yon: Editions Dépaysage.
- Laurent, P.-J., Furtado, C. (2008). Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. L'Église Universelle du Royaume de Dieu. Archives de sciences sociales des religions, 141, 113-131.
- Laurent, P.-J., et Plaideau, C. (2010). Esprits sans patrie. Une analyse de la transnationalisation des spiritualités dans les îles du Cap-Vert. Autrepart, 56, 39-55.
- Laurent, P.-J., Plaideau, C. (2012). L'église des miracles au Cap-Vert: dissidence ou clonage. Anthropos, 107, 12-33.
- Lima, A. G. (2002). Boavista, ilha da morna e do landú. Praia: Instituto Superior de Educação (ISE).
- Lima, H. (1998). La tradition orale comme patrimoine. In Découverte des îles du Cap-Vert (pp. 117-140). Praia : AHN – Paris: Sepia.
- Madeira Santos, M.E. (2002). História Geral de Cabo Verde. (Vol. 2 et Vol. 3. pp. 596 e 526) Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural.
- Mark, P. (2002). «Portuguese» style and luso-african identity. Precolonial Senegambia, XVI-XIXth Centuries. Bloomington: Indiana University Press.
- Mendes, A. (2008). Les rituels funéraires à Santiago aux îles du Cap-Vert. Thèse de doctorat en anthropologie. Université de Pau, France.
- Mendes, A. (2012). Viver a morte em Santiago. Uma aborgagem etnográfica. Praia: Instituto de Investigação e do Património Cultural (IIPC).
- Monteiro, F. (1948). Rituel funéraire. In Revista Claridade. São Vicente, Cabo Verde.
- Rocha V. E. (2014). Feitiçaria e mobilidade na África ocidental: uma etnografia da circulação de kórda, méstri e korderus, Tese de doutoramento não publicada. Universidade de Cabo Verde, Praia, Cabo Verde.
- Santos, M. E., Soares, M. (2001). Igreja, missão e sociedade. In M.A.Madeira Santos (Coord.), História Geral de Cabo Verde (vol.2, pp.356-508) (2ªedição). Lisboa/Praia: ICCP/INAC.

Saupin, G. (Dir.) (2014). *Africains et européens dans le monde atlantique XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Semedo, J. M., Turano, M. R. (1995). *Cabo Verde. O ciclo ritual das festividades da tabanca*. Praia: Spleen edições.

Thioub, I. (2000). *L'espace dans les travaux des historiens de «'Ecole de Dakar» : entre héritage colonial et constructions nationale*. In J.-C. Waquet, O. Goerg., R. Rogers (Dir.), *Les espaces de l'historien* (pp.91-110). Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.

Trajano Filho, W. (1998). *Polymorphic creledom: the creole society of Guinea-Bissau*, PhD diss. Dep. of Anthropology, University of Pennsylvania.

Trajano Filho, W. (2009). *The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the cape verdean tabanca*. *Africa* 79, pp. 520-542.

EIXO 1.  
CONTEXTO  
PANDÉMICO

# Condutas fúnebres em Santiago no contexto de COVID-19

---

*Arlindo Mendes*

## Introdução

A perda de um ente querido desencadeia diversas reações, condutas e práticas rituais, cujos significados e funções se harmonizam consoante as circunstâncias, os locais, as faixas etárias, o estatuto social do falecido e o espaço onde a morte ocorre. Os rituais funerários reproduzem o cumprimento do dever para com o extinto, trazendo alívio individual, equilíbrio social e normalidade coletiva. Pretende-se abordar as condutas dos santiaguenses relativamente às vítimas da COVID-19, aos seus familiares e às mortes provocadas por outras causas.

A humanidade define-se pela relação que estabelece com a morte e com o morto. Esta relação legitima o exercício que visa dar sentido à própria vida. Sobre os rituais funerários existem múltiplas abordagens. Com a COVID-19, novas posturas se impõem no seio dos santiaguenses. Que análise se propõe para esta abordagem? Como a pandemia influenciou as condutas dos santiaguenses perante a morte? Que relações existem entre os tradicionais rituais funerários e as exigências pandémicas? Pretende-se refletir sobre as implicações que a COVID-19 teve nas condutas dos santiaguenses perante a morte.

A etnografia é um método através do qual se propõe construir um diálogo entre o social e o pessoal, o natural e o cultural, implicando a adoção

de estratégia negocial para se estabelecer uma conexão entre o processo investigativo e a qualidade do produto investigado.

O método etnográfico é instrumento essencial para a compreensão de processos complexos que não podem ser compreendidos em profundidade ou em todos os seus aspetos apenas através de entrevistas semiestruturadas (ou muito menos) através de questionários (Knauth, 2010). A abordagem etnográfica permite alcançar informações fluídas, abertas, espontâneas e em tempo real, com o verbo na primeira pessoa. Todavia, é necessário ter em conta que

“(…) um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. (Malinowski, (1974 [1958], p.18).

Os dados apresentados para a avaliação dos factos descritos obrigam-nos a mencionar as condições em que os mesmos foram obtidos. Malinowski, em termos metafóricos, sublinha que:

“Não é suficiente, todavia, que o etnógrafo coloque suas redes no local certo e fique à espera de que a caça caia nelas. Ele precisa ser um caçador ativo e atento, atraindo a caça, seguindo-a cautelosamente até a toca de mais difícil acesso. Isto exige o emprego de métodos mais eficazes na procura de fatos etnográficos. (*Idem Ibidem*, p.22).

A descrição é interpretativa, é baseada no fluxo discursivo do social e ancorada na inquietação do salvar o “dito” a fim de evitar que as informações interessantes possam desaparecer, contribuindo, deste modo, para constituir reportórios credíveis e utilizáveis nas pesquisas posteriores. Todavia,

“Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas, não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos.” (Clifford, 1989, p.31).

A observação direta foi também utilizada nesta investigação. Através deste método, detetamos formas inovadoras de apresentar pêsames: “sem

beijinhos, sem abraços e sem apertos de mãos”<sup>19</sup>. Houve entrevistas com os profissionais de saúde, bombeiros, funcionários de cemitério e todos os que estiveram envolvidos nesta missão. Para garantir o anonimato, aos entrevistados foram atribuídos nomes fictícios<sup>20</sup>. Conversas informais com os que perderam os parentes nesta pandemia foram profícuas porquanto são possuidoras de informações proveitosas, enriquecedoras desta investigação.

O presente artigo estrutura-se em dois eixos fundamentais: no primeiro, faremos um pequeno enquadramento teórico dos rituais funerários, no segundo, tecemos reflexões sobre as imposições sobre Covid-19 e sobre as descrições das condutas em contextos pandêmicos.

## Contextos teóricos dos rituais funerários em Santiago

A morte de uma pessoa surge sempre acompanhada de perturbações sociais, choques e desordens emocionais que tornam a vida momentaneamente impossível. “Les rites funéraires ont pour but de rétablir dans les temps voulus une situation sereine pour que l’échange définitif de la vie spirituelle rendue à la mort soit réelle.” (Mohen,1995, p.316). Em Santiago rural, os rituais fúnebres são pontuados, vividos e celebrados, segundo as tradições a fim de que os enlutados possam sentir-se reverenciados, reanimados e tranquilizados.

Na Grécia antiga, a entrada no mundo dos mortos dependia não só da pessoa que morreu, mas também dos vivos, que deveriam cumprir rituais propiciatórios para ajudar o morto a seguir o cominho e aceitar o seu novo lugar. (Santos, 2010).

As condutas rituais em Santiago rural refletem a visão do mundo e o modo como os santiaguenses vivem, pensam e agem.

Toutes les enquêtes sur les rites funéraires montrent qu’ils ont un point de départ commun : ils se manifestent à partir de la mort d’une personne

---

19. Palavras de ordem utilizadas pelas autoridades sanitárias.

20. Cf. “ (...) O uso de nomes fictícios não garante o anonimato aos informantes [...] não é difícil para qualquer pessoa reconhecer os personagens [...].” Fonseca, Cláudia (2010), “Anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etografia “em casa” in *Experiências dilemas e desafios do fazer etnográfico*, Schuch, Patrice, Vieira, Miriam Steffen e Peters, Roberta (org.), 1ª edição, Porto Alegre, UFRGS, Editora, p.214.

perçue comme un traumatisme physiologique. En même temps les vivants ressentent un traumatisme émotionnel. Les rites s'appliquent à l'observation de ces bouleversements (Mohen, pp.13-14).

Os rituais fúnebres revestem-se de um significado expressivo e de um vigoroso alcance semântico face aos enlutados e ao próprio ambiente onde são praticados. Estas práticas contêm preceitos éticos, religiosos, científicos, para além das dimensões sociais e simbólicas.

As condutas dos atores rituais têm contribuído não só para a sua elucidação identitária, mas também para o cumprimento do papel de ligação entre os vivos e aqueles que, definitivamente, se viram obrigados a ausentarse do convívio social. “Os modos de proceder diante da irreversibilidade da finitude humana são contingenciais e deveras complexos, embora estes fenómenos não deixem de ser desafiantes, ricos e, ao mesmo tempo, polémicos” (Mendes, 2018).

O luto é fundamental e profícuo devido ao seu alcance semântico, sociológico e psicológico, permitindo desempenhar um papel decisivo no seio da família enlutada porquanto concorre para atenuar a dor daqueles que não se exprime apenas pela força das palavras.

“Parmi toutes les cérémonies religieuses d'Afrique noire traditionnelles, les rites funéraires sont, avec les techniques d'initiation, à la fois les plus spectaculaires et les plus importants par leur fonction et leur signification culturelle ou philosophique.” (Thomas, Louis-Vincent et Luneau, 1975, p.254).

Enquanto produtos do imaginário coletivo, os rituais fúnebres exercitam-se com vista a mitigar as angústias perturbadoras dos vivos. Não é aos nossos preconceitos, às nossas paixões, aos nossos hábitos que devem ser solicitados elementos da definição que necessitamos; é a própria realidade que se trata de definir. (Mendes, 2018).

A capacidade de resistência, resignação, dissimulação e adaptação aos contextos adversos de pandemia adulteram as condutas dos santiaguenses perante a perda insanável de um ente querido.

O ritual fúnebre surge ligado ao modo como as pessoas resolvem as questões relativas ao próprio desenrolar da vida social da qual a morte faz parte. Entende-se que a forma de ritualização de uma sociedade revela como

“essa sociedade se organiza e reorganiza diante das mudanças e como ela simboliza esses momentos.” (Souza e Airle, 2019).

Os impactos da pandemia fazem sentir-se em diversas dimensões do quotidiano santiaguense, sobretudo nas condutas fúnebres para o grosso da população rural.

Em Santiago rural, as formalidades fúnebres são inexoravelmente cumpridas. Acredita-se que o defunto aprecia os gestos de afeição, mas pode sentir-se também humilhado, chocado e incomodado, no caso de irreverência dos vivos. (Mendes, 2008). Um funeral irrepreensível e respeitável constitui um dever cardeal dos familiares e uma obrigação moral da comunidade do extinto. A solidariedade social é convocada a desempenhar o seu papel na materialização do propósito de proporcionar a um ente querido uma “boa morte” e de trazer um certo conforto psicológico aos enlutados. Apesar de riscos de transmissão, as pessoas arriscam-se a estender as mãos aos enlutados, convictas de que estão a ajudá-las a mitigar o impacto do sofrimento. É preferível mostrar a amizade a deixar um amigo a sofrer sozinho. “O bafejo amigo constitui uma mensagem aos enlutados no seu processo de recuperação do trauma.” (Mendes, 2013).

A demonstração de solidariedade social merece uma atenção particular. “As condutas rituais são o reflexo do dinamismo cultural e do sistema de crença dos actores rituais. [...] O trabalho de luto e a tranquilidade colectiva dependem da performance do cumprimento ritual dos vivos em relação à memória dos seus mortos. As mudanças de condutas santiaguenses face à morte não são novidades. Nas fomes precedentes, a situação de penúria alimentar que assolou a ilha de Santiago ao longo da sua História, e com especial destaque para a primeira metade do séc. XX, contribuiu para “alterar substancialmente a postura das pessoas perante a morte.” (Mendes, 2005).

As condutas fúnebres nem sempre são homogéneas, entre os atores. “Houve familiares da vítima de Covid-19 que optaram por entrar no cemitério apenas 2 a 3 elementos para assistir ao enterro. Há que outros que recusaram-se a fazê-lo. Só aceitaram entrar no cemitério após a sepultura para identificar a cova.” (Informações da administradora do cemitério da Praia, 12-10-2021).

O enterro é o ponto alto dos rituais fúnebres é o momento de despedida. A ausência de parentes, amigos, sacerdote e carpideiras é bastante penalizadora para os enlutados e seu *entourage*.

## Condutas funerárias no tempo de pandemia de COVID-19.

Apesar do sólido enraizamento das práticas tradicionais, a verdade é que a pandemia veio mudar tudo. Os santiaguenses tiveram que ajustar as suas seculares atitudes relativas aos rituais mortuários a fim de evitar a propagação do vírus. Daí, as reduções drásticas de número de pessoas nas exéquias fúnebres.

Todavia, há condutas que favorecem claramente a circulação de vírus. Certas pessoas que têm dificuldades de se libertar completamente dos velhos hábitos, continuando a gerir incorretamente as regras do afastamento social e os hábitos de higienização. Não é por acaso que, no cemitério, estipulou-se a entrada de apenas 20 pessoas quando se trata de vítima de COVID-19. Os restantes ficam no exterior o que tem gerado reações violentas dos familiares a ponto de implicar a presença da polícia.

### Depoimento 1

Os meus primos chegaram da França para o funeral de mãe que faleceu vítima do covid-19. Fui apresentar-lhes pêsames. À chegada, arranquei um choro dolente. Um deles virou-se para mim e disse-me: Não chores, mamai não morreu. Eu não vi mamai. O caixão de mamai não foi aberto. O caixão não passou pela residência de mamai. Dizem que mamai estava no caixão. Eu não eu vi mamai... Não tenho certeza disso. Mamai foi ao cemitério sozinha num carro de bombeiro. Foram os bombeiros que enterraram mamai. Como querem que eu aceite a sua morte e receba condolências?! Regresso à França convicto que não enterrei mamai. Isto faz-nos mal. Mamai está viva.

Este desabafo deixou-me destruída emocionalmente. Seguidamente, sentei-me e tentei proporcionar-lhes, algum consolo. (Teia, Prof.<sup>a</sup>, 66 anos, São Filipe, 3.10.2021)

O cumprimento inconcluso ou irregular dos rituais fúnebres levanta dúvidas sobre o cabal desfecho do processo de luto como deixa intender o depoimento supracitado.

Em certos casos, a tradição obriga os enlutados a consentirem sacrifícios acrescidos. senão vejamos:

## Depoimento 2

No funeral do meu irmão, havia cerca de 250 pessoas na fila para apresentar pêsames. A fila era tal modo longa que fiquei sem força para corresponder a toda gente. Já não conseguia levantar os braços para receber pêsames e abraços das pessoas aquela fila infundável. Fiquei cansadíssima, com fome, sede, sono e calor asfixiante. Minha cunhada (viúva) ficou duplamente penalizada porque, tinha que manter a cabeça coberta com pano preto, em sinal de luto. (Dunda, Prof.<sup>a</sup>, 70 anos, Praia, setembro de 2021)

Este depoimento evidencia o espaço que a tradição ocupa. A multiplicação de pêsames sobrecarrega os enlutados. Há múltiplos momentos para o efeito: à chegada à residência do morto, apresentam-se pêsames; a segunda ocorre no cemitério, a seguir ao enterramento e a terceira na residência do morto, quando se regressa do cemitério. Há ainda quem faça questão de se despedir dos enlutados, e no sétimo e no 30º dia repete-se o mesmo, o que multiplica os contactos e favorece o contágio. Certos enlutados fingem estar doentes para evitar esta situação.

O sofrimento dos enlutados é tal que os leva a abrir os braços ou a estender as mãos para abraçar centenas de visitantes. Os braços e as mãos, por vezes, ficam suspensos por falta de segurança nas pessoas a quem os abraços e as mãos são direcionados,<sup>21</sup> o que torna a angústia ainda maior.

As aglomerações de pessoas em contexto pandémico constituem um santuário privilegiado para a disseminação dos vírus. Na apresentação de condolências, os visitantes procuram identificar-se perante os enlutados. Com a pandemia, esta lógica inverteu-se porque as máscaras que tapam

---

21. Há quem prefira acolher esses abraços para que os enlutados não fiquem frustrados e mais abatidos ainda.

o rosto das pessoas dificultam a sua identificação. É necessário afrouxá-las ou mesmo retirá-las. Elas previnem o contágio e dissimulam o fingimento de choros. Apesar das restrições impostas, no meio rural, poucas pessoas fazem o uso regular das máscaras. Só o fazem se se deslocam aos centros urbanos, repartições, igreja e locais de convívio. Elas não são substituídas com regularidade. São reutilizadas várias vezes até ficarem manchadas, machucadas e danificadas, o que levanta interrogações sobre a sua eficácia.

Apesar da circulação fluída de esclarecimentos, algumas pessoas continuam a movimentar-se livremente, sem proteção e sem respeito pelo distanciamento físico, chegando mesmo a pôr em causa a existência do vírus. Esta postura só veio a alterar-se quando o número de óbitos aumentou.

“Nos países desenvolvidos, a vida tornou-se tão cómoda, previsível, prática e segura, que se gerou um sentimento de invulnerabilidade. Mesmo quando as contagens de infecção e mortes começaram a subir, não faltou quem mantivesse os planos de viagem e afluísse aos aeroportos, aos resorts e aos locais turísticos, com a mesma determinação obtusa (...)” (Carvalho, 2020, p. 45).

A pandemia da covid-19 veio pôr a prova a força da tradição dos rituais funerários em Santiago rural, onde as condutas costumeiras tiveram que ser alteradas para poderem adaptar-se aos novos contextos.

“Eu estive nos Órgãos para recolher depoimentos acerca da participação nos funerais na pandemia e conversei com a Titina que me diz peremptoriamente: “Antes de pandemia eu participava em quase todos os funerais da localidade. Agora, estou com medo desta maldita doença. Na minha idade (78 anos), já não dá para correr o risco de apanhar corona. Admito que não é difícil não poder participar nas exéquias fúnebres de amigos. A morte requer sempre a presença e ajuda de todos, mormente dos amigos.” (São Jorge, agosto, 2021).

Mesmo respeitando as orientações das autoridades competentes, para os santiaguenses é violento, doloroso e inabitual coabitar com a ideia de ver o caixão de um ente querido a sair do Hospital para o cemitério, sem passar pela igreja ou pela sua residência. No imaginário santiaguense, o cadáver nunca deve ser deixado só, nem em qualquer lugar e nem de qualquer maneira. Os ritos funerários evoluem ao mesmo tempo que os valores, as

crenças e os comportamentos dos atores sociais. “Na falta de cumprimento das obrigações rituais, os vivos correm o risco de sofrer perturbações decorrentes desta negligência, culpabilidade e ingratidão” (Mendes, 2008).”

Com as mensagens dirigidas à comunidade, alguns santiaguenses viram-se obrigados a respeitar as orientações recebidas, mesmo sacrificando os costumes mais sagrados. Fora do quadro pandémico, apresentar condolências a um amigo pela perda da sua mãe, através de redes sociais, afigura-se uma ofensa grave e uma postura injuriosa. Porém, em contextos pandémicos, certos pais até já pedem aos filhos que, em seus nomes, enviem mensagens de condolência aos enlutados pelo telemóvel.

Alguns enlutados suspendem alguns costumes a fim de contrariar a propagação dos vírus. As pessoas mais previdentes isentam os amigos de apresentar pêsames presenciais, por ocasião de perda de um familiar, para desencorajar a aglomeração de pessoas e impedir contactos físicos, recorrendo-se, para isso, às redes sociais.

### Depoimento 3

No contexto de pandemia, Fidjadu, pelo falecimento do pai, com o intuito de proteger sua mãe, viúva e idosa, dos riscos, resolveu fazer o uso do seu Facebook para dispensar os amigos de desnecessária concentração em residência da mesma. Esta mensagem não só não surtiu o efeito desejado como provocou indignação no seio de certas pessoas da sua relação. As pessoas que planeavam concentrar-se em torno da viúva, fizeram orelhas moucas, acabaram por fazê-lo, sem qualquer pejo, numa autêntica atitude de irresponsabilidade. (Lides, 60 anos, enfermeiro, Pedra Badejo, outubro de 2021)

A mensagem de Fidjadu não foi devidamente interpretada. O que ele pretendia era garantir a proteção da sua mãe e dos próprios visitantes dos eventuais riscos de contágio. Ademais, seria menos oneroso em termos das refeições e da interminável fila de apresentadores de pêsames. Nem todas as pessoas acataram as vontades de Fidjadu, alegando que os rituais inacabados ficam sem efeitos.

“Na Achadinha, houve caso de enlutados que encheram-se de coragem e escreveram na porta da residência que não queriam receber visitas. Só aceitariam recebê-las remotamente por telefone, facebook, watsap, mensager.” (Mely, aposentada, 57 anos, Achadinha outubro de 2021).

É preciso muita bravura para se tomar esta delicada decisão.

Pelo grau da sua complexidade simbólica, rituais mortuários concorrem para sugerir entendimentos conciliatórios entre os vivos e mortos e para o equilíbrio das relações entre pessoas. Nos sistemas simbólicos, “(...) não há nada de difícil, nada de gratuito, e nada de supérfluo. [...] Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm unas com os outros.<sup>22</sup>

Os enlutados tendem a aproximar-se do caixão para visualizar o rosto de morto, tocá-lo, fotografá-lo, chamar-lhe pelo nome de mimo, conversar com ele e acariciá-lo, antes do funeral. Com a pandemia este procedimento tornou-se inexecutável. O medo do contágio faz com que o ambiente da morte deixe de constituir espaço de comunhão sentimental para tornar-se em potenciais focos de contágio. Em compensação, foram introduzidas linguagens inovadoras, designadamente, inclinação de cabeça, toques com a mão direita sobre o coração, toques com os dedos sobre os ombros, contatos com mãos fechadas, entrebates de cotovelos e expressividades do rosto.

“Na sequência da pesquisa do campo, desloquei-me ao cemitério da Várzea dia 28 de junho (2021), para assistir ao enterro de uma vítima de COVID-19. Aí, presenciei o sofrimento da sua esposa, Minita. Através da linguagem verbal e não-verbal, ela busca comunicar com os presentes para partilhar sofrimento. Isolada e impotente, ela gritava, agitava freneticamente os braços, inclinava a cabeça para trás, olhava para o alto, chorava desesperadamente, mandava recados, esperneava, reclamava, acenava e curvava-se sobre si mesma, pedindo conchego aos presentes, mas todos fingiam ignorá-la, com receio do contágio. De repente, ela caiu desfalecida.

---

22. Lévi-Strauss, Claude (2003). In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, pp.12 e 19.

Dois rapazes, que se encontravam por perto, prestaram-lhe assistência, mesmo conhecendo os riscos que corriam. Pegaram nela com o cuidado necessário e lavaram-na para a casa.”

Os próximos que, em situações normais, partilhavam o carro de Agência Funerária com o extinto, para o cemitério, deixaram de o fazer se a morte for de covid-19. O caixão passa a ser transportado pelos bombeiros, rodeado das necessárias medidas de segurança sanitária a fim de evitar contatos entre pessoas. As agências funerárias recusam carregar o corpo da vítima de covid-19.

“Quando somos chamados pela Delegação de Saúde para ir buscar o corpo de uma vítima de covid-19, no hospital, procedemos de seguinte modo: Oficial de serviço do bombeiro mobiliza o pessoal, mune-se do EPI (Equipamento de proteção individual), prepara o carro, dirige-se para o hospital onde vai recolher o cadáver, contacta previamente<sup>23</sup> os parentes próximos e dirige-se para o cemitério onde vai entregar o caixão hermeticamente fechado ao coveiro para proceder ao enterro. Nós [bombeiros] sentimos melhor preparados para lidar com esta situação. Já estamos habituados. Os funcionários do hospital recusam-se a fazê-lo, supostamente, por medo de contágio.”

(Informações de um bombeiro da Praia, 10.09.2021).

Familiares que não cumprem os rituais da morte de um ente querido, por causa da COVID-19, ficam desarmados e desordenados. Perde-se duplamente: o próximo e a soberana oportunidade de se despedir dele. A desorientação torna-se maior quando se tem a sensação de que não se fez o suficiente para resguardar a memória do extinto.

O modo como o funeral da vítima de covid-19 é conduzido fere visceralmente a suscetibilidade dos santiaguenses mais convencionais. “O corpo da vítima de COVID-19 é enterrado sem quaisquer cerimónias habituais: sem velórios, sem missa de corpo presente, sem encomendação e

---

23. Esse contacto prévio com os familiares nem sempre tem sido eficaz. Houve casos em que o enterro ocorreu antes da chegada dos parentes próximos ao cemitério para presenciá-lo.

sem padre. *E tra di caru bota na cova*<sup>24</sup>. Todavia, com a redução de número de infecções, já se chama o clérigo para benzer a sepultura<sup>25</sup>.

Ouçamos o depoimento infra:

#### Depoimento 4

No cemitério da Praia, o enterro de vítima de COVID-19 é rodeado de apartadas medidas de seguranças sanitárias com o propósito de evitar o contágio das pessoas. Há pouca participação do público. No momento da partida para o cemitério, os próximos são previamente informados pelo telefone ou verbalmente que o caixão (fechado) está a partir do hospital. Os familiares, em número não superior a 20, dirigem no cemitério, mediante as regras do distanciamento social. A ambulância, com o caixão, dirige-se para o cemitério numa velocidade acelerada, com a buzina aberta. Os familiares e acompanhantes apresentam-se munidos de máscaras. O distanciamento físico dos participantes das exéquias fúnebres recomendado é de 20 metros. Contrariamente ao que ocorre em contextos normais, em que os enlutados são abafados pela multidão de pessoas, na pandemia, procura-se afastar o máximo possível da multidão a fim de evitar contágios. Em contextos normais, são os amigos e vizinhos que executam todos os expedientes fúnebres, que passam ser concretizados pelos bombeiros no contexto pandémico. Habitualmente, apresentam-se munidos de materiais descartáveis (trajes especiais, luvas e máscaras) os quais, por prevenção, são enterrados com o caixão.

É triste ver um semelhante a ser enterrado pior que cachorro. Nunca tinha presenciado tal cenário. (Alberto, barbeiro, 50 anos, Praia, setembro de 2021)

Os materiais de proteção utilizados pelos bombeiros e coveiros já não se enterram na mesma fossa com o caixão da vítima de covid-19 devido às reclamações dos familiares que alegam que tal prática belisca a dignidade

---

24. É retirar do carro e jogar na cova.

25. Informações da administradora do cemitério da Praia, em 12-10-2021.

humana porquanto o corpo é colocado no mesmo espaço físico e em paridade com os materiais descartáveis.

As refeições funerárias, no quadro pandémico, apesar de tudo continuam ainda a ser servidas no seio de certas famílias. A partilha das refeições constitui um foco potencial de contágio. Nas refeições, as pessoas retiram as máscaras e seguram os talheres com as mãos para comer. Não se vêem os meios de higienização das mãos *sur place*. Os riscos poderão ainda ser maiores quando fazem uso dos talheres, que já são reutilizados várias vezes por dezenas de pessoas, apesar de serem lavados e limpos. Contrariamente à frequente higienização das mãos, a esterilização dos talheres é inabitual e não se encaixa na tradicional moldura cultural santiaguense. Os cuidados higiénicos são criteriosos e ponderados para não serem conotados com a soberba que é uma atitude intolerável entre os santiaguenses.

A aglomeração de indivíduos nos funerais, na igreja, no cemitério e na residência do morto, impera. É quase impossível fazer respeitar as regras do distanciamento físico, recomendadas pelas autoridades sanitárias, através de carro de som, programas televisivos, telemóveis, jornais da praça e desdobráveis.

Na casa do defunto, os cuidados sanitários redobram-se em função da consciência cívica de cada ator. Evita-se permanecer em espaços exíguos e fechados. Alguns anfitriões colocam frascos de *álcool gel* em lugar visível para ser usado pelas pessoas que vão apresentar condolências. Outros familiares oferecem até máscaras às pessoas mais modestas e às outras que não as possuem naquele instante.

Recorre-se a esta estratégia para não inibir as pessoas no cumprimento das suas habituais obrigações rituais. Certos membros da família enlutada colocam recipientes, com água e sabão, em local visível ao dispor dos visitantes. Com estas posturas, pretende-se combater o contágio pela COVID-19.

## Considerações finais

A morte em Santiago rural, no contexto pandémico, requer ponderação nas pompas fúnebres e equilíbrio nas ostentações rituais dos familiares.

Os enlutados, amigos e vizinhos obrigam-se adotar condutas funerárias consentâneas com o contexto pandémico. Trata-se de uma estratégia para mitigar a dor da perda e replantar a normalidade abalada. Não é só a morte enquanto tal que choca o público, mas o modo como o corpo da vítima de COVID-19 é tratado.

O zelo no cumprimento da tradição faz com que certas regras sanitárias sejam desrespeitadas, mesmo estando ciente das suas consequências. Apesar das orientações pedagógicas insistentes das autoridades sanitárias para travar a disseminação de vírus, as condutas de certas pessoas não sofreram alterações substanciais.

Nas exéquias, os participantes retiram as máscaras, negligenciam os distanciamentos físicos, compartilham as refeições funerárias e agrupam-se desordenada e imprudentemente.

As medidas restritivas impostas pelas autoridades competentes durante o período a pandemia contribuem para desencorajar aglomerações em locais públicos e restringir eventuais gastos com as refeições votivas nas tradicionais fúnebres.

Os santiaguenses informados interpretam literalmente as instruções das autoridades, alterando as suas atitudes em relação à pandemia. Certos idosos, por prevenção, fecham-se em casa, só saem para adquirir produtos essenciais (peixe, carne, hortaliças, água, verdura, medicamentos e outros), regressando de seguida. A participação nas exéquias torna-se cada vez menor na pandemia.

Neste período, não há previsão da retoma das tradicionais práticas funerárias. Sabe-se, todavia, que a pandemia fez estremecer o planeta, fustigou os países, desconfigurou as atividades humanas e os rituais funerários e, em Santiago rural, não ficaram ilesos. As condutas rituais, que não se configuram com as práticas usuais, são consideradas lesivas à própria essência da tradição cultural santiaguense.

Afigura-se-nos factível e absorvível a ideia segundo a qual a incompletude investigativa e a provisoriedade interpretativa clamam por novas abordagens por parte dos investigadores que realmente se interessam pela abordagem da matéria do género.

## Referências bibliográficas

- Carvalho, José Eduardo (2020). *Economia COVID-19: catástrofe com face humana*. Lisboa: Edições Sílabo Lda.
- Santos, Sandra Ferreira dos (2010). *Ritos funerários na Grécia Antiga: um espaço feminino*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Núcleo do Estudos da Antiguidade, I Congresso Internacional da Religião, IX Fórum de Debates em História Antiga.
- Durkheim, Émile (2000). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Zahar editoras.
- Malinowski, B. (1974 [1958]). *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia*. São Paulo: Editor Victor Civita.
- Mendes, Arlindo (2005). O papel da chamada da morte no universo ritual fúnebre em santiago. In *Revista de Estudos cabo-verdianos*. n.º I, ano I(junho). Praia: Edições Uni-CV.
- \_\_\_\_\_ (2008). Banho mortuário em Santiago: algumas reflexões. In *Revista de estudos cabo-verdianos*. n.º 2, ano 2 (dezembro). Praia: Edições Uni-CV.
- \_\_\_\_\_ (2013). A metáfora de “ajuda” da morte em Santiago. In *Revista de estudos cabo-verdianos*. Número especial/Atas do I Encontro Internacional de Reflexão e Investigação, dezembro. Praia:Edições Uni-CV.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Viver a morte em Santiago: uma abordagem etnográfica*. Praia: IIPC (Instituto de Investigação e do Património Cultural).
- \_\_\_\_\_ (2013). A metáfora de ajudas da morte em Santiago rural. In *Revista de estudos cabo-verdianos*. Edição especial/Atas do I Encontro Internacional de Reflexão e Investigação. Praia: Edições Uni-CV.
- \_\_\_\_\_ (2015). Ajuda da morte (Djuda di morti) em Santiago: um olhar etnográfico. In. Furtado, Cláudio Alves, Laurent, Pierre-Joseph e

Évora, Yolanda (Orgs.). *As Ciências Sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas* Praia: Edições Uni-CV.

\_\_\_\_\_ (2018). *Ritual de Apanha de Espírito em Santiago de Cabo Verde*. Praia: Livraria Pedro Cardoso.

Mohen, Jean-Pierre (1995). *Les rites de l'au-delà*. Paris: Éditions Odile Jacob.

Schuch, Patrice, Vieira, Miriam Steffen e Peters, Roberta (Orgs.) (2010). *Experiências dilemas e desafios do fazer etnográfico*. Porto Alegre: UFRGS, Editora.

Thomas, Louis-Vincent et Luneau (1975). *La terre africaine et ses religions - traditions de changements*. Paris: Éditions L'Harmattan.

# Avaliação das políticas de saúde mental na dimensão da atenção à população em situação de rua no Município de Caucaia, Ceará, Brasil: uma abordagem antropológica

---

*Francisco Anderson Carvalho de Lima*

*Alcides Fernando Gussi*

## Introdução

O que apresentamos neste escrito advém de pesquisa desenvolvida no curso de mestrado acadêmico em Avaliação de Políticas Públicas da Universidade Federal do Ceará (UFC). A construção de experiências acerca desta pesquisa considerou diversas reconstruções do objeto de estudo, as quais foram reconfigurando-se sob a égide da proposta avaliativa que ora apresentamos. Nosso esforço avaliativo foi avaliar as políticas públicas de saúde mental na dimensão da atenção às pessoas em situação de rua, circunscrevendo texto e contexto entre os olhares de gestores e profissionais no município de Caucaia, Ceará, Brasil. Na perspectiva desse objeto avaliativo, buscamos especificamente dois objetivos: analisar as contingências da ação pública que configura a política vigente de saúde mental direcionada para a população de rua, delineando suas configurações desde o início dos anos 2000 até meados de 2019; e circunscrever olhares críticos de profissionais e gestores que implementam essa política em nível municipal.

Inspiramo-nos na proposta do filipino Raul Lejano e nos debruçamos nessas políticas considerando as dimensões do texto, do contexto, do território e da experiência, a fim de estabelecer uma crítica. Destarte, o trabalho se desenvolveu a partir do esboço de uma genealogia das políticas de saúde mental a nível federal, estadual e municipal enfocando-se em aspectos que tangenciem o trabalho com pessoas em situação de rua.

Tomamos como campo de estudo as instâncias municipais que atuam no âmbito da saúde mental em Caucaia focando no trabalho direcionado à população em situação de rua. Assim sendo, o estudo incidiu sobre os profissionais e gestores no Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro Pop), no Centro de Atenção Psicossocial álcool e outras drogas (CAPSad) e no Centro de Atenção Psicossocial II (CAPS Geral), equipamentos estratégicos para a execução dessas políticas no município.

Dessa maneira, pomos em análise o desenvolvimento das políticas de saúde mental a nível federal, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), isto é, consideradas a partir dos movimentos populares brasileiros de Reforma Sanitária e Reforma Psiquiátrica. Políticas ancoradas, portanto, no campo de disputas do Estado brasileiro e em seu processo de redemocratização. A partir disso, buscamos elaborar a fusão do texto e contexto, considerando a dimensão histórica e institucional de formulação dessas políticas, as quais emergem da participação popular no campo de disputas do Estado brasileiro contemporâneo. Após este esforço avaliativo, prosseguimos com a imersão no campo a fim de elaborar a crítica a partir do território e da experiência, lançando mão de ferramentas investigativas tais como o encontro, a conversação e a territorialização, constituídas em etnografias, observação participante e entrevistas, que operamos na busca pela operacionalização do corpo como interface entre o pessoal e o cultural, em uma abordagem antropológica interpretativa, na medida de uma avaliação de políticas pós-construtivista.

Nesse ínterim, desenvolvemos a pesquisa no município de Caucaia, região metropolitana de Fortaleza, no estado do Ceará, situada no nordeste brasileiro, enfocando a experiência a partir dos olhares de gestores e profissionais acerca do desenvolvimento de seu trabalho na implementação dessas políticas de saúde mental com pessoas em situação de rua nos sistemas locais do município inseridas na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), mas

sobretudo do Centro Pop, dispositivo estratégico para a implementação dessas políticas com as pessoas em situação de rua no município.

O amálgama dessas dimensões constitui o processo avaliativo que ora apresentamos, considerando, especificamente, a experiência de territorialização.

## Território e experiência

Embarcamos em uma incursão pelo território do município de Caucaia por meio de uma territorialização em incursões etnográficas pelos territórios do município cruzando-se com documentos oficiais e relatórios de gestão locais, buscando apreender os elementos culturais que podem nortear os subsídios para a implementação das políticas.

De acordo com o Diagnóstico Socioterritorial do Sistema Único de Assistência Social do Município de Caucaia (Secretaria de Desenvolvimento Social de Caucaia [SDS], 2016), o município é localizado na região metropolitana de Fortaleza e sua história oficial remonta ao século XVII, reconhecendo-se sua fundação em 15 de outubro de 1759, quando ascendeu à condição de Vila Nora Real de Soure, portanto, tem atualmente 262 anos. Constituiu-se enquanto uma aldeia, sob comando da missão jesuíta, os quais foram expulsos por ato administrativo do Marquês de Pombal em meados de 1755, os quais lhes expulsaram e ascenderam todas as aldeias a condições de vilas. O nome Soure remonta aos imigrantes da região portuguesa de Açores, os quais foram enviados para colonizar a região. Contudo, o significado de Caucaia advém de línguas indígenas e quer dizer *Mato Queimado*. Após o nome inicial de Vila Nova Real de Soure até Soure, apenas em 1943, por meio de decreto legislativo, a cidade volta ao nome original da aldeia e passa a ser novamente chamada de Caucaia (SDS, 2016).

Durante nossa incursão pelo território, em que ensaiamos nossa inspiração etnográfica, observamos que alguns territórios relacionados às comunidades tradicionais apresentam relevante papel para os aspectos históricos e sociais do município. Neste trabalho, prezamos pela apreensão de narrativas e história oral em um movimento que chamamos de *territorialização*.

Adentrando territórios indígenas e quilombolas no município, sobretudo na Aldeia do Trilho e na Comunidade dos Remanescentes Quilombolas do

Quilombo dos Caetanos de Capuan, onde nos foi contado que Caucaia é o município com a maior população indígena do estado do Ceará, com 15 aldeias da etnia Tapeba que compreende cerca de 9 mil indígenas aldeados e 3 mil indígenas não aldeados. Além disso, também 5 aldeias da etnia Anacé, o que corresponde a cerca de 2 a 3 mil indígenas aldeados.

Em Caucaia há também 9 comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, sendo cinco certificadas e quatro em processo de certificação (Silva & Alves, 2018).

Contaram-nos, também, sobre sua história. Capuan é um bairro que fica próximo à sede do município nas margens de uma antiga estrada que hoje é nomeada de avenida Letícia Marques Cavalcante e liga a Sede à rodovia BR 222. Na comunidade de remanescentes quilombolas, as mulheres, que tomam a frente na autogestão da comunidade e são maioria, contaram que se questionavam o motivo de em uma margem de a estrada as pessoas serem pretas e do outro não. Relatam que durante intercâmbios e visitas foram colocadas em contato, por intermédio de um antropólogo, com a comunidade do quilombo de Conceição dos Caetanos de Tururu, município no interior do estado. E ficaram sabendo, então, de sua ascendência, pois descobriram que um casal se deslocou do quilombo de Conceição dos Caetanos em Tururu seguindo rumo a Fortaleza por essa estrada. Contaram que ao chegar em Soure (antiga Caucaia) havia uma grande cancela na entrada da cidade, que dava acesso à Sede, e que negros não podiam atravessar, permanecendo nas margens da estrada próximo a essa cancela e desenvolvendo as relações que formaram a atual comunidade de remanescentes quilombolas.

Percorremos todos os distritos do município através de ações vinculadas a nossa experiência, no sentido de territorialização, utilizando diário de campo durante as imersões no território, que correspondem ao período de março de 2018 a março de 2019.

Nossa experiência de territorialização aponta que nas regiões urbanas, com exceção da sede, é curioso notar que dificilmente se encontram pessoas nascidas em Caucaia com mais de 50 anos de idade vivendo por lá. Vindo de outras cidades, a maioria da capital Fortaleza, tendo escolhido viver ali por ser próximo à capital e possuir imóveis mais baratos. Assim, vivendo um pouco mais próximo do trabalho na capital. Já nas zonas rurais a grande

parte das pessoas são nascidas e criadas em Caucaia. Mas um fato as une: em ambas as regiões não há um reconhecimento pleno de Caucaia como um município. Em ambas, as pessoas referem-se a Caucaia como circunscrita à Sede e falam do local onde moram enquanto seus distritos. No período de nossa territorialização, foi comum ouvirmos as pessoas afirmarem que residem na Jurema, no Sítios Novos, na Catuana, no Bom Princípio, na Taquara, no Icarai, no Tabapuá, no MetrÓpole, etc., e não afirmarem “moro em Caucaia”, pois se referem a Caucaia como o espaço da Sede, afirmando “É lá na Caucaia”, se referindo ao Centro da cidade.

Isso parece demonstrar um aspecto histórico da construção de identidade municipal, onde encontramos povos originários como habitantes históricos da região e não reconhecemos tão facilmente o que poderíamos chamar de aristocratas interessados em construir uma identidade cultural e política aceita na história oficial da cidade. Por conseguinte, há uma noção de como se Caucaia fosse “atrasada” e “sem história”, o que é recorrente no relato dos munícipes com os quais fizemos contato. Seus habitantes mencionam algumas famílias, tais como Góis e Arruda, as quais estiveram recentemente nos cargos de prefeitura do governo municipal e ainda se encontram em cargos no poder legislativo.

Assim, um elemento de análise que deve ser considerado ao se pensar aspectos de territorialização e desenvolvimento de políticas no município é que em Caucaia percebemos fortemente a presença dos povos originários como habitantes primordiais do município. É muito comum nos depararmos com quilombolas e indígenas nos locais de grande concentração de pessoas na cidade. E, além dessas pessoas, habitantes que vem de outras cidades, havendo muitos de Fortaleza, os quais se concentram nas áreas urbanas que possuem grande densidade demográfica, em especial a área da Grande Jurema.

Outro elemento que demarca essa nossa experiência de territorialização é o estigma com relação à discriminação com indígenas observado e vivenciado. Por se tratar de uma cidade indígena e quilombola vizinha à capital cearense, uma das maiores metrópoles do país, Caucaia acaba por ter o estigma do racismo advindo em aspectos da colonialidade que incutiu na sociabilidade de seus habitantes. Ao acompanharmos histórias de vida de interlocutores nos é narrado que ao adentrarem o espaço de Fortaleza, são frequentemente alvos de piadas e apelidos que são incutidos em seu

corpo. Logo se é apelidado pejorativamente de “Caucaia” ou “Tapeba” e se escutam piadas jocosas acerca de indígenas e seus modos de vida, referindo-se a Caucaia. Assim, notamos que alguns interlocutores caucaienses acabam por manifestar certa vergonha em se referir como tal quando do contato com pessoas da capital, o que é percebido em adolescentes, por exemplo, os quais, muitos, inclusive, perpetuam esses discursos jocosos entre si.

Ao adentrarmos as comunidades quilombolas percebemos pessoas pretas em maior número e estabelecendo relações com a ancestralidade e a negritude, sobretudo operando elementos da cultura em seu cotidiano. Ao adentrarmos as aldeias também percebemos a relação dos indígenas com seus modos de vida e uma particular heterogeneidade com relação às aldeias que são da mesma etnia, mas distantes, espalhadas pelo território. Essa distância denota o processo de ocupação das terras indígenas em Caucaia, uma vez que as aldeias Tapeba, por exemplo, não se concentram em uma só região.

Já fazendo uma incursão nas praças, mercados, transporte coletivo, comércio, ruas... foi que percebemos a grande questão cultural e racial que suscita Caucaia. Pois, ao passo que nos quilombos e nas aldeias a relação com suas origens é estabelecida de maneira relativamente harmoniosa, sobretudo considerando a operação de ancestralidades, nos espaços urbanos não, apesar de estarem lá. No mercado, encontramos facilmente quilombolas de diversas regiões vendendo frutas e legumes cultivadas em suas comunidades, distantes, às vezes, cerca de 40km da sede. As quais, nas vezes em que questionamos sobre os produtos, prontamente declararam que são cultivados em suas comunidades, além de também declararem a origem quilombola e facilmente convidarem para lhes visitarmos para conhecer suas comunidades nas serras.

Ademais, diante do fato de a cidade ter 262 anos de história oficial e a política cultural do município, atualmente, não apresentar um grande desenvolvimento, mesmo com tanto potencial apresentado, sobretudo pelos aspectos vivenciados nesse processo de territorialização, alguns outros elementos nos chamam a atenção ao considerarmos o aspecto territorial e cultural para o desenvolvimento e implementação de políticas na medida da instrumentalização da ação pública (Lascoumes & Le Galés, 2012).

Na cidade não se encontram equipamentos como teatros ou cinemas públicos, prédios culturais que estabeleçam a construção da política cultural do município contribuindo para a ideia de uma identidade municipal. A arquitetura de algumas casas na Sede remonta a períodos antigos e os habitantes referem que o prédio que talvez mais represente um símbolo neste sentido para o município seja a Igreja Matriz.

Adentramos o prédio da igreja em abril de 2018 durante a tarde de um dia da semana em que não havia atividade sendo realizada. Lá, um padre contou a história institucional da igreja em Caucaia. Dentro do seu salão há castiçais com nomes. Ao ser questionado, o padre afirmou que cada nome daquele correspondia a uma das “famílias tradicionais de Caucaia”, as quais doaram recursos ou materiais para sua construção.



Figura 1 – Fotografia do teto e das colunas da Igreja Matriz

Fonte: Lima, 2019, pp. 123.

Enquanto narrava questões institucionais ou do prédio em si, o padre explicava sobre os rituais e elementos do culto católico e de cada monumento presente na igreja, tais como os elementos do altar. De acordo com o padre, na torre do sino há a melhor vista de Caucaia, pois era possível visualizar o município inteiro, uma vez que nem o shopping que foi construído ali ao lado, no Centro, que possui um grande terraço ao ar livre anexo à praça de alimentação, fornecia vista semelhante, pois ainda era menor que a torre do sino.

Ademais destes elementos, as comunidades quilombolas e indígenas, em especial os remanescentes do quilombo dos Caetanos de Capuan, parecem ser talvez as comunidades no município que de fato operam a cultura e fomentam o trabalho em torno da construção de uma identidade. Na comunidade dos remanescentes quilombolas do Capuan há equipamentos e políticas culturais fazendo uso de atividades diversas, como a leitura e literatura, e usufruindo de políticas como os Pontos de Cultura.



Figura 2 – Fotografia de Instalação na Associação dos Remanescentes Quilombolas do Quilombo dos Caetanos de Capuan, em abril de 2018.

Fonte: Lima, 2019, pp. 124.

Empreendemos essa incursão na tentativa de engendrar um esforço avaliativo que diga respeito a aspectos culturais e históricos que conformam um território que abriga políticas públicas diversas, as quais podem ser direcionadas – no caso de nosso estudo, políticas de saúde mental no âmbito da população em situação de rua. Essas comunidades não se relacionam diretamente com o objeto de estudo a priori. Contudo, fornecem elementos empíricos para se compreender o processo de Caucaia enquanto município e políticas públicas que se desenvolvem em seu território institucional. Com isso, buscamos um esforço de alargar o campo avaliativo nos utilizando de uma inspiração antropológica (Gussi & Oliveira, 2016). Tais aspectos culturais, bem como a noção do corpo como instrumento que realiza a interface entre o pessoal e o cultural na atividade interpretativa (Geertz, 1978; 1997) e a experiência de se engendrar um devir de pesquisador *in-mundo* (Gomes & Merhy, 2014), apresentam relevantes elementos para se pensar o processo histórico e social de Caucaia, auxiliando em uma melhor compreensão do diagnóstico socioterritorial que fornece subsídio para a implementação de uma rede socioassistencial e de atenção psicossocial que são acessadas e se prestam a acessar as pessoas em situação de rua no município.

Afinal, é curioso notar que um município na região metropolitana de uma das maiores metrópoles do país, com 262 anos de história oficial, possua características de uma identidade municipal fragmentada, bem como um aspecto recorrente de negligência de políticas públicas, conforme uma interlocutora apresenta, afirmando que “faz mais de 20 anos que trabalho aqui e as políticas públicas como um todo sofrem uma negligência, sempre foi precário e continua sendo” (G1).

Tendo em mente os elementos históricos apreendidos com as quilombolas em nossa territorialização, podemos cruzar este aspecto com o que Silva e Alves (2018) argumentam acerca da relação entre as políticas públicas, o racismo estrutural e a falácia da igualdade racial, elementos que parecem tangenciar o desenvolvimento e implementação das políticas de Caucaia, uma vez que estes elementos “distorcem a compreensão das demandas emergentes da população quilombola, revelando uma perspectiva eurocêntrica” (Silva & Alves, 2018, pp. 51), o que pode se processar abertamente ou de maneira velada nos meandros da gestão pública ao se implementar políticas.

Ora, como nossa territorialização, encontro e conversações demonstram, Caucaia se funda a partir do povo quilombola e isso demarca um elemento relevante para compreender seu processo histórico e cultural, alargando o campo de avaliação (Gussi & Oliveira, 2016) e fornecendo subsídios para avaliação e análise das políticas no município, engendrando as dimensões de território e experiência para fundir o texto com o contexto das políticas públicas (Lejano, 2012).

Ainda sobre essa relação entre a perspectiva eurocêntrica e o racismo estrutural na conformação das políticas, Silva (2013, pp. 222 citada por Silva & Alves, 2018, pp. 51) afirma que

(...) essa visão eurocêntrica colonizadora de desenvolvimento, a maior parte dos gestores, ao virar as costas para a África brasileira ou para o Brasil e africano, também viram as costas para os brasileiros descendentes de africanos, do mesmo modo que vira as costas para às populações indígenas de cujas terras se apropriam e para as populações pobres, que vivem do seu próprio trabalho.

Esse apontamento das autoras se mostra relevante para o nosso estudo, uma vez que para além da modulação cultural empreendida pelas comunidades negras e indígenas no município, o Diagnóstico Socioterritorial do município empreendido pela SDS aponta que 76,6% da população em situação de extrema pobreza se classifica como negra, sendo que destes 6% se declaram pretos e 70,6% pardos, além de 2,2% declarados indígenas (SDS, 2016). Isso tem que ser levado em consideração. Advogamos a necessidade de se empreender análises culturais acerca das relações raciais no município a fim de se fundamentar o desenvolvimento social e de políticas públicas em Caucaia.

Outro ponto que demarca essa questão é nossa experiência em que nas incursões do processo de territorialização, ouvimos bastante que “nunca vi Caucaia andar pra frente, parece que só anda pra trás (...) as coisas todas quando começam a fazer só tem começo e mesmo assim parece que tudo começou a começar”.

Sobre este aspecto, ao nos debruçarmos sobre o Plano Diretor Municipal a fim de verificarmos as diretrizes de desenvolvimento e planejamento do município, notamos que o documento é de 2001 (Caucaia, 2001) e ainda não havia sido atualizado nenhuma vez sequer.

Tendo em mente os aspectos culturais e históricos apreendidos em incursões no território, advindos de nossa territorialização, junto a alguns indicadores socioeconômicos, elaboramos algumas outras estratégias de construção de dados, tais como o *mapa falante*.

A construção de um *mapa falante*, elaborado a partir da conversação com uma das interlocutoras do estudo, que atua enquanto gestora, acerca do atendimento às pessoas em situação de rua é inspirado na metodologia de Lopes (2018), constituindo-se como uma pretensa ferramenta inventiva que fornece subsídios e elementos tanto para a organização do processo de trabalho como para pesquisa nos moldes a que nos propomos. Diz respeito a um diálogo vivencial com um interlocutor que opere essa rede, buscando apreender elementos a partir de um roteiro com perguntas abertas, em que há uma conversa a respeito de determinado assunto com questionamentos que tem em vista subsidiar a atividade, a fim de se ter uma noção ampla e aprofundada acerca do cuidado formal empreendido pelas equipes de serviços de políticas diversas que tangenciam a população em situação de rua de Caucaia. As informações foram cruzadas com outros elementos que apreendemos em nossa incursão da pesquisa por meio da imersão no campo, isto é o território de Caucaia.

Para além da representação gráfica, sintetizamos algumas das observações elencadas a partir do *mapa falante*:

- Há um fluxo migratório intenso entre Caucaia e municípios vizinhos, sobretudo a capital Fortaleza e outros municípios como Canindé e a região praiana;
- O Centro Pop é o equipamento de referência e tem abrangência em todo o município. Porém, suas ações concentram-se no Centro da cidade, onde o equipamento está localizado;
- Os usuários que possuem vínculo com o Centro Pop conseguem realizar tratamentos de maneira contínua na UBS próxima ao equipamento e no CAPSad, também próximo ao equipamento. Há contrarreferência e acompanhamento na maioria dos casos;
- Há muitos usuários que chegam ao Centro Pop, encaminhados pelo Hospital Municipal e UPA, mas esses geralmente não se vinculam ao equipamento, sendo atendidos somente uma vez e logo em seguida, voltando aos seus territórios;

- A Grande Jurema é a porção de território do município com maior densidade demográfica. É distante do Centro. Há grande concentração de pessoas em situação de rua lá, sobretudo nas imediações do chamado Campo do Remo e um Mercado, cujo obras foram abandonadas. Os dois são ao lado um do outro e servem de local para abrigo, uso de substâncias e prostituição. O Centro Pop faz algumas abordagens pontuais lá, mas devido à distância do Centro são descontinuadas. Quando os usuários da Jurema buscam o Centro Pop, vão caminhando, apesar da distância de cerca de 8km;
- Há também a existência de pessoas em situação de rua na zona rural, geralmente retirantes. Os mesmos vêm caminhando ao Centro (cerca de 40km);
- Há pessoas em situação de rua na região turística da praia do Cumbuco, local visitado o ano inteiro por turistas internacionais e de todo o Brasil, sobretudo para a prática de esportes, uma vez que lá é uma das sedes do circuito mundial de *Kitesurf*. Há relatos de uso abusivo de substâncias e prostituição. Vão caminhando até o Centro (17km);
- Principais agravos: problemas relacionados ao uso de álcool e outras drogas, verminoses, doenças infectocontagiosas e doenças do aparelho respiratório;
- Não há fluxos formalizados entre as políticas, não havendo intersetorialidade formal.

Observando esses materiais, percebemos inicialmente que há um fluxo de caminhos percorridos por essas pessoas, o qual considerando as questões municipais, apresentam elementos de análise. Percebemos alguns vazios assistenciais correspondentes à execução das políticas de saúde e assistência social, tais como a garantia do acesso das pessoas em situação de rua por meio da Atenção Básica (AB) que, de acordo com as políticas de saúde mental, se configuram como componente da RAPS.

O Brasil implementou programas diversos que são referências mundiais, tais como o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS), que corresponde à utilização de profissionais Agentes Comunitários de Saúde (ACS), os quais representam, grosso modo, o elo institucional entre a atuação das equipes das Unidades Básicas de Saúde (UBS) e Unidades de

Atenção Primária à Saúde (UAPS) e a população dentro do território, uma vez que são pessoas que habitam esses territórios e exercem suas funções com atribuições diversas no campo da saúde a fim de garantir o acesso; e a ESF que preconiza uma equipe mínima composta por profissional das áreas de Medicina, Enfermagem e Odontologia, além de um profissional de nível técnico na área de Enfermagem e um determinado número de ACS para atender uma população adstrita em dimensionamento adequado sob a perspectiva da responsabilidade sanitária. Outros elementos, como o Núcleo Ampliado de Saúde da Família (NASF), também compõem a AB de maneira a trabalhar aspectos relacionados a profissões da saúde, que não compõem as equipes mínimas, envolvendo equipes com profissionais de Psicologia, Educação Física, Serviço Social, Terapia Ocupacional, Fonoaudiologia, Nutrição, Fisioterapia, Psiquiatria e Farmácia, bem como profissionais habilitados para o trabalho com as Práticas Integrativas e Complementares de Saúde (PICS). E há uma equipe estratégica voltada especificamente para as pessoas em situação de rua, considerando sua situação de vulnerabilidade, que são as equipes de Consultório na Rua (CnR), as quais, grosso modo, são equipes a exercerem as atividades relacionadas à Saúde da Família para o público específico da população em situação de rua.

Com relação a Caucaia, observamos que a Atenção Básica não oferta acesso adequado à população em situação de rua. Essa população acessa os serviços de saúde geralmente nos pontos de atenção da Rede de Urgência e Emergência. Apesar de o município encontrar-se habilitado para, por exemplo, implantar uma equipe de Consultório na Rua, ainda não o fez. A própria cobertura da Atenção Básica é aquém da necessidade, uma vez que de acordo com dados do Ministério da Saúde, em março de 2019, a cobertura da população estimada em Caucaia pela Estratégia Saúde da Família era de 68,25% e pela Atenção Básica era de 69,07% (Brasil, 2019), caracterizando uma rede ainda incipiente para a real necessidade. O fato de haver a possibilidade de implantação de uma equipe CnR que ainda não foi implementada agrava o aspecto de insuficiência dessa rede. As narrativas apreendidas pelas conversações e entrevistas tangenciam também esta questão.

Determinados equipamentos ou serviços poderiam existir para melhorar o trabalho, como o Consultório na Rua (P1)

[Melhorar] O acesso aos serviços de saúde, não tendo entre eles o Consultório na Rua, que deveria ter também (...) [pois] o serviço não vai ao encontro deles na rua, nas praças (P1).

O Consultório na Rua é extremamente efetivo e acredito que seja uma grande potencialidade. Se tivesse foco para isso. Se tivesse recurso utilizado e gasto para ter acesso a essas políticas [em Caucaia] (P1).

As pessoas responsáveis por essas políticas articularem o trabalho com a Atenção Primária (...) seria fundamental um Consultório na Rua (...) o equipamento mais importante pra população em situação de rua no Brasil (...) ia conseguir ser mais efetivo, mais direto, assim, no apoio e na assistência pra essa população (P6).

Ora, a pesquisa demonstra que em Caucaia não há uma atenção especial, a nível de Atenção Básica, com essa população, inclusive com relação a saúde mental. O que percebemos são ações pontuais desenvolvidas por iniciativa própria dos profissionais e gestores dos equipamentos que lidam com essa população, tais como o Centro Pop e o CAPSad.

Neste sentido, outro elemento que emerge a partir do mapa falante é a capilaridade das ações de assistência social no âmbito da Proteção Social Especial (PSE), uma vez que não há uma articulação entre os equipamentos diversos, tais como Centro Pop e CREAS e isso, dada as características municipais, de concentrar a maior parte da população na região da Jurema, convocaria uma articulação maior com relação a ações nesta região, uma vez que há pessoas em situação de rua que vivem por lá e o acesso é mais difícil.

Já realizamos ações de abordagem na região da Jurema (...) nesses locais que você pontuou. Como o campo do Remo e o mercado abandonado (...) onde tem pessoas em situação de rua naquela região. Mas não há interlocução com o CREAS Jurema, não (G1).

Este aspecto diz respeito à territorialidade dos serviços e políticas, uma vez que demonstra a carência e a precarização desses serviços em sua organização no município. Além disso, fica demonstrado que a demanda é muito maior que a oferta de serviços, convém discutirmos o que condiciona a organização dessas políticas e equipamentos dessa maneira.

Conforme apresentamos, o acesso à saúde, de usuário em situação de rua, se dá primordialmente pela atenção de urgência e emergência. Preconiza-se que a Atenção Primária à Saúde, no âmbito da Atenção Básica, atue como ordenadora no cuidado a fim de garantir diversas prerrogativas no âmbito da produção e da gestão do cuidado em saúde. Ao observarmos que o acesso dessas pessoas no município acontece com muito mais frequência no âmbito da Atenção de Urgência e Emergência, fica nítido uma fragilidade da organização do processo de cuidado em saúde, interferindo, inclusive, na integralidade do cuidado.

Muitos deles acabam por acessar a saúde a partir das UPAs, do Hospital Municipal (...). Mesmo quando é na UPA da Jurema, eles encaminham e alguns vem até aqui. Mas quando vem assim desses lugares dificilmente eles continuam frequentando o Centro Pop (G1).

A partir dessa análise, percebemos que dois pontos de atenção são estratégicos no acesso das pessoas em situação de rua no município de Caucaia: as UPAs e o Hospital Municipal, no sentido de se configurar muitas vezes como o primeiro contato desses usuários com o sistema de saúde; e o Centro Pop, se configura como equipamento de referência para essa população e de onde se articula todo o restante da rede, inclusive os pontos de atenção especializados da RAPS, tais como o CAPSad. Assim, o Centro Pop surge como ordenador dessa rede de atenção às pessoas em situação de rua, configurando um elemento chave para se compreender como as políticas de saúde mental para essa população se expressam no município.

Neste sentido, considerando esses elementos, convém pensarmos o que é e o que representa o Centro Pop de Caucaia. A fim de iniciarmos esse assunto, apresentamos componentes advindos de nossas incursões no campo, realizadas através de etnografias no equipamento, em nossa territorialização do serviço.

O equipamento é situado em um prédio localizado em área residencial do Centro da cidade. Na frente do prédio há um portão de alumínio, que dá em uma garagem, na qual o espaço funciona como a recepção do serviço. Na frente desse portão há grades verdes, as quais permanecem trancadas, sendo abertas pelo porteiro na necessidade de entrada e saída de alguém. Dentro do prédio há um piso de cerâmica e as paredes são pintadas de verde. No espaço

da recepção há cerca de uma dúzia de cadeiras dispostas, um bebedouro e uma televisão de tubo com um aparelho reproduzidor de DVD instalado. No aparelho há um *pen drive* com dezenas de filmes que ficam sendo expostos, geralmente controlados pelo porteiro, que manipula o controle remoto para a execução dos filmes. Nas cadeiras e no chão, encontram-se dispostos os usuários. É curioso notar como muitos deles não permanecem sentados nas cadeiras, deitando-se no chão ou nas próprias cadeiras, enquanto ou assistem aos filmes ou dormem, demonstrando conforto com o espaço. Frequentemente brincam entre si em tom descontraído.

Sobre essa disposição dos corpos, certo dia um comentou “se ajeita, macho, pega o espaço todim (...) parece que tá é em casa”, no que foi prontamente respondido com “agora pronto (...) aqui é minha casa, ora!”. Tal diálogo demonstra a vinculação que o equipamento consegue produzir com os usuários, ao ponto de servir como um espaço de tamanha liberdade e segurança para se sentirem em casa, se referirem ao equipamento como sua casa.

Podemos afirmar que aquela recepção talvez se constitua como um dos principais momentos de lazer das pessoas que ali frequentam, através da disponibilização da experiência do cinema. Não o cinema enquanto dispositivo de poder, em que se paga um ingresso para se ter acesso a uma sala com ar condicionado e poltrona em um *shopping center*, regido por uma lei tácita de silêncio e acomodação, na qual só é permitido um modo de sentar e comentários ou reações bruscas durante a exibição do filme não são bem vistas, podendo haver, inclusive, punição com a retirada da pessoa da sala de exibição. Mas sim um cinema onde os corpos estão livres e dispostos da maneira como se sentem mais confortáveis e o filme é passível de interação entre os presentes, seja através de piadas e comentários sobre as cenas e personagens, seja pela encenação de falas e diálogos do filme. Um lugar onde você assiste um filme como se estivesse em casa, afinal é a sua casa.

Esses aspectos inauguram uma experiência de cinema que desloca o conceito de arte no campo do audiovisual e apresentam uma gama de oportunidades de intervenção ou de otimização do trabalho com saúde mental acerca dos usuários que lá frequentam. O lazer, a educação e a saúde despontam em nosso aspecto constitucional enquanto direitos sociais fundamentais. O equipamento disponibiliza um espaço de lazer e vincula os usuários a partir do audiovisual, mesmo com os limites encontrados. Esse

recurso criativo pode ser otimizado, por meio da instalação de um melhor equipamento e por meio da operacionalização, talvez conduzindo rodas de diálogo sobre temáticas específicas, com um técnico facilitando as discussões suscitadas pelas películas exibidas. Já que os filmes são dublados, haveria filmes em língua portuguesa que pudessem ser exibidos e facilitassem o trabalho em saúde mental com as pessoas ali presentes, usuárias do serviço, havendo-se o cuidado de não se esgotar esse tipo de atividade por meio da burocratização. Territorializando os serviços, observamos que há diversos outros equipamentos da gestão municipal de Caucaia com televisores modernos instalados, nos quais são exibidos somente publicidade institucional da prefeitura.

Enquanto assistem aos filmes ou aguardam atendimento na recepção, os usuários esperam pelos lanches que são servidos. Educadores sociais trazem alimentos como cuscuz ou biscoitos acompanhados de café, suco ou bebida láctea fermentada, os distribuindo entre os presentes.

No quintal da casa há uma área onde os usuários podem lavar suas roupas e usar um banheiro, cujo acesso é regulado por fichas distribuídas por ordem de chegada pela manhã, período em que muitos usuários buscam o serviço a fim de realizarem o jejum e tomarem banho. Em algumas das vezes em que estivemos observando, usuários também colaboravam deliberadamente na limpeza dessa área.

Durante as oportunidades de observação havia usuários que estavam lá em todas as oportunidades. Segundo G1, alguns passam o dia lá, saindo somente no horário do almoço e retornando, pois o equipamento fecha nesse horário. Apesar de que na política se preconiza o fornecimento de refeição para almoço, o equipamento não dispõe de recursos para tal.

Tem deles que passa o dia aqui, saindo só na hora do almoço porque fechamos. É o local em que eles se sentem seguros (...) a demanda seria de um acolhimento institucional, mas não temos (G1).

A partir da análise das conversações apreendidas no *mapa falante*, percebemos que muitas coisas ainda se perpetuam, sobretudo com relação aos desafios e potencialidades do serviço, uma vez que, como se vê, o Centro Pop continua assumindo um papel de ordenar a rede, articulando, por meio da intersetorialidade, mesmo com as limitações apresentadas e isso é um destaque.

Ademais, de fato, essa população apresenta uma demanda complexa, que convoca uma atenção especializada, o que reverbera até mesmo em estudos que ofereçam subsídios para o desenvolvimento de ações (Brasil, 2009).

No mais, os subsídios até então apresentados demonstram, no mínimo, a importância do trabalho desenvolvido pelo Centro Pop com relação ao cuidado e atenção ofertados ao público de pessoas em situação de rua no município de Caucaia, sobretudo se configurando como um ordenador das redes e políticas diversas e se materializando como um dispositivo chave para a implementação das políticas analisadas nesta pesquisa.

## **Considerações finais**

Por meio da Constituição Federal de 1988, escrita por meio de Assembleia Constituinte, em meio a um intenso movimento de décadas de resistência frente ao regime totalitário da ditadura civil-militar, diversos direitos sociais foram inseridos no seio do Estado brasileiro, ensejando o dever de garantir tais direitos.

O movimento de Reforma Psiquiátrica brasileiro conseguiu institucionalizar, por meio de políticas públicas, diversos avanços no âmbito da saúde mental no país, visando a garantia a esses direitos sociais. Esse movimento acompanhou o tenso embate do processo de redemocratização brasileiro. Por conseguinte, vem nas últimas décadas, desenhando a atenção psicossocial de nosso país, de acordo com nossas experimentações democráticas de governo, havendo somente dois presidentes legitimamente eleitos e que concluíram seus mandatos. Assim, a construção da política nacional de saúde mental acompanha a evolução do Sistema Único de Saúde, do Sistema Único de Assistência Social, da Política Nacional de Álcool e Outras Drogas, da Política Nacional de Assistência Social, e da Política Nacional Para Inclusão das Pessoas em Situação de Rua. A construção dessas políticas e sistemas, bem como dos programas delas advindos, encontra-se intimamente ligada aos movimentos políticos do país, gestados no seio das reconfigurações do Estado brasileiro.

Diante do despojamento da proteção social resta aos municípios assumirem o compromisso de continuarem fazendo saúde e assistência social, apesar de tudo. Diante, disto, considerando os elementos discutidos

neste trabalho, asseveramos que a maneira que Caucaia intervém em sua realidade, com relação às políticas de saúde mental na dimensão da atenção às pessoas em situação de rua, precisa ser melhorada. Profissionais e gestores, que atuam nessas políticas e nas políticas de assistência social e para pessoas em situação de rua, desdobram-se na tentativa de empreender um cuidado inventivo, operando essas políticas dentro de seus limites institucionais no município, mas de maneira precarizada.

Além disso, há uma distância entre os aspectos culturais e territoriais do município e a implementação das políticas e engendramento das dinâmicas institucionais, uma vez que os aspectos da conformação originária dos territórios no município restam invisibilizados na disposição das políticas e ações e serviços da rede socioassistencial e de saúde.

Em seus aspectos históricos, econômicos e sociais, o município de Caucaia demonstra enorme potencial criativo e desenvolvimento, sobretudo com relação à cultura, considerando os povos originários que habitam o território. Contudo, é preciso o entendimento e interesse de promover e operar esse potencial.

Alguns vazios institucionais foram identificados e profissionais e gestores apontaram algumas soluções que facilitariam o desenvolvimento de seus trabalhos, tais como: a implantação de uma equipe de Consultório na Rua, no âmbito da Atenção Básica; fortalecimento dos vínculos de trabalho das pessoas que executam essas políticas; educação permanente acerca de temáticas sensíveis a essa população, tais como a própria saúde mental de pessoas em situação de rua; e a implantação de uma instituição de acolhimento institucional em âmbito municipal, sobretudo para acolher as pessoas que realizam acompanhamentos em saúde mental.

## Referências Bibliográficas

- Brasil. Decreto nº 7.053. (2009, 23 de dezembro). Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.
- Brasil. (2019). Ministério da Saúde. Cobertura da Atenção Básica. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Informação

- e Gestão da Atenção Básica. Recuperado em 20 de outubro, 2021, de <https://egestorab.saude.gov.br/paginas/acesoPublico/relatorios/reHistoricoCoberturaAB.xhtml>
- Caucaia. (2001). Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano: plano estratégico municipal. Recuperado em 20 de outubro, 2021, de [https://www.caucaia.ce.gov.br/view/documentooficial/pddu/pdf/plano\\_estrategico.pdf](https://www.caucaia.ce.gov.br/view/documentooficial/pddu/pdf/plano_estrategico.pdf).
- Geertz, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Geertz, C. (1997). *Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- Gomes, M.P.C., & Merhy, E.E. (2014). *Pesquisadores IN-MUNDO: um estudo da produção do acesso e barreira em saúde mental*. Porto Alegre: Rede Unida.
- Gussi, A.F., & Oliveira, B.R. (2016, janeiro/junho). Políticas públicas e outra perspectiva de avaliação: uma abordagem antropológica. *Desenvolvimento em Debate*, 4(1). Recuperado em 20 de outubro, 2021, de [http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/32515/1/2017\\_eve\\_afgussibroliveira.pdf](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/32515/1/2017_eve_afgussibroliveira.pdf)
- Lascoumes, P., & Le Galès, P. (2012). *Sociologia da ação pública*. Maceió: EdUFAL.
- Lejano, R. (2012). *Parâmetros para análise de políticas: a fusão do texto e contexto*. Campinas: Arte Escrita.
- Lima, F.A.C. (2019). *Avaliação das políticas de saúde mental na dimensão da atenção à população em situação de rua no município de Caucaia, Ceará: texto e crítica entre os olhares de gestores e profissionais*. Dissertação de mestrado não publicada, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil.
- Lopes, L.E. (2018). *Atenção integral à saúde de pessoas em situação de rua com ênfase nas equipes de consultórios na rua: caderno de atividades*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública.
- Secretaria de Desenvolvimento Social de Caucaia (2016). *Diagnóstico socioterritorial do Sistema Único de Assistência Social do município de Caucaia, Ceará*. Caucaia: Secretaria de Desenvolvimento Social de Caucaia.
- Silva, C.O., & Alves, M.K.F. (2018). As comunidades quilombolas e os desafios de uma educação antirracista. In Silva, S.P.S, Santos, M.P., Cunha Júnior, H., Bié, E.F., & Silva, M.S. *Afroceará Quilombola* (pp. 47-66). Porto Alegre: Editora Fi.

# Narrativas em sons e cores: música popular e artes visuais urbanas durante a pandemia de COVID-19 em Cabo Verde

---

*Juliana Braz Dias (UnB)*

*Carlos Santos (Uni-CV)*

## Introdução

A pandemia causada pelo novo coronavírus tem estado no epicentro das preocupações dos cientistas sociais nos últimos dois anos. Ela tem desafiado nossas práticas de ensino e aprendizagem e nossas formas de fazer pesquisa, sobretudo aquelas que envolvem o trabalho de campo e a interação face-a-face. Tem ainda nos motivado a tratar de novas e muito diversas questões, oriundas de um mundo em crise.<sup>26</sup> A pandemia leva-nos a refletir não apenas sobre saúde, mas também política, economia, desigualdades sociais, meio ambiente, trabalho, cidadania, globalização, violência, gênero, raça, educação, ciência e tecnologia, segurança pública e religião.

A COVID-19 mostrou-se capaz de afetar as mais diversas instâncias da vida social, em variadas escalas. Teve um impacto global, fazendo emergir

---

26. Exemplo disso é o livro *Cientistas Sociais e o Coronavírus*, resultado de uma iniciativa da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), do Brasil. Organizada por Miriam Grossi e Rodrigo Toniol (2020), a obra buscou tornar público o que cientistas de diversas áreas das Humanidades podem trazer como reflexão diante de uma pandemia. Como nossas teorias e métodos podem contribuir para um debate sobre os efeitos da COVID-19? Reunindo textos produzidos por duas centenas de autores, o livro chama a atenção para a pluralidade temática de nossas contribuições.

uma nova realidade – não menos desigual – pautada pelos desafios da crise sanitária. E afetou, igualmente, o campo dos valores, das subjetividades, das práticas e interações cotidianas. É para estes últimos que dirigimos nosso olhar no presente artigo.

Sentimo-nos especialmente estimulados a olhar para as pessoas comuns e suas formas de experimentar a crise sanitária, que é mundial, mas tem impactos particulares na vida pessoal. Interessam-nos os modos como as pessoas têm reconstruído a vida diária no novo cenário e, sobretudo, como expressam e dão sentido a essas experiências. Nosso objetivo é examinar expressões encontradas nas artes visuais urbanas e na música popular produzida em Crioulo, em busca de informações sobre sentimentos, dúvidas, demandas e reflexões de cabo-verdianos e cabo-verdianas frente à COVID-19. Reunimos dados obtidos por meio de pesquisa empírica, analisados através de uma perspectiva interdisciplinar.<sup>27</sup> Observamos essas crônicas da vida cotidiana na pandemia, narradas em sons e cores, e procuramos destacar seu conteúdo, bem como o papel que desempenham.

## Os sons da pandemia

Nesta primeira parte do artigo, direcionamos a atenção para o campo da música, especialmente relevante como forma de expressão popular. Se as elites têm acesso facilitado às formas de comunicação escritas e oficiais, a parcela menos privilegiada da população precisa encontrar outros canais para se fazer ouvida, sendo a música um desses canais (Barber, 1987). A música é capaz de dar voz às classes populares, que frequentemente exercem sua criatividade e liberdade por meio de canções. Assim como outras formas de arte popular – teatro, pintura e moda, entre outros –, podemos dizer que a música proporciona uma democratização da expressão pública.

Tem sido assim historicamente: desde as performances em casas, ruas e bares, festas e festivais, numa grande variedade de ritos sociais e em atos de sociabilidade cotidianos. Tornada música, a voz das camadas menos privilegiadas da população consolidou-se na memória. E com o

---

27. Os autores do presente artigo têm formação em diferentes campos do saber. Juliana Braz Dias é doutora em Antropologia e Carlos Santos é doutor em História da Arte.

desenvolvimento das tecnologias de gravação e reprodução musical, foi amplificada e difundida. Hoje a música popular caminha muito próxima das novas tecnologias digitais, e a Internet mostrou-se essencial ao ampliar ainda mais o alcance dessas vozes. Tomamos aqui a música e a Internet como canais privilegiados para uma escuta das experiências com a pandemia vividas por pessoas comuns.

É preciso notar também que, em Cabo Verde, já é prática antiga a composição de músicas que são verdadeiras crônicas da vida cotidiana. As coladeiras, por exemplo, muitas vezes foram produzidas como um comentário sobre pequenos eventos da vida local, especialmente na Ilha de São Vicente.<sup>28</sup> Essas canções tornaram-se um meio muito eficiente de registro do passado, destacando eventos significativos para a população local e preservando-os na memória coletiva. O mesmo pode ser dito de outros gêneros, como batuques e funaná. Os eventos e personalidades descritos nessas músicas quase nunca merecem lugar na história oficial perpetuada pelas instituições ligadas ao poder. Mas a cultura popular revela todo o seu potencial na construção de uma espécie de história não-oficial de Cabo Verde, caracterizada por um olhar original sobre o passado dessa sociedade.

É de se imaginar, assim, que a pandemia, que tem modificado a nossa percepção da vida, nossas formas de relações sociais e nossos hábitos diários, tenha se tornado um tema fartamente abordado pelos músicos do país, amadores ou profissionais. Nossa investigação reforça essa ideia e abre um profícuo campo de investigação. O material que examinamos foi coletado no Facebook, Instagram e YouTube, entre 2020 e 2021. Reunimos uma amostra final de 12 vídeos que fazem menção direta ao contexto pandêmico.<sup>29</sup>

---

28. Ver: Braz Dias (2004).

29. Os dados aqui analisados foram obtidos através de um esforço conjunto, que precisamos mencionar e agradecer. Ulisdete Rodrigues (professora de Linguística da Universidade de Brasília) coordena uma equipe interdisciplinar que reúne, além da autora Juliana Braz Dias, os pesquisadores cabo-verdianos Bruno Gil, Mirella Luz, Cláudio Monteiro e Ariana Rodrigues. A equipe vem trabalhando no mapeamento da utilização da língua crioula cabo-verdiana nas redes sociais, durante a pandemia, a fim de identificar variações linguísticas (U. R. S. Rodrigues, Braz Dias, Gil, Luz, Monteiro, & A. Rodrigues, 2020). Juliana Braz Dias acrescentou novos dados ao *corpus* original, compondo o conjunto de vídeos sob escrutínio neste artigo.

Tabela 1 – Músicas cabo-verdianas sobre a pandemia

MÚSICA	ARTISTA	PLATAFORMA	FORMATO
Melodia da Quarentena	Janny Brito & Patrick Brito	YouTube	videoclipe
Medo Sai na Rua	Swag.G & Mano.G	YouTube	videoclipe
Dpos d'Quarentena	Nelson Freitas	YouTube	videoclipe
Deus Djobi Pa Mundu	GBaby Mc	YouTube	videoclipe
Corona Passa	Mito Kaskas & Lavvy	YouTube	videoclipe
Dor d'um Kriolu	June Freedom & Nelson Freitas	Instagram & YouTube	videoclipe
Nô Protege nós velhos	Djamilo Spencer Gomes e colaboradores	Facebook	videoclipe
Júnior	Tito Paris e colaboradores	Instagram	videoclipe
(várias)	Buguin Martins	Facebook	live
(várias)	Batchart	Instagram	live
Pandemia	Jota G	YouTube	videoclipe
No Junta Mon	Kim Alves e colaboradores	YouTube	videoclipe

A primeira observação a fazer sobre os dados levantados refere-se à diversidade dos artistas envolvidos. Há jovens artistas – como a dupla de adolescentes Swag.G e Mano.G – e cantores há muito estabilizados profissionalmente no campo da música, em âmbito nacional e internacional, como Tito Paris, Bau, Grace Évora e Nancy Vieira. Os gêneros musicais incluídos são também diversos: zouk, rap, kuduro, bem como as chamadas “músicas tradicionais” (coladeira e morna). Trata-se de um espectro amplo e representativo da música produzida em Cabo Verde.

Como podemos observar na Tabela 1, são variadas as plataformas utilizadas, bem como o formato escolhido para a divulgação das músicas. A maioria das músicas selecionadas está no formato de videoclipe, isto é,

vídeos em curta-metragem, gravados e editados, de forma amadora ou profissional. Há opções mais originais, como o uso da técnica de animação em uma das versões da música “Dor d’um kriolu”, de June Freedom e Nelson Freitas. As demais tendem a focar nos próprios intérpretes. Uma estratégia importante utilizada em boa parte dos videoclipes é o uso de imagens gravadas de forma individual, muitas vezes até com o uso de um aparelho celular, posteriormente editadas. Esse foi o caminho encontrado para reunir em um único vídeo variados artistas – mais de 20 intérpretes, no caso da música “No junta mon” – em um momento em que o isolamento físico era a regra. Os artistas encontraram, assim, uma eficiente estratégia para seguir a recomendação “f’ka na kasa”, sem com isso romper com a ideia de coletividade e solidariedade.

Para além do formato de gravação, edição e divulgação de videoclipes, os artistas utilizaram o gênero digital que ficou conhecido como “live”. As “lives” podem envolver diversos estilos de música. Sua novidade está no fato de ser um canal que possibilita a contração do tempo e do espaço. Tem um alcance global – podemos acessar de qualquer lugar do planeta que tenha Internet –, e o acesso é também imediato, simultâneo à performance. As “lives” são capazes de reunir o melhor de dois mundos. De um lado, a experiência da música ao vivo, cuja falta tanto se fez sentir ao longo da pandemia. As “lives” tornaram possível a relação do público com o artista durante a performance, por meio dos “chats”. Trata-se de uma relação mediada, mas capaz de despertar um sentido de presença. Por outro lado, após exibidas em tempo real, as “lives” podem ficar disponíveis em várias plataformas. Elas garantem a perenidade das gravações, podendo ser ouvidas repetidas vezes.

Facebook, Instagram e YouTube foram as plataformas utilizadas, sendo que esta última parece favorecer maior divulgação dos vídeos. Se, a princípio, esses vídeos têm alcance universal dada sua natureza, o número de visualizações varia muito. Os menos acessados não chegam a mil visualizações. Mas esse número pode ser muito elevado, como “Medo sai na rua”, de Swag.G e Mano.G, com mais de 700 mil visualizações; e “Melodia da quarentena”, de Janny Brito e Patrick Brito, com mais de 900 mil visualizações. Ambos com aproximadamente 9 mil marcações de “gostei”. O

grande destaque é a canção “Dpos d’quarentena”, de Nelson Freitas, que teve mais de 10 milhões de visualizações, com mais de 76 mil marcações de “gostei”.<sup>30</sup>

Seguindo uma prática que foi recorrente em vários países durante a pandemia, alguns dos artistas fizeram os videoclipes e “lives” com o intuito de arrecadar doações para pessoas em situação de necessidade diante da crise provocada pela Covid-19. Foi este o caso da “live” de Batchart, em que o artista fez um apelo ao público para arrecadar doações para as famílias do interior da Ilha de Santiago. Outro exemplo importante é a canção “No junta mon”, que faz parte de um projeto maior, chamado Abrasu Muzikal. Trata-se de um movimento criado por “personalidades culturais” de Cabo Verde e da Diáspora, com o objetivo de angariar fundos para apoiar músicos que residem em Cabo Verde e que foram mais prejudicados pela pandemia. O público pode contribuir com a causa por meio de doações ou pela compra de material de merchandising – mais especificamente, camisetas com a marca do projeto.<sup>31</sup>

Dado este panorama, passamos para uma análise do conteúdo das músicas divulgadas pelos artistas cabo-verdianos no contexto da pandemia. Examinando as canções selecionadas, observamos quatro temas principais.

Primeiro, notamos que várias dessas músicas têm um caráter didático, alertando o público sobre os cuidados a serem tomados para evitar a proliferação do vírus. Nesse ponto, a canção “Corona passa”, de Mito Kaskas e Lavvy Santos, é a mais categórica, expressando de maneira clara as novas regras a que ficamos todos sujeitos: “láva mon”, “bu ívita contatu”, “fika na kasa”. As palavras de ordem são reforçadas pelas imagens no videoclipe, como uma verdadeira campanha educativa.

Um segundo tema levantado pelos artistas é a necessidade de agradecermos aos profissionais de saúde. É o que faz, por exemplo, GBaby Mc, que menciona ao longo da canção “Deus djobi pa mundu” seu agradecimento aos médicos e a todos os voluntários que estão lutando por nós. Mito Kaskas e Lavvy também nos lembram dos profissionais de saúde e agradecem a atitude daqueles que arriscam suas vidas por todos nós.

---

30. Dados relativos a novembro de 2021.

31. Ver: <https://www.abrasu-muzikal.com/>

Há outras canções que levantam o tema da solidariedade. O valor do “djunta mon”, enraizado na cultura cabo-verdiana, ganha destaque. Ao organizar a gravação da música “Júnior”, do compositor Luluzim, Tito Paris deixou explícito tratar-se de, em suas palavras, “uma mensagem de união, amizade, amor e respeito”. Com tal intuito, convidou para que se juntassem na gravação os intérpretes Bau, Diva Barros, Fantcha, Nancy Vieira, Neuza de Pina, Marion Marta, Lena Évora, Toy Vieira, Stephan Almeida, Ericson Fonseca, Danielson Fonseca e Hugo Paris. O próprio formato do videoclipe, com a participação de vários cantores intercalando-se ao longo da canção, replica uma fórmula usada em outros contextos de crise e de necessidade de convocar a todos para uma atitude de maior solidariedade. Relembro aqui a inesquecível canção “We are the world”, composta por Michael Jackson e Lionel Richie, e interpretada por uma espécie de “dream team” da música norte-americana, em 1985, para alertar o mundo sobre o drama da fome na África. É essa música, aliás, que serve de inspiração para a versão “Nô protege nós velhos”, feita por Djamilo Gomes no crioulo cabo-verdiano, no contexto da pandemia.

O quarto tema que aqui destaco é o de caráter mais subjetivo. A maioria das músicas selecionadas serve como um canal para expressar os sentimentos vividos ao longo dos dois anos de pandemia. Medo, saudade e tristeza, entre outros, são temas que se repetem nas letras das canções. Trazemos alguns exemplos.

Em “Dor d’um crioulo”, June Freedom e Nelson Freitas entoam os versos (em crioulo, aqui traduzidos): “Hoje eu acordei e tomei meu café / Fiz minha ginástica como sempre / Eu quero ir pra rua, mas eu não posso / Eles me têm aqui em casa como um prisioneiro / Ah, mas eu tenho saudade / saudade da minha gente / saudade do meu povo / saudade de abraçá-los”.

O cantor GBaby Mc também segue esta linha. Sua mensagem é de profunda tristeza, como podemos perceber em alguns trechos, traduzidos: “Hoje eu acordei magoado / levantei triste, só de ouvir notícias sobre coisas que estão acontecendo [...] / Essa doença tornou-se trágica / o mundo entrou em pânico [...] / O Corona já chegou na minha terra / meu corpo ficou tremendo / Essas ilhas pequenas / Coitado de meu Cabo Verde [...]”.

Swag.G e Mano.G, por sua vez, numa interpretação capaz de expressar grande tristeza, revelam seu medo de sair na rua (título da canção). Eles falam

da dor de estar dentro de casa, com a porta fechada, sem olhar ninguém para dar um abraço. E conclamam os cabo-verdianos a orarem juntos.

Fechando essa sequência de exemplos, mencionamos Janny Brito e Patrick Brito, em “Melodia da quarentena”. Os artistas expressam sua dor em versos como: “Hoje acordei cedo com vontade de te olhar”; “Na hora que todo esse tormento passar, diga-me se você está me esperando”; “A vontade de te olhar está me matando”; “Eu tenho vontade de te beijar, tenho saudade de te abraçar, se eu pudesse estaria aí com você... ai ‘nha baby’, eu não posso agora”.

Importa destacar ainda a especificidade do formato desses videoclipes e “lives”, divulgados pela Internet, que possibilitam uma interação com o público através dos “chats”. Os comentários exibidos juntos aos vídeos também são muito ricos e expressam sobretudo o compartilhamento de sentimentos. A dor, a tristeza e a saudade expressas pelos artistas reverberam no público, que não deixa de expressar também seus sentimentos no contexto da pandemia. Reproduzo aqui algumas falas: “Impossível ouvir sem sentir um arrepio”; “A música é emocionante, toca-me lá no fundo do coração”; “Essa música triste faz sair lágrima”; “Estou ouvindo essa música e aguardando a vacina”; “Essa música bateu forte, especialmente depois de 3 meses em quarentena em Milão”. Vale notar a diversidade de origem dos comentários, que vão desde amigos, vizinhos e parentes dos artistas até um público internacional, em Angola, Moçambique, Portugal, até mesmo no Haiti.

## Representação da COVID-19 nas artes visuais urbanas

A arte desempenha várias funções. Pode ter uma finalidade mágico-simbólica, pode estar relacionada com o poder, ter uma intenção política, quando, por exemplo, denuncia situações de injustiça ou chama a atenção sobre alguns aspetos negativos da sociedade, pode ser utilitária, mas ao mesmo tempo esteticamente “bela” e didática ao procurar transmitir uma mensagem, seja ela social, religiosa ou cultural (Navarro, 2006, p. 17). Fiquemos na última função apontada: a arte com uma finalidade didática. Abordamos este aspeto, nesta segunda parte do artigo, através das obras de dois artistas plásticos cabo-verdianos: Délio Leite, da Ilha de Santo Antão, e Bruno Kenny, da Ilha de São Vicente. Ambos fizeram parte de um projeto designado “Arte Cabo Verde Kontra Covid-19”, dirigido por várias organizações: o

Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas, a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e a Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO).

Trata-se de um projeto comprometido com o combate contra a pandemia, que contou com a participação de artistas de campos diferentes e cada um apresentou, a partir da sua arte, uma obra, cuja mensagem foi a prevenção contra a COVID-19. Para além dos dois artistas indicados acima e que iremos trabalhar, encontram-se no projeto: Queila Fernandes (fotógrafa), Ilha de São Vicente; Rosy Timas (bailarina), Ilha de Santiago; Jorge Almeida (músico), Ilha de Santiago; Galileu Cabral (poeta), Ilha de Santiago; Yuri Ceuninck (cineasta), Ilha de Santo Antão; e Sandro Lopes (artista plástico), Ilha de Santiago.

As duas pinturas murais urbanas<sup>32</sup> analisadas de seguida encontram-se localizadas nas ilhas situadas mais a norte do arquipélago de Cabo Verde, Santo Antão e São Vicente. Ambas revelam importantes aspetos do quotidiano: a necessidade de proteção perante os novos desafios relacionados com o vírus SARS-CoV-2; a arte como forma fundamental de mensagem e divulgação de boas condutas; e outros. Mas, ao mesmo tempo, as pinturas murais significam e transmitem a capacidade técnica e criativa e uma clareza dos conteúdos expostos pelos artistas com um acentuado caráter figurativo e realista.

A primeira pintura mural, da autoria de Délio Leite<sup>33</sup> (ou Deydsenh), acha-se na parede externa, mais concretamente no acesso principal da antiga escola preparatória da Ribeira Grande, Santo Antão (Fig. 1). É executada, no que respeita ao fundo, nas cores primárias de azul e amarelo. O azul, que transmite confiança, apresenta os seus tons respetivos mais claros e mais escuros. Todas as cores empregadas – o azul, o amarelo, o vermelho, o preto

---

32. A arte urbana tem ganhado, nos últimos tempos, uma presença interessante em Cabo Verde. A maioria dos projetos vem assumindo um caráter social e comunitário e, com o intento de melhorar a estética e a imagem dos espaços, trabalhar a identidade e transmitir mensagens inclusivas e educativas. Como exemplo, pode-se referir os seguintes: Sonvela Art e Festival Internacional de Grafitti em São Vicente; Xalabas, Viagem nas Tintas e Rua d'Arte em Santiago; e Sete Sóis Sete Luas nas ilhas de Santo Antão e Fogo.

33. Délio Leite é arquiteto de formação e é conhecido no mundo artístico como Deydsenh. Tem se dedicado a vários temas, entre os quais homenagens e retratos. Concentra boa parte da sua obra na ilha natal (Santo Antão), sobretudo na cidade da Ribeira Grande.

e o verde – são independentes umas das outras, isto é, não se verifica uma fusão entre elas (Fig.2). Tendo em conta a natureza e objetivos da obra fica fácil perceber esta opção, uma vez que facilita o entendimento.



Fig. 1 - Enquadramento geral da pintura mural de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).



Fig. 2 - Vista geral da pintura (Carlos Santos, 2022).

Trata-se de uma pintura com cerca de 15 metros projetada com um desenvolvimento horizontal, que se adapta a forma escalonada da fachada da escola, acabando-se por dividir, tomando como referência a porta e o óculo que o encima, em duas partes: uma virada para sul e uma outra orientada a norte.

A parte sul (Fig. 3), que apresenta como limite inferior o soco e limite superior o friso colocado no remate do edifício, exibe um fundo azul céu, de onde se observam 5 figuras: duas mais vulneráveis, inseridas no canto inferior esquerdo e na zona central, sendo uma idosa (ocupa maior destaque) e um senhor asmático (Figs. 4 e 5) e três que representam super-heróis trajados com fatiotas ocidentais. Destas três figuras, que têm a responsabilidade em proteger as primeiras, duas são crianças – na área intermédia vê-se uma simbolizando o Batman e, no canto superior direito, uma simbolizando Super-Homem – e um adulto no canto inferior direito, vestido de Capitão América (Figs. 6 e 7).



Fig. 3 - Vista parcial da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).



Fig. 4 - Pormenor da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).



Fig. 5 - Pormenor da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).



Fig. 6 - Pormenor da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).



Fig. 7 - Pormenor da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).

Todas as figuras apresentam duplo amparo: estão envolvidas por uma espécie de bolha protetora e respeitam as distâncias entre as pessoas, que estão devidamente assinaladas na pintura, recomendadas pelas autoridades de saúde, ou seja, 1,50 metros. Pode-se sublinhar mais uma medida importante de proteção: as máscaras que estão patentes nos rostos das personagens que representam os heróis. Para finalizar o discurso pictórico, consta, na linha inferior, a seguinte mensagem em letras garrafais de cor branca: “O herói cuida e protege os vulneráveis”.

No lado virado a norte, observa-se um fundo amarelo enquadrado por uma janela de verga reta na parte superior e pelo soco na parte inferior. Do fundo nascem representações do vírus SARS-CoV-2, causador da doença Covid-19, que se encontram, ao contrário das pessoas reproduzidas na banda oposta, unidas e dispostas, principalmente, na parte superior do mural. Exibem cores – vermelho, pelo menos duas tonalidades de azuis, e verde – tamanhos diferentes e expressões intensas e fortemente agressivas, acentuadas pelos grandes olhos irregulares e bocas semiabertas de cor branca e contorno alaranjado, que projeta ainda mais a simbolização do vírus e o seu

pendor contaminador, uma clara alusão para os perigos que a humanidade corre devido a essa nova realidade social e de saúde pública.

Em modo de conclusão, Délio Leite apela aos transeuntes e aos alunos ao cumprimento das atitudes adequadas para o combate à pandemia. Neste sentido escreve, com grande destaque, a seguinte mensagem: “+ AGLOMERAÇÃO + COVID-19 – VAGAS NOS HOSPITAIS. NÃO SEJAS UM TRANSMISSOR, DISTANCIA-SE!”.



Fig. 8 - Vista parcial da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).



Fig. 9 - Pormenor da pintura de Délio Leite, 2020 (Carlos Santos, 2022).

A outra pintura mural (Figs. 10, 11 e 12), hoje desaparecida, encontrava-se localizada em Fonte de Cónegos, arredores do centro histórico do Mindelo. Inseria-se num conjunto de ameias equidistantes, num total de 4, que, segundo o autor, Bruno Kenny<sup>34</sup>, “conta-nos uma história, onde três personagens são bons exemplos e um outro que é mau exemplo. O mau exemplo não usa máscara e por esse motivo corre riscos e coloca as pessoas a sua volta em risco também” (2020).

A primeira figura, no sentido oeste-este, representa Amílcar Cabral (1912-1973) – considerado o pai da nação cabo-verdiana – que transmite uma sensação de responsabilidade e confiança. Emprega uma máscara descartável verde colocada de forma correta. Esta mesma situação é observada na imagem seguinte que mostra uma rapariga adulta.

A próxima imagem revela o próprio autor do mural – Bruno Kenny – numa atitude irresponsável, trocista e de descaso perante o cenário que se vive, ao não cumprir as regras determinadas pelas autoridades de saúde, nomeadamente a Organização Mundial de Saúde (OMS) e o Ministério de Saúde de Cabo Verde. Por essa razão é a única figura que “não consegue evitar” o risco vermelho que lhe cobre o rosto.

34. Bruno Kenny é artista plástico e arquiteto de formação.

A quarta e última pintura simboliza um senhor de meia-idade que transmite, ao usar uma máscara para cobrir a totalidade do nariz e da boca, uma conduta correta e exemplar.

Observa-se, na parte superior do mural, uma frase com a seguinte mensagem: “Evite correr risco. Previna-se!”. As palavras, com exceção da palavra “risco”, que expõe a cor vermelha, encontram-se escritas com a cor azul.



Fig. 10 - Pintura em fase de execução. Foto amavelmente cedida pelo autor da obra, Bruno Kenny (2020).



Fig. 11 - Curiosidade dos transeuntes em relação a pintura mural (2020).



Fig. 12 - Vista geral da obra concluída (2020).

Esta última obra foi desfeita após início de uma construção no local. Infelizmente, tal realidade reforça o carácter efêmero da arte pública e urbana contemporâneas, principalmente quando a obra é uma pintura parietal.

Destacamos que os dois painéis foram encomendados pelo setor público e formal (Ministério da Cultura e Indústrias Criativas, UNESCO e CEDEAO) e executados por artistas locais que receberam instruções sobre o tema – COVID-19 – mas tiveram liberdade na escolha das composições e na estética a ser utilizada, pelo que a criatividade e o talento foram valorizados. A localização foi cuidadosamente selecionada, pois trata-se de sítios densamente povoados e com um acesso rápido, sem barreiras, e com ligação a outras zonas importantes, como Ribeira da Torre e Corda, no primeiro caso, e em direção ao centro da cidade do Mindelo, no segundo caso.

## Conclusão

Tanto no caso da música quanto nas artes visuais, observamos o potencial da arte popular de servir como um instrumento de educação. As artes visuais urbanas, em especial, têm sido utilizadas como ferramenta para sensibilizar as populações sobre assuntos como a pegada ecológica, cultura e identidade, paz mundial, equidade de género e saúde pública. Em Cabo Verde, esta tendência, que procura revitalizar ainda os espaços, tem crescido e é observada um pouco por todas as ilhas, com maior expressão em São Vicente, Santo Antão, Santiago e Fogo. É certo que os painéis aqui analisados foram fomentados por entidades explicitamente voltadas a atuar no combate à COVID-19. Mas os referidos artistas revelaram uma capacidade particular de comunicar à população a necessidade de mudar comportamentos em prol da saúde pública. As mensagens expressas pelos cantores nas músicas mencionadas, insistindo na importância de hábitos como lavar as mãos e evitar o contato físico, são reforçadas pelas imagens nos muros, numa experiência sinestésica.

Notamos, por fim, como a música e a pintura mural servem como um canal privilegiado para falar das emoções dos cabo-verdianos, bem como para criar um senso de coletividade ao partilhar sentimentos comuns. A sensibilidade dos artistas é revelada na capacidade de partir de elementos presentes na esfera da intimidade – como a tristeza, a solidão e a fragilidade sentida por cada um – e de construir uma mensagem que é coletivamente apreendida, criando uma sensação de pertença e esperança.

## Referências bibliográficas

- Barber, K. (1987). Popular arts in Africa. *African Studies Review*, 30(3), 1-78.
- Braz Dias, J. (2004). *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Grossi, M. P., & Toniol, R. (Orgs.). (2020). *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha.
- Magalhães, C. (2018). Cabo Verde rendido à arte urbana. *Expresso das Ilhas* 868, 18 de julho.
- Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas. (2020). *Arte Cabo Verde Kontra Covid-19*. Praia.
- Navarro, F. (2006). *História da Arte - Pré-história. África Negra*. Oceânia. Portugal: Salvat.
- Rodrigues, U. R. S, Braz Dias, J., Gil, B., Luz, M., Monteiro, C. & Rodrigues, A. (2020, setembro). Cabo Verde Lives: variação na língua crioula e na linguagem musical em tempos de pandemia. Trabalho apresentado no Pré-Congresso Internacional de Humanidades, Brasília, DF, Brasil.

EIXO 2.  
TURISMO, CULTURA  
E PATRIMÓNIO

# Pesca e conservação - as múltiplas apropriações da Baía do Inferno e os desafios da governança colaborativa do PNBIMA.

*Adilson Filomeno Carvalho Semedo*

*Cientista Social/Sociólogo*

## Introdução

Os dados que discutimos nesta comunicação foram recolhidos numa pesquisa que se enquadra na parte científica do projeto “ECO-VILA, uma abordagem para promover a resiliência do sistema socio-ecológico em Cabo Verde” (Acrónimo: Raiz Azul), financiado pela Darwin INITIATIVE (2019-2022), que teve como principais objetivos engajar membros vulneráveis de comunidades costeiras de Santiago (especialmente mulheres e jovens desempregados); estabelecer ecorredes nas comunidades no sentido de melhorar o bem-estar (qualidade de vida) das famílias através do desenvolvimento de oportunidades de ecoturismo; estabelecer a primeira área marinha protegida de Santiago (Baía do Inferno ou Baía de Santa Clara); implementar um sistema sustentável de monitorização dos ecossistemas marinhos e costeiros.

Este projeto teve início a 1 abril de 2019 e terminou a 30 de março de 2022, e abrange a ilha de Santiago, particularmente as comunidades costeiras de Porto Rincão, Porto Mosquito, Gouveia e São Francisco. Decorrente do processo relativo ao estabelecimento da primeira área marinha protegida de Santiago, quisemos averiguar a perceção dos pescadores e vendedeiras

de peixe das comunidades piscatórias de Gouveia, Porto Mosquito, Porto Rincão e Porto Ribeira Barca sobre a Baía do Inferno.

Quanto aos procedimentos técnicos, essa averiguação sustenta-se nos estudos socioeconómicos que foram realizados no decurso do projeto. Definimos um delineamento em que os dados são fornecidos por pessoas, baseado num levantamento (survey), esse tipo de pesquisa que ocorre quando envolve a interrogação direta das pessoas cujo comportamento desejamos conhecer através de algum tipo de questionário (Prodanov & Freitas, 2013).

No dia 28 de setembro de 2019, na reunião entre todos os parceiros do projeto Eco-Vila, foi determinado uma amostragem com margem de erro de 15% do universo da população que se dedica à pesca, no caso dos homens, e a venda de peixe, no caso das mulheres, nas comunidades abrangidas pela pesquisa. Isso foi baseado nas informações existentes sobre o número de barcos de pesca e tripulação de pesca presentes em cada vila, obtidas a partir dos dados do Instituto Nacional de Desenvolvimento das Pescas (INDP).

Ficou decidido que seriam aplicados seis (6) questionários na comunidade de Gouveia, trinta e quatro (34) em Porto Mosquito e trinta e três (33) em Rincão, tanto aos pescadores como às vendedeiras de peixe, salvaguardando assim a dimensão de género presente no universo da população em estudo. Ainda foi determinado que a pesquisa deveria ser estendida a uma comunidade piscatória não abrangida pelo projeto, que funcionaria como uma unidade de controlo. Pelas condições similares que comunga com as comunidades selecionadas pelo projeto, optou-se pela localidade do Porto de Ribeira Barca, tendo ficado estabelecido uma amostra em que seriam aplicados trinta e quatro questionários (34), tanto aos pescadores como às vendedeiras de peixe. Esses procedimentos foram invariavelmente aplicados nos levantamentos realizados durante os três anos do projeto, nomeadamente nos anos 2019, 2020 e 2021.

Como base nos dados recolhidos apresentamos as múltiplas apropriações da Baía do Inferno nas comunidades piscatórias de Gouveia, Porto Mosquito e Porto Rincão e Porto Ribeira Barca, antes e depois da criação e da delimitação Parque Natural da Baía do Inferno e do Monte Angra (PNBIMA), em abril de 2021, e fundamentamos que as tendências

evidenciadas nestes dados facilitam a participação comunitária na gestão desta área marinha protegida (AMP).

## **A governança colaborativa como problemática socioecológica**

Segundo Ansell & Gash (2007 apud Bartz, Turcato & Baggio, 2019, p. 801) a governança significa a coordenação e controle das ações e dos projetos, objetivando desenvolver e especializar os membros envolvidos, promovendo a produção de conhecimento compartilhado e estimulando a cooperação e a inovação.

Para Bartz, Turcato & Baggio (idem), de acordo com estudiosos da área, Ansell e Torfing (2015) e Bodin (2017), esse molde colaborativo surgiu devido às complexidades organizacionais e à fragmentação política, impulsionado pelo reconhecimento de que nenhuma organização tem o conhecimento ou recursos para resolver unilateralmente os problemas sociais complexos.

Deste modo, Bartz, Turcato & Baggio (2019, p. 802) sustentam que..... enquanto Ansell & Gash (2007) agregam ao conceito de governança o termo “colaborativa”, ou simplesmente colaboração, para indicar um modo específico de interação que é deliberativo, multilateral, orientado pelo consenso e para a produção conjunta de resultados e soluções, Bodin (2017) apresenta essa agregação como uma perspectiva contemporânea de gestão de interesses e um meio de solucionar problemas complexos.

Segundo Ansell & Gash (2007 apud Bartz, Turcato & Baggio 2019, p. 802), a governança colaborativa também ganhou espaço em função das falhas dos sistemas de governança anteriores, surgindo em resposta à lentidão desses sistemas e ao alto custo em termos de custo de oportunidade de suas organizações bem como a politização da regulamentação. Já para Ansell & Torfing (2015 apud Bartz, Turcato & Baggio 2019, p. 802) esta conceção é frequentemente usada quando as demandas por ação não estão sendo atendidas pelas jurisdições institucionais existentes ou pelo menos somente por uma única jurisdição.

De acordo com Bartz, Turcato & Baggio (2019, p. 803) a governança colaborativa é difundida como uma forma de governança pela qual a

colaboração é o principal mecanismo de envolvimento entre as organizações, sejam estas públicas e/ou privadas. Assim, para os autores citados, conduzir um modelo de governança colaborativa envolve, principalmente, equilibrar os diferentes interesses dos atores envolvidos, sobretudo em atividades coletivas que objetivam aumentar o valor público a partir do esforço conjunto.

Por exemplo, Thomson & Perry (2006 apud Bartz, Turcato & Baggio 2019, p. 803) descrevem a colaboração como um processo de negociações formal e informal entre atores autônomos, durante o qual criam regras e organizações comuns para regular suas interações e campos de atividade ou abordam questões comuns de forma coesa, essas regras comuns são compartilhadas por todas as partes interessadas, enquanto as negociações ocorrem continuamente.

Por sua vez Ansell e Gash (2007 apud Bartz, Turcato & Baggio 2019, p. 803), sustentam que a governança colaborativa abarca as leis e regras destinadas à provisão de bens públicos orientados por um processo de tomada de decisão coletiva, que inclui agentes públicos e privados, por meio de um regime de colaboração formal e de estratégias explícitas e públicas para organizar a influência dessas partes, e acrescentam que as tendências para o crescimento da colaboração são resultantes do aumento da capacidade institucional e da interdependência organizacional à medida que as estruturas institucionais se tornam mais complexas e dependentes entre si.

Bartz, Turcato & Baggio, apoiando-se em Bodin (2017), Ansell & Gash (2007), Emerson, Nabatchi & Balogh (2012), e Agranoff (2005) rematam que

a governança colaborativa se diferencia de outras formas de governar e dos demais tipos de decisão consensual, devido à abordagem canalizada para a resolução de questões e problemas complexos da esfera pública, provenientes da limitação e da incapacidade do governo de, unilateralmente, solucionar essas disfunções (Bartz, Turcato & Baggio, 2019, p. 803).

Nesse sentido, sustentam que a gestão colaborativa está relacionada às atividades entre agentes públicos e privados que, conjuntamente, tomam decisões para aumentar o valor público pela elaboração de políticas e pelo gerenciamento dos recursos, serviços e bens públicos, e ainda buscam equilibrar os adversos interesses dos agentes no intuito de efetivar as

aspirações do todo, e substancialmente, minimizar as assimetrias de poder e a influência das coalizões que possam surgir nesse processo (idem).

Apontam estas nossas referências que, recentemente, vários estudos abordaram a governança colaborativa em diferentes perspectivas, como o caráter multifacetado da governança colaborativa se apresentando nas pesquisas em ecossistemas socioecológicos como Guerrero et al. (2015) e Bodin (2017) onde os benefícios da solução dos problemas ambientais complexos resolvidos por meio da governança colaborativa são enfatizados em escala local e global (Bartz, Turcato & Baggio, 2019, P. 803).

De acordo com Bartz, Turcato & Baggio, Innes e Booher já haviam apontado, em 1999, que a governança colaborativa é essencial para a sustentabilidade dos ambientes de inovação, pois estimula a formação de capital intelectual, capital social, que é a credibilidade e compreensão social, construído pela interação pessoal e capital político, visto como a capacidade de agir coletivamente para desenvolver qualidades locais e captar a atenção externa e recursos. Mais recentemente, Russell e Smorodinskaya, em 2018, apontaram que grande parte das definições sobre colaboração encontradas na literatura introduzem conceitos em torno de objetivos compartilhados e negociações contínuas para harmonizar interesses e coordenar atividades mútuas (Bartz, Turcato & Baggio, 2019, p. 803-804).

A classificação do território denominado Baía do Inferno ou Baía de Santa Clara como uma AMP, a primeira da ilha de Santiago, sob a categoria de Parque Natural, inseriu essa paisagem socioecológica, moldada em maior ou menor grau pela ação humana, num sistema de governança.

Inerente a isso, um pressuposto básico destaca-se. O território classificado como PNBIMA é entendido como um sistema socioecológico, ou seja, como uma região onde escalas geográficas e temporais, atores sociais, fatores económicos e condições ambientais interagem em cadeia; compreendendo enquanto sistema ecológico escalas que vão desde a unidade de recurso em estudo, até as comunidades ou ambientes nos quais se inserem, como o ecossistema, o bioma, a biosfera planetária; e compreendendo enquanto sistema social os atores sociais e suas instituições, os quais se relacionam com o sistema ecológico, provendo a sua existência através da extração, consumo,

produção e comercialização de materiais e produtos provenientes do uso e manejo dos recursos existentes no sistema ambiental (Athayde, et al., 2016).

Assim, o PNBIMA, enquanto sistema social, se caracteriza por uma multiplicidade de interesses e sistemas de conhecimento (epistemologias), objetivados nas ações de atores que socialmente reproduzem seus modos de vida em interação com o ambiente. Em meio a esta diversidade de visões, poderes, interesses e práticas, são produzidas fronteiras ainda não contestadas, em torno das quais pescadores, ativistas ambientais não-governamentais e agentes governamentais protegem os seus interesses.

Governar este sistema implica gerir esta diversidade socioecológica e as suas conexões locais e institucionais, reconhecendo as relações de poder, bem como as perdas e os ganhos de diferentes arranjos institucionais e decisões pelos diferentes atores. O estabelecimento de processo de governança para o PNBIMA, considerando e respeitando a sua socio-biodiversidade, constitui-se, assim, um desafio complexo. A abordagem terá de ser sistêmica aplicada à gestão socioambiental, que tem a vantagem de reconhecer a interdependência de subsistemas (qualquer que seja a sua delimitação), produzidos pela interação entre seres humanos e natureza, e caracterizados por alto grau de complexidade e incerteza (Athayde, et al., 2016).

## **Da Baía do Inferno ao PNBIMA – a resignificação do território marinho como mecanismo da defesa de interesses coletivos**

A zona da Baía de Santa Clara (ou Baía do Inferno) é atravessada pelo paralelo 15° e situa-se na costa sudoeste da ilha de Santiago entre a ponta dos Geneanes e o ilhéu de Alcatrazes. Segundo Woldzimierz Szymaniak (2014b), a Baía de Santa Clara (ou Baía do Inferno) é um lugar universalmente conhecido, devido às experiências realizadas ali por Jacques-Yves Cousteau, acompanhado pelo biólogo Theodore Monod e pelo físico Auguste Piccard, nos finais de 1948, mas também porque fascinou o realizador português Francisco Manso no filme *A ilha dos escravos* (2007).

De acordo com Szymaniak (2014a), no outono de 1948, a expedição oceanográfica chega a Cabo Verde, inicialmente à Boa Vista, e a missão tinha como objetivo testar o batíscafo de Piccard e explorar o fundo marítimo

nas profundidades inacessíveis ao mergulhador. Segundo Ives Peccalet, Cousteau fundamentou a escolha do local afirmando que “L’archipel du Cap Vert est fascinant. La pluie n’y est pas tombée depuis trois ans. Les habitants, misérables métis de Portugais et des Noirs vivent de la pêche et d’un peu d’agriculture. Les fonds sont d’une richesse fabuleuse” (Peccalet, 1997, p. 108 apud Szymaniak, 2014a, p. 5).

Szymaniak (2014a) defende que o objetivo era alcançar a profundidade de dois mil metros e deixar as zonas costeiras para realizar pesquisas no alto mar e que, na Baía de Santa Clara, optaram pela imersão sem tripulantes, e o batiscafo desceu a 1380 metros de profundidade, confirmando empiricamente os cálculos de Piccard. Acrescenta que alguns problemas técnicos impossibilitaram a continuação da experiência e sabe-se que o batiscafo foi rebocado até à praia de Santa Clara.

Para Szymaniak (2014b), o nome Inferno reflete a impressão inóspita para quem vem do mar, devido às paredes rochosas altas e praias de areia negra. Propõe que o nome Baía do Inferno invoca a visão do marinheiro que, após uma longa navegação, está ansioso por desembarcar, mas só encontra paredões altos que não permitem o acesso à terra firme.

Este estudioso destaca, de entre os perigos mais eminentes, a pesca descontrolada e a caça da tartaruga, e defende que o eventual desenvolvimento turístico da zona terá razão de ser unicamente com a inclusão das populações locais consciencializadas para a preservação do ambiente natural, visto como património partilhado e como fonte de rendimento (Szymaniak, 2014a, p. 8).

Para os pescadores locais, a Baía do Inferno é «Pâ Dentu» (idem), e o subdividem em micro-lugares designados como Kobinha, Angra, Tabugal, Rubón Porco, Gêdipegam, Gâmbia, Tchikininho, Papaia, Tarafe, Fundón, Porto Sukuru, Ponta Geneane, o que evidencia a diferenciação e renomeação endógena deste território (Semedo, 2021), processo que tem uma história não registada.

No ordenamento jurídico cabo-verdiano, nos termos do Regime Jurídico das Áreas Protegidas, os parques naturais são espaços amplos que contêm predominantemente sistemas naturais com habitats, espécies ou amostras representativas da biodiversidade do país, e onde podem existir pequenas comunidades humanas, que aproveitem os recursos vivos,

segundo práticas tradicionais e artesanais. São ainda caracterizados por conterem paisagens naturais, seminaturais e humanizadas de interesse nacional, onde há uma integração harmoniosa da atividade humana com a natureza (B.O. fevereiro 2003, p. 54).

Foi determinado que a gestão dos parques naturais deverá ser orientada de modo a garantir a conservação das espécies, dos habitats e dos valores ecológicos, a par da melhoria das condições de vida das populações residentes, assim como o acesso de visitantes às respetivas áreas, com fins recreativos, espirituais, educativos ou científicos, tendo em conta os objetivos da conservação (*idem*).

No processo da criação do PNBIMA destacam-se as ações desencadeadas por organizações não-governamentais e universidades. No mês de maio do ano 2020, a Universidade Jean Piaget, associada à ONG Lantuna e à Universidade do Algarve, apresentaram a primeira proposta técnica de criação do Parque Natural da Baía do Inferno e Monte Angra, na ilha de Santiago, e em Dezembro de 2020 a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), em parceria com a Associação de Ecoturismo de Cabo Verde (ECOCV) e com a Universidade de BANGOR (País de Gales), submeteu sua proposta técnica à Direção Nacional do Ambiente (DNA), no quadro do projeto ECO-VILA.

A participação das comunidades, que circundam o parque, foi assegurada mediante a presença em encontros, onde focaram a importância da criação de uma AMP, e a recolha de assinaturas pelas entidades proponentes das propostas técnicas entregues. Isso é revelador da baixa densidade participativa das comunidades, indiciando que este processo veio de fora para dentro e não seguiu a orientação de ser uma iniciativa «de baixo para cima».

Na sequência da entrega das duas propostas, em fevereiro de 2021, saiu a Resolução nº 15/2021 do Governo de Cabo Verde que criou a comissão intersetorial de acompanhamento, seguimento e facilitação para apoiar o processo de preparação da proposta da área protegida na zona Sudoeste da Ilha de Santiago e a 4 de março de 2021, em Conselho de Ministros, foi aprovada a proposta a delimitação do PNBIMA da ilha de Santiago.

Em abril de 2021 foi publicado o Decreto-Regulamentar n.º 3/2021 de 9 de abril de 2021, que aprova a delimitação deste parque natural, tendo ficado estabelecido que tem uma área total de 21.096 ha, sendo 3.626 ha a

parte terrestre e 17.470 ha a parte marinha, situada a sul da aldeia piscatória de Porto Rincão (Concelho de Santa Catarina de Santiago) e a Noroeste da aldeia piscatória de Porto Mosquito (Concelho da Ribeira Grande de Santiago) (B.O, abril 2021, p. 1251), conjugando valores paisagísticos e geológicos; valores de biodiversidade; valores de ocupação humana do território e do turismo natural.

Relativamente ao primeiro grupo de valores, ficou exposto no diploma acima indicado que

A configuração atual da Ilha de Santiago foi fortemente influenciada por dois episódios vulcânicos regionais que ocorreram, respetivamente, entre os 3,3 a 2,2 milhões de anos e os 1,1 a 0,7 milhões de anos. Na escala geológica são episódios muito recentes, que imprimiram na paisagem a presença de orografias imponentes, vigorosas e abruptas. O território do PNBIMA, onde muito facilmente se observam os arcos de quatro crateras vulcânicas e todas as litologias magmáticas intrusivas e extrusivas correspondentes, é um excelente exemplo dessa realidade geomorfológica. O Monte Angra, com 577 metros de altitude, é simultaneamente um dos pontos mais altos do PNBIMA, a maior falésia costeira de Cabo Verde e uma das mais altas de todo o Atlântico Norte. Do cume do Monte Angra, onde em 1957 foi instalado um Vértice Geodésico, é possível observar e compreender a geografia regional, apreciar a majestosidade do território, do oceano e até, quando a visibilidade o permite, da Ilha do Fogo. A subida ao Monte de Angra, que pode ser feita tanto pela vertente virada para Entre Picos de Reda como pela virada para Porto Mosquito, será sempre uma das mais cativantes atrações do turismo de natureza e da paisagem em todo o PNBIMA. Mas o interesse paisagístico e geológico não se esgota nos diversos pontos altos. Os canyons das Ribeiras de Santa Clara e de Angra são igualmente valores únicos. Para os investigadores e amantes da história natural ajudam a compreender o contexto geomorfológico do PNBIMA; aos visitantes oferecem outros atrativos de inegável interesse. De igual forma, embora ainda a requerer investigação aprofundada, os depósitos de um paleo-tsunami originado a partir da Ilha do Fogo e a existência de paleo-dunas motivam a existência

de outros focos de atração científica e turística. Há, para além disso, outro motivo de grande interesse paisagístico no mundo submarino do PNBIMA, já que a diversidade aí existente é considerável e abarca desde paredes coralíferas a grutas, túneis e canais, e até montanhas com vistas para o abismo (idem, p. 1250).

Assim, no grupo dos valores paisagísticos e geológicos encontram-se salvaguardados os possíveis interesses do campo científico/académico e do campo económico, via a promoção da construção de um espaço de investigação e da rentabilização turística do parque, respetivamente. Ainda, no diploma indicado ficou evidenciado que

A importância internacional das falésias litorais da Baía do Inferno foi já reconhecida há cerca de duas décadas, após a sua classificação como Important Bird and Biodiversity Area (IBA) CV003 (Coastal cliffs between Porto Mosquito and Baía do Inferno) e também como Key Biodiversity Area (KBA). Cinco das oito espécies de aves marinhas que nidificam em Cabo Verde fazem-no na Baía do Inferno e as populações de duas dessas espécies, o alcatraz (*Sula leucogaster*) e o rabo-de-junco (*Phaethon aethereus*), são particularmente numerosas e relevantes, tanto ao nível do arquipélago como ao nível regional, no contexto da costa atlântica africana. Do ponto de vista bioclimático o PNBIMA cobre as classes térmicas infratropical e termotropical, as classes de humidade árida e semi-árida, e a classe de continentalidade hiperoceânica, o que proporciona uma riqueza e diversidade da sua flora. São, assim, diversos os valores existentes, alguns deles de interesse histórico-cultural. Por exemplo, é possível encontrar extensas manchas de uma espécie endémica e emblemática de Cabo Verde, o espinheiro-branco (*Acacia caboverdeana*). Ali, ao contrário do que é habitual, perderam amplos povoamentos pouco perturbados pela mão humana e onde não se encontram outras espécies de porte arbustivo e arbóreo que foram introduzidas recentemente, como é o caso da acácia comum (*Prosopis juliflora*). É igualmente possível encontrar outros endemismos cabo-verdianos, como o marmulano (*Sideroxylon marginata*), e até endemismos insulares como os *Daucus annuus*

e *Limonium lobinii*. No ambiente marinho justificam referência a endemismos nacionais como a benteia (*Virididentex acromegalus*), o sargo branco (*Diplodus sargus lineatus*), a salema (*Diplodus prayensis*) e a tainha preta (*Chelon bispinosus*). Por fim, não deve ser esquecida a ocorrência do coral-sol (*Atlantia caboverdiana*) e do coral negro (*Tanacetipathes wirtzi*) (ibidem).

Deste modo, no grupo dos valores de paisagísticos e geológicos foram salvaguardados os interesses do ativismo ambientalista, por via da promoção da construção de um espaço de estudo e de proteção ambiental. Ainda, no diploma indicado ficou destacado que, no que tange aos valores de ocupação humana do território e do turismo natural, existem na periferia do PNBIMA três comunidades humanas, Porto Mosquito e Porto Rincão, comunidades situadas junto ao mar, e Entre Picos de Reda, detentora de uma identidade serrana (B.O, abril 2021, p. 1251).

Ficou estabelecido que nenhuma das atividades económicas das três comunidades tem impactos ambientais que se antecipe poderem vir a ameaçar, a curto prazo, os valores ambientais e cénicos do PNBIMA, e os maiores problemas identificados no presente estão relacionados com as deficiências no abastecimento de água, no saneamento básico e na recolha do lixo urbano. Ainda, o diploma prevê que, tornando-se numa porta de entrada no PNBIMA, a dinamização através do turismo de natureza, seja terrestre, seja marinho, se concretizada de forma ambientalmente correta, poderá até ser muito positiva, porque poderá atenuar a pressão sobre os recursos naturais (B.O, abril 2021, p. 1251).

Outrossim, no grupo dos valores de ocupação humana e de turismo natural, ainda foram salvaguardados os interesses do ativismo ambientalista, via a promoção de modalidades de uso alternativos do espaço pelas comunidades. Reparámos que ficou evidenciado que as comunidades humanas podem vir a ser possíveis ameaças ao ambiente e notamos que, em detrimento de uma orientação voltada para «preservar para usar», as comunidades são chamadas a «usar menos para preservar», intercalando a gestão da pesca com o turismo.

É notório que o diploma proposto e aprovado não assume plenamente a *nuance* holística que abrange desde o ecossistema físico até as atividades

da natureza humana com os respetivos serviços e gestão do ecossistema, ao conhecimento ecológico tradicional incorporado aos esforços de conservação e produção ecológica correta, estendendo-se à comercialização de bens produzidos localmente (Mizuta & Vlachopoulou, 2017).

Em outros contextos globais, a integração dos objetivos de conservação com a gestão da pesca é uma área-chave de pesquisa para melhorar a eficácia das AMPs, como o desenvolvimento de um projeto de rede de AMPs que reduza a percepção de troca entre os objetivos de conservação e de pesca e mais coerente com os direitos de pesca. O contexto cabo-verdiano é desafiado a considerar que os direitos de propriedade baseados na área e as estruturas coletivas locais empoderadas podem contribuir para alinhar os objetivos de conservação e pesca (Berque & Matsuda, 2013).

## **As múltiplas apropriações da Baía do Inferno como facilitadores da participação comunitária na governança colaborativa do PNBIMA**

O território elevado a categoria de Parque Natural, enquanto local de trabalho comum, de circulação, e de comunicação, interliga física e socioculturalmente as duas comunidades piscatórias por laços sanguíneos, cunhadas por uma cultura do mar que tem reflexos na divisão sexual de trabalho, na modalidade de emigração, no lazer, na culinária e nas práticas religiosas, aspetos que a tornam um espaço construtor de identidades e apropriado nas construções de identidades culturais. (Uni-CV, 2020).

O trabalho piscatório, envolvendo a captura e a venda do peixe, abrange uma população dos 15 aos 75 anos de idade. Domina a modalidade de pesca a linha e a arte da captura do atum surge como uma prática cultural que assegura tanto a distinção dos pescadores entre si como uma estratégia de distinção social. As marcas deixadas nas mãos pelas linhas, na pesca do atum, representam por isso, tanto em Porto Mosquito como em Porto Rincão, a competência do pescador, capital que é convertido em honra e prestígio, e asseguram o respeito social mesmo quando, já idoso, o pescador deixa de dedicar-se a pesca (Uni-CV, 2021).

Se cabe aos homens a faina piscatória, a distribuição e a venda são responsabilidades das mulheres, que encontram nas cidades da Praia e

da Assomada os seus centros preferenciais de venda. Existe uma relação de complementaridade entre os pescadores e as vendedeiras de peixe, reconvertidas em relações de poder negociadas. As vendedeiras, nessa dinâmica laboral, não são agentes passivas. Pelo contrário, são mediadoras da relação do pescador com o mercado (Uni-CV, 2021).

Os ensejos de mobilidade têm, mais recentemente, configurado uma emigração local relacionada com a faina marítima. Muitas famílias têm membros emigrados na Europa, trabalhando como pescadores em embarcações industriais. É, por isso, realidade para algumas famílias, e desejo de outras, a transferência de novas tecnologias de pesca como modalidade de remessa dos emigrantes (Uni-CV, 2020).

O lazer, ou as práticas culturais associadas à ocupação de tempo livre constituem também marcas de relevo. De salutar o gosto pelas práticas desportivas que, por vezes, fazem do mar um espaço de recreação. De preocupante o consumo de álcool como forma de evasão social. A culinária local é marcada pela proximidade do mar, sendo a presença do peixe nas refeições e nas comemorações festivas uma regularidade. Desta forma, a pesca assegura rendimentos financeiros a alguns e subsistência a outros. Consequentemente, a Baía do Inferno é vista como um território existencial fundamental no quotidiano dessas comunidades (idem).

Nas práticas religiosas denota-se também o enraizamento da consciência coletiva destas comunidades com o meio marítimo envolvente. São Pedro é o santo de devoção da comunidade de Porto Rincão. As festividades religiosas são celebradas no dia 28 de junho e, nesse dia, é prática usual que o Santo seja transportado num balaio. De realçar que no passado, antes da introdução dos utensílios de plástico nas ilhas, o balaio era o artefacto tradicional usado pelas vendedeiras para o transporte de peixes. Na comunidade de Porto Mosquito, a devoção recai na Nossa Senhora dos Navegantes. O dia da celebração religiosa é 20 de outubro. Os emigrantes locais têm a data como referência para a deslocação ao país (ibidem).

Destacam-se, ainda, nestas comunidades as práticas simbólico-religiosas do batismo e da bênção dos botes, que simbolizam a negociação entre os pecadores devotos e as entidades sobrenaturais, e pressupõem a representação

social do mar como incerteza, mistério, perigo, símbolo de morte e de vida (Uni-CV, 2020).



















































Assim, o território que foi institucionalizado como PNBIMA é um espaço humanizado e humanizante, guardando profundos laços entre o humano e o natural. Instados a pronunciarem-se sobre o significado que a Baía do Inferno tem para eles, os pescadores e vendedeiras de peixe destas duas comunidades e das outras duas localizadas mais ao sul (Gouveia) e mais ao norte (Porto Ribeira Barca) forneceram um conjunto de informação que nos permitiram fazer a sua categorização em cinco grupo de entendimentos.

Ora a Baía do Inferno surge como espaço irrelevante/desconhecido; como um espaço de importância indefinida ou como Património de Valor Multidimensional (Natural, Estético, Histórico e Turístico); como Espaço de Trabalho/Fonte de rendimento, e como Espaço de Valor Sentimental.

Antes da criação e delimitação do PNBIMA, constatamos que, no total de cento e sete (107) pescadores inquiridos, quarenta e um (41) vêem o PNBIMA como espaço de valor multidimensional, onde o natural o estético, o histórico e o turístico se conjugam, enquanto para trinta e um (31) pescadores é um espaço irrelevante/desconhecido. De modo diferente, num total de cento e sete (107) vendedeiras de peixe inquiridas, sessenta e seis (66) vê o PNBIMA como espaço Irrelevante/Desconhecido.

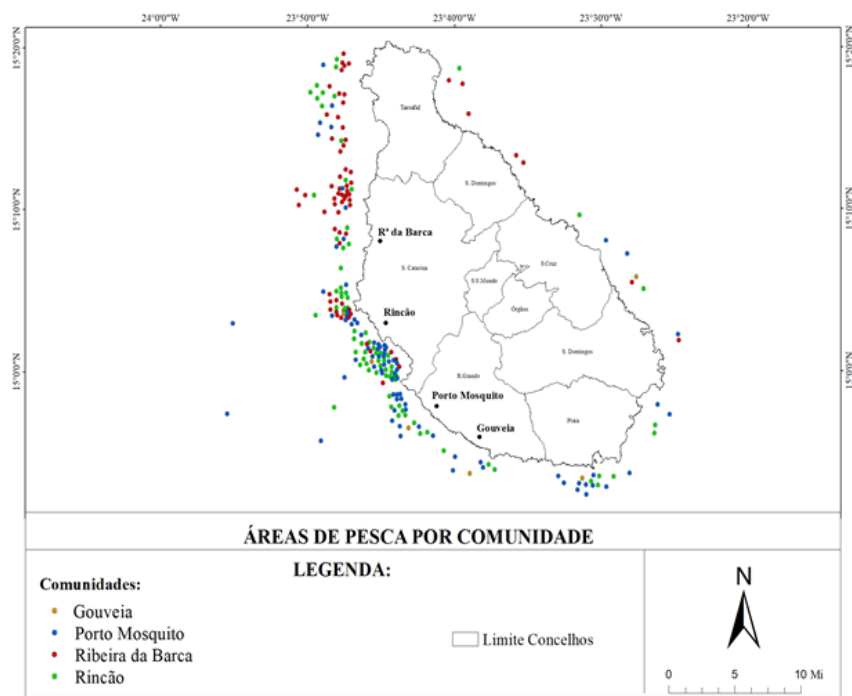
Na divisão sexual do trabalho piscatório, a faina das mulheres começa a partir do desembarque dos barcos de pesca artesanal. O domínio e o conhecimento do mar não são os requisitos primários relevantes nesta categoria. Isso implica que sejam os pescadores os principais expoentes transmissores do saber estar no mar e os agentes mais conscientes do desafio da conservação no espaço marinho.

Tabela n.º 1 – Dados sobre o significado da Baía do Inferno agregados por comunidades e categorias profissionais antes da delimitação do PNBIMA

Dados	Espaço Irrelevante/ Desconhecido	Espaço de Importância Indefinida	Espaço Patrimonial	Espaço de Trabalho ou Fonte de rendimento	Espaço de Valor Sentimental
Dados Gerais	 31	 8	 41	 21	 6
	 66	 2	 18	 16	 5
Gouveia	 0	 0	 1	 4	 1
	 2	 0	 1	 2	 1
Porto Mosquito	 3	 0	 18	 10	 3
	 11	 2	 12	 8	 1
Porto Rincão	 9	 5	 15	 4	 0
	 21	 0	 3	 6	 3
Porto Ribeira Barca	 19	 3	 7	 3	 2
	 32	 0	 2	 0	 0

Fonte: Projeto ECO-VILA (janeiro de 2021)



















































Notamos que os números relativos ao espaço irrelevante/desconhecido são mais acentuados na comunidade de Porto de Ribeira Barca, situada mais ao norte da ilha de Santiago e mais afastada da Baía do Inferno. Nesta localidade o espaço preferencial para a pesca é zona costeira do Concelho de Tarrafal, como podemos ver no mapa que segue abaixo:



Mapa n.º 1 – localidade de preferência dos pescadores (Uni-CV, 2021)

Por sua vez, no inquérito feito, após a delimitação do PNBIMA, constatamos que se mantêm as tendências anteriormente evidenciadas, com ligeiras melhorias nos números na categoria do espaço de valor multidimensional.

Tabela n.º 2 – Dados sobre o significado da Baía do Inferno agregados por comunidades e categorias profissionais depois da delimitação do PNBIMA

Dados	Espaço Irrelevante/Desconhecido	Espaço de Importância Indefinida	Espaço Patrimonial	Espaço de Trabalho ou Fonte de rendimento	Espaço de Valor Sentimental
Dados Gerais	 20	 9	 44	 30	 4
	 63	 13	 28	 3	 0
Gouveia	 0	 2	 1	 3	 0
	 2	 0	 4	 0	 0
Porto Mosquito	 6	 3	 14	 8	 3
	 16	 5	 11	 2	 0
Porto Rincão	 1	 2	 13	 16	 1
	 12	 8	 12	 1	 0
Porto Ribeira Barca	 13	 2	 16	 3	 0
	 33	 0	 1	 0	 0

Fonte: Projeto ECO-VILA (janeiro de 2022)

Os dados apurados indicam que, no cômputo geral, nenhuma das categorias construídas é avassaladora. De forma indicativa, os dados apontam o público dos pescadores como o mais preparado para absorver

os desafios da governança colaborativa do PNBIMA, na medida em que se constituem como os portadores dos conhecimentos e saberes tradicionais associados ao espaço marinho e terrestre, que compõem esta AMP, e mesmo antes da delimitação do PNBIMA, já era possível enquadrar este público favoravelmente nas iniciativas que resgatam o valor diferenciado e diversificado do PNBIMA, na medida que não se mostram conscientes apenas do valor como espaço de extração de bens marinhos.

Todavia, o número considerável daqueles que apontam este território como um espaço irrelevante/desconhecido indica uma evidente assimetria em termos de conhecimento entre os atores sociais envolvidos neste sistema socioecológico, e deixa a comunidade fragilizada em termos de poder decisório perante agentes governamentais e não-governamentais, que também tomarão parte no processo da governação colaborativa.

## Considerações finais

No PNBIMA sobrepõem-se um território jurídico e político a um território produzido de forma endógena. Lógicas de apropriação diferenciadas encontram-se incorporadas em agentes diferenciados e portadores de saberes diversos. Aqui, ganha relevância o seu significado para o quotidiano das comunidades humanas circundantes, e o que simboliza no processo de construção de um sentido e pertença comunitária, mas igualmente para os interesses ambientalistas, que podem assumir desde orientações conservacionistas integrais e exclusivistas até orientações mais moderadas, e para os interesses estatais que tem o desafio de atender ao bem comum, buscando um ponto de equilíbrio perante o intercâmbio de grupos de interesses distintos.

A vulnerabilidade dos usuários tradicionais do PNBIMA, os pescadores locais, perante os novos usuários, desde ativistas ambientais, académicos e cientistas e os agentes do poder público, expressa-se de forma igualmente diferenciada. Se, por um lado, eles poderão vir a ser classificados como ameaças, por outro, a sua ligação dependente com este espaço pode levantar a questão do direito tradicional de uso, aspetos que poderão proporcionar o desenvolvimento de clivagens dicotómicas entre a conservação e a pesca.

Construir cenários que contribuam para o diálogo entre atores e instituições e a formulação de políticas e de ações de gestão socioambiental do PNBIMA, partindo da aplicação de princípios e de métodos de envolvimento participativa, que façam dos atores locais os personagens primários e centrais, tanto da pesca como da conservação, são alavancas estratégicas.

Mas as comunidades terão de estar cientes de que precisarão falar por si e não por intermédio de outros agentes, independentemente das suas boas intenções, geralmente sistematizadas na semântica do «desenvolvimento comunitário sustentável». O primeiro desafio passa pelo empoderamento local das estruturas coletivas de modo a fazer delas as impulsoras do alinhamento entre a conservação e a pesca.

## Referências Bibliográficas

- Athayde, S., Bernasconib, P., Bartelsc, W., Seluchineskd, R., Buschbachere, R. (2016). Avaliação da resiliência socioecológica como ferramenta para a gestão da fronteira amazônica: experiências e reflexões. *Sustentabilidade em Debate*. V. 7, n. 2. DOI: 10.18472/SustDeb.v7n2.2016.19936
- Bartz, C. R. F, Turcato, J. C., Baggio, D. K. (2019). Governança colaborativa: um estudo bibliométrico e conceitual da última década de publicações. *DRd - Desenvolvimento Regional em debate*, v. 9, p. 800-817. DOI: <https://doi.org/10.24302/drd.v9i0.2394>
- Berque, J., Matsuda, O. (2013). Coastal Biodiversity Management in Japanese Satoumi. *Marine Policy* 39 (191–200. <http://dx.doi.org/10.1016/j.marpol.2012.10.013>
- Boletim Oficial da Republica de Cabo Verde, I Serie, nº 5, de 24 de fevereiro de 2003.
- Boletim Oficial da República de Cabo Verde, I Série, nº 37, de 09 de abril de 2021.
- Mizuta, D. D., Vlachopoulou, E. I., (2017). Satoumi concept illustrated by sustainable bottom-up initiatives of Japanese Fisheries Cooperative Associations. *Marine Policy* 78 (2017) 143–149. <http://dx.doi.org/10.1016/j.marpol.2017.01.020>
- Prodanov, C. C. & Freitas, E. C. (2013). *Metodologia do trabalho científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico*. 2. ed., Feevale.

- Semedo, Adilson F. C. (2021). Os Guardiões da Baía. Expresso das Ilhas 1012 de 21 de abril de 2021.
- Szymaniak, Woldzimierz (2014a). Baía do Inferno: na rota de capitão Cousteau. Cabo Verde – Natureza, Nº 2.
- Szymaniak, Woldzimierz (2014b). Tubarões de Moia-Moia. Guia de mergulho e de mar da ilha de Santiago. Praia, Alfa-Comunicações.
- Uni-CV (2020). Proposta de criação da área protegida Baía do Inferno. (Projeto ECO-VILA, uma abordagem para promover a resiliência do sistema socioecológico em Cabo Verde). Universidade de Cabo Verde.
- Uni-CV (2021). Relatório do estudo de base nas comunidades de Gouveia, Porto Mosquito, Porto Rincão e Porto Ribeira Barca - Ano 2. (Projeto ECO-VILA, Uma abordagem para promover a resiliência do sistema socioecológico em Cabo Verde). Universidade de Cabo Verde.

## Turismo e experiência da natureza: sentidos e sensibilidades entre corpo, ambiente e consciência na gestão do turismo em duas cidades brasileiras.

---

*Adimilson Renato da Silva*<sup>35</sup>

*André Luiz da Silva*<sup>36</sup>

### Fluxos turísticos e escolhas investigativas

Quando este texto está sendo escrito, ainda estamos vivendo, fortemente, as consequências da pandemia da Covid-19 que assolou o nosso país e o mundo. Milhares de famílias, vizinhanças inteiras e grupos específicos sofreram e sofrem a perda de algum ente querido. Fora os casos de eventos extremos como, por exemplo, desastres ambientais e acidentes, que envolvem uma coletividade ampla, em que a dor é difundida e reforçada pelos canais midiáticos (emissoras de televisão, canais da web, redes sociais, etc.), o vírus Sars-CoV-02 atuou de maneira onívoro, inserindo-se em lugares longínquos dos seis continentes da Terra. Nem mesmo as cidades médias e pequenas, ambiente citadino, através do qual se sente o tempo em escala e extensão distintos daquilo que é vivido nos grandes centros

- 
35. Doutor em Ciências Sociais. Professor de Sociologia no Instituto Federal do Tocantins (IFTO-Colinas do Tocantins). Professor permanente no Programa de Pós-graduação em Demandas Populares e Dinâmicas Regionais (PPGDIRE-UFNT). Pesquisador integrante do Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais no Brasil (LapCAB).
  36. Doutor em Ciências Sociais. Professor na Faculdade São Lucas e na Pós-graduação em Desenvolvimento Humano-UNITAU.

urbanos das cidades metropolitanas, ausentaram-se das listas de aumento ou estabilização do número de mortes e pessoas que contraíram o vírus<sup>37</sup>. Aonde as redes telemáticas e dispositivos celulares trouxeram a “globalização” para mais perto das comunidades tradicionais, ali mesmo, também se viu chegar o agravamento de casos da COVID-19, e com ele, a escassez de recursos para fazer frente a este mal que nos fez parar, senão para refletir e mudar de práticas, mas para percebermos que somos seres marcados pela interdependência das interações mundiais (trocas econômicas, incorporações culturais, consequências das crises climáticas e ambiental).

O turismo sentiu severamente o impacto da pandemia atual. Neste mundo interconectado pela internet, por portos e aeroportos, sem contar com as rodovias regionais, nacionais e internacionais, o movimento inerente às viagens turísticas entra em crise. Somos, conscientemente, convidados a ficarmos em casa. As medidas sanitárias exigidas pelo cuidado contra a disseminação do vírus Sars-CoV-2 desestimulam as interações face a face. A tentativa de se safar deste contágio eminente alterna angústias e aflições entre momentos de distanciamento e isolamento social. Diante deste cenário, o turismo arrefece consideravelmente. De uma realidade de *overtourism* a reflexões sobre o turismo passa a tecer considerações acerca do *hypotourism* (Beni, 2020). Para termos um panorama geral, vejamos a retração do tráfego aéreo nacional e internacional, uma diminuição de cerca de 93% no primeiro caso e 98% para o segundo caso<sup>38</sup>.

- 
37. “Nesse contexto, compreende-se como o vírus é transmitido entre as pessoas, por meio de circulação social, sendo as grandes estruturas de transporte, como as rodovias, aeroportos e hidrovias, os caminhos do vírus durante a pandemia. Nessa lógica, Guimarães et al. (2020) apresentam que, fora das áreas mais densamente povoadas, a BR-153, conhecida como Belém-Brasília, é rota de propagação da COVID-19 para regiões do país com baixo acesso a serviços de saúde e alta vulnerabilidade social. Tal rota se faz importante na propagação por ser um eixo de magnetismo do capital em torno da chamada fronteira mineral-agrícola, atraindo investimentos, mão de obra e fluxo flutuante de pessoas vinculadas aos setores produtivos (SANTOS, 2009). Ainda segundo os autores, a rota da COVID-19 foi modelada pelo caminho que o capital faz pelo país” (Pacífico et. al., 2020, p. 271).
38. “O tráfego turístico receptivo mundial em 2019 foi de 1.645,9 bilhões, só a América do Norte com 149 milhões de turistas e na Europa com 681,9 milhões, os dois representando mais de 60% do tráfego mundial. América do Sul com 140 milhões e o Brasil com 0,76%, ou seja, 7 milhões de chegadas. Em 2019 brasileiros gastaram no exterior cerca de US\$ 19 bilhões, enquanto nosso receptivo internacional contribuiu com US\$ 5,8 bilhões. Isso representa um déficit de US\$13 bilhões. Enquanto nosso

É nesse contexto de diminuição do fluxo turístico e de disseminação da pandemia de COVID-19 que recorreremos à pesquisa de campo nas cidades de Carolina-MA e Conceição do Araguaia-PA. Tomados pelo cuidado das medidas sanitárias recomendadas pela OMS (Organização Mundial da Saúde), investimos nesta primeira aproximação dos agenciamentos turísticos percebidos nestas duas cidades/municípios. Como mote inicial, decidimos acompanhar grupos de turistas que estavam se deslocando para esses diferentes lugares, em tempos distintos, mas com algum grau de motivação semelhante que justificasse a “viagem para as montanhas e cachoeiras” da Chapada das Mesas e o “encontro com as águas, praias e ilhas” do Rio Araguaia.

Procuramos compreender como as “situações de encontro” com os lugares turísticos de ambas as cidades, além de estabelecerem um “arranjo” que constitui a dimensão de singularidade (Yázigi, 2001), permite a extrapolação da projeção imaginativa criada pelos especialistas do turismo na organização de roteiros, deslocando a observação do produto turístico para as linhas de vida (Ingold, 2010. 2015) de pessoas, coisas e ambientes, emaranhadas entre si.

Essa mudança na tratativa do fenômeno do turismo como “processo” e “ocorrências” as fez tensionar e mesmo conflitar com a idealização mobilizada destes “atrativos turísticos”. As cidades são difusoras de cultura, mas esses processos de produção de sentido nem sempre se encontram cindidos das condições existenciais possibilitadas pelo registro da natureza constitutiva e constituidora de vida. O deslocamento do nosso olhar emerge do próprio deslocamento dos agenciamentos turísticos da perspectiva de situar as cidades como receptoras dos contingentes turísticos. Sendo assim, as Naturezas em constante movimento são as que mobilizam essa tensão vivida, *pari passu*, com os fenômenos de simbolização das realizações coletivas e individuais entendidas como expressões culturais ou simplesmente enquanto “Culturas”<sup>39</sup>.

---

tráfego doméstico foi 84.637 milhões. A contribuição do Turismo à economia global representa 129 milhões de postos de trabalho diretos e indiretos e é de US\$ 8,7 trilhões.” (BENI, 2020, p. 6). Esse cenário exitoso mudará drasticamente com o advento da pandemia da COVID-19.

39. Para entendermos melhor os pressupostos contemporâneos dos usos do termo cultura, verifica-se o deslocamento do significado de cultura como modo de vida para a sua acepção de política cultural investida pelas ações do estado. Manuela Carneiro

Como mencionado anteriormente, nossa percepção investigava tentou ir além da circunscrição territorial dos lugares singularizados por elementos heterogêneos os quais dão contorno aos destinos turísticos, nas suas formas mais variadas. No esforço de construirmos certa coetaneidade (Fabian, 2006) entre os diferentes sujeitos da pesquisa (turistas, pesquisadores, guias, barqueiros, etc), assumimos uma atitude turística permitindo sermos afetados pelas/nas trilhas e percursos existentes na subida de um platô de serra, no caminho até a beira de rio, através das vegetações típicas do bioma Cerrado. Em linhas gerais, uma experiência de chegada proporcionou uma escolha de partida, colocando-nos novamente às pistas deixadas nas intrincadas linhas de vida que compõem os fenômenos responsáveis por enraizar a dinâmica humana em um quinhão de terra, o que também permite potência para projetos e iniciativas futuras, isso ao considerar as tensões e conflitos como as marcas corpóreas e imaginativas que constituem o ato de fixar raiz (enraizar-se) em ambiente específico<sup>40</sup>.

Através da realização de etnografias das motivações e dos percursos turísticos realizados por praticantes específicos, com recurso estratégico da alternância entre modalidades intensivas e extensivas<sup>41</sup>, buscamos retomar

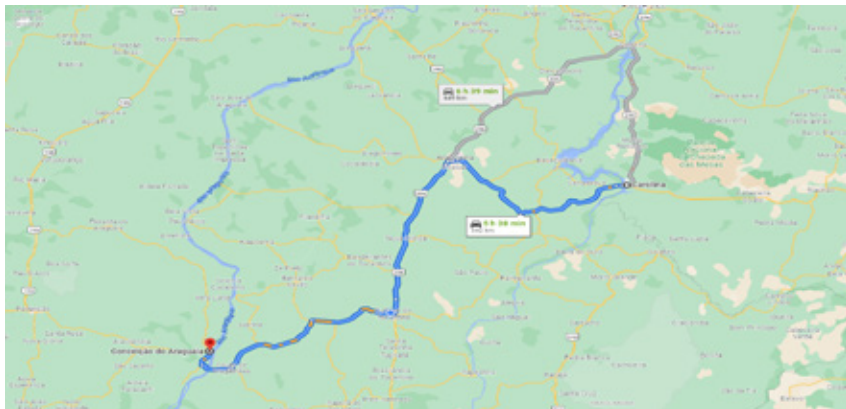
---

[2009] propõe considerações importantes para pensarmos às “Culturas” entre aspas. Eagleton (2001), debatendo as diferentes acepções presentes na gênese das “ideias” de cultura, percebe alguns princípios gerais que devem ser levados diante da interpretação de práticas criativas e ações humanas. Neste raciocínio, os seres humanos, diferentemente dos animais, por suas limitações instintivas e capacidades precárias presentes no próprio corpo (correr menos que seu predador), necessitam qualificar e desenvolver suas aptidões ainda que em conjunto com o seu ambiente. Eles fazem parte do mundo que constroem e da natureza que trabalham. Mesmo havendo essa continuidade entre o ambiente habitado e o sujeito ali residente, a cultura viabiliza a diferença que permite a atividade humana, ação e trabalho num nível distinto. Deste modo, a cultura “é uma questão de autossuperação tanto quanto de autorrealização” (Eagleton, 2011, p. 15).

40. Enraizar-se pela ação de fincar raízes, como nos lembra Ardans (2014, p. 236), a natureza não é revelada apenas pelos seus aspectos aprazíveis e enaltecidos de vitalidade, ela também é marcada pela dramaticidade vivida pelos “humanos” neste “socioambiente hostil”. Relata este autor que, por mais que a vida individual e coletiva, humana e não humana tenha pretensão de enraizar-se, o ambiente, muitas vezes, se expressa hostil e lança resistência e desafia a sua habitação.
41. Além da pesquisa de campo desenvolvida nas cidades de Carolina (MA) e Conceição do Araguaia (PA), compreendida como modalidade intensiva, também buscamos aproximações com narrativas e eventos expressivos quando explicitados agenciamentos turísticos em canais da web (blogs, sites, e-mail) redes sociais (facebook, whatsapp), modalidade extensiva.

a percepção de chegada ao estado do Tocantins de um dos autores deste texto. Adimilson Renato, foi nomeado professor no Instituto Federal do Tocantins (IFTO) no ano de 2019, no campus Colinas do Tocantins. Neste momento, passou a ser impactado por convites repentinos para conhecer algumas cidades da região, para fazer valer a sua estadia na cidade de Colinas na qual escolheu residir, e, desta forma, conhecer a “verdadeira região norte do país”. Não só colegas de trabalho, também membros da vizinhança, comerciantes locais e um dos padres da igreja que frequenta manifestou semelhante avaliação a respeito dos passeios que deveria decidir realizar. A vida em uma cidade pequena do estado do Tocantins, com importante centralidade para as demais cidades da região, porém, com carência de alguns serviços principalmente os referentes a atendimento especializado de saúde, tornar-se-ia mais apazível e um tanto “suportável” se passasse a usufruir das facilidades de deslocamentos entre os três estados (Tocantins, Pará e Maranhão) e aproveitasse as “belezas naturais de toda essa nossa região”.

Dito isso, é visto que o nosso interesse não se impôs pela ocorrência das cidades onde passamos a realizar a pesquisa, mas sim, deu-se pelo conhecimento dos diferentes fluxos mencionados pelos próprios usuários dos serviços e atrativos turísticos. A cidade de Colinas do Tocantins conta com 36.271 habitantes segundo as estimativas do IBGE para o ano de 2021. Importante para a região compreendida como Médio Araguaia, localiza-se em meio aos rios Tocantins (à leste) e rio Araguaia (a oeste). Sua economia é mobilizada pela área de serviços e comércio. Na região a agropecuária é um dos motores econômicos. Mas a cidade irá mudar, consideravelmente, após a construção da BR-155, a rodovia Belém-Brasília. Condições que reforçou a atração pelo contingente de migrantes que dão forma às características culturais e políticas da cidade. Para se deslocar até os rios mencionados, o trajeto é realizado principalmente pela rodovia estadual TO-335, conhecida popularmente como TransColinas. Os fluxos turísticos realizados pelos residentes de Colinas do Tocantins, os quais acompanhamos nesta pesquisa, travam contato com as experiências da natureza fazendo esse caminho pelas rodovias já apontadas.



Fonte: Google Maps

Os fluxos turísticos identificados desde a cidade de Colinas podem ser condensados da seguinte maneira: Jalapão/TO-Chapada das Mesas/MA; Conceição do Araguaia/PA-Colinas/Araguaina/TO-Chapada das Mesas/São Luís/MA; Colinas/Araguaina/TO-Conceição do Araguaia/Salinópolis-PA.

Essas cidades, presentes nos relatos dos percursos turísticos realizados pelos nossos entrevistados, não dizem respeito somente às viagens habituais no intuito da prática de lazer e de entretenimento, de descanso e da descoberta de lugares desconhecidos. Revelam, sobretudo, o pertencimento territorial e as diferentes temporalidades vividas quer na condição de migrante como no momento de visitar algum parente ou amigo deslocado por questões de trabalho, estudo e família. Paralelamente, essa região formada pela interdependência de fluxos turísticos, culturais e econômicos, é ambiente de transição entre os biomas Cerrado e Amazônico.

É neste território que habitam diferentes povos tradicionais, no caso, mais próximos das rotas que acompanhamos, onde podemos observar a existência de comunidades quilombolas e ribeirinhas e as aldeias dos povos Khaô e Apinajé. Situação que tenciona a vitalidade dos povos tradicionais se estende pela compreensão mercantilista da delimitação do MATOPIBA (Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia) entendida como a mais nova e promissora fronteira agrícola do país.

Para captar as motivações dos usuários de atrativos turísticos quanto a “experiência em diferentes tipos de ambientes físicos”, a sua preferência por certas escolhas de determinados destinos de férias ou o cenário pelo qual transitam na figura de excursionista, supõe-se, precisa-se de maior aproximação de como as “pessoas utilizam estas oportunidades no meio ambiente natural e como podem esperar beneficiar-se dela” (TUAN, 1980, p. 286). Nas palavras deste autor, a topofilia atua no sentido de ampliar as percepções com base nas situações e cenários mobilizados pela emoção e a intensidade da experiência realizada. Do contrário, ainda que importantes para o entendimento da estrutura do turismo enquanto sistema, as “estatísticas que nos dão o número de pessoas que visitam os parques nacionais ou compram casas de verão medem melhor a moda e o estado da economia do que os sentimentos reais das pessoas em relação à natureza” (ibidem.).

Como visto, torna-se pertinente acompanhar as modulações operadas em diferentes circuitos turísticos. As convenções sociais tornam-se vetores importantes para mediar o interesse a ser despertado nos turistas, ao entrarem em contato com artefatos publicitários, que ampliam a divulgação das paisagens visitadas, a frequência realizada aos museus, a primeira fotografia a ser produzida de uma igreja histórica do período colonial. O produto turístico é configurado por expertises que envolvem desde designers gráficos, programadores de plataformas online, gestores públicos e pesquisadores acadêmicos.

## Turismo e experiência na natureza

A realização de práticas turísticas não é um acontecimento novo. Pode-se remeter a sua gênese a nominação do Grand Tour<sup>42</sup>, surgido no período da Renascença Italiana (séc. XIV), acerca das viagens de integrantes da nobreza e da classe média inglesa. Momento este de grande investimento em viagens pelos territórios, que formariam o atual continente europeu, basicamente, no intuito de consolidar a educação através do contato com diferentes culturas e para transpor os ritos de passagem obrigatórios para aqueles que dirigiriam os negócios das rotas comerciais (Cisne; Gastal, 2010).

O turismo está associado à realização de uma viagem tendo como foco amplo a ideia de visitação. Caso essa visita tenha duração menor que 24 horas é denominada como excursão e seus praticantes de excursionistas. Sob diferente condição, o viajante pernoitando no lugar de destino destaca essa jornada de deslocamento entre a partida, o trajeto percorrido, a permanência no atrativo turístico e o uso da rede de hotéis, campings ou pousadas como prática turística.

De maneira geral, a prática turística denota a realização de uma viagem em que se sai do ambiente cotidiano e habitual da residência e da vizinhança, onde vivem as rotinas de trabalho, escola, família, amigos, partindo, assim, na busca por algo extraordinário, do desconhecido ou mesmo inesperado (Labate, 2000). Em síntese, Barreto (2003, p. 20) aborda o turismo como um “ato praticado por pessoas que realizam uma atividade específica de lazer,

---

42. Rebecca Cisne e Susana Gastal (2010), propõem compreender o turismo como fenômeno desenvolvimento em diferentes etapas históricas: “O primeiro seria o PRÉ-TURISMO, destacando o Grand Tour e a recuperação dos balneários como destinos importantes de intensa vida social. O autor ressalta que, ainda hoje, há no mercado produtos rústicos e quase sem infraestrutura que são tipicamente dessa fase. O segundo, TURISMO INDUSTRIAL, é subdividido em três categorias. A primeira, TURISMO INDUSTRIAL PRIMITIVO, teria se originado no século XIX, prolongando-se até o início da Segunda Guerra Mundial; a segunda, TURISMO INDUSTRIAL MADURO, teria iniciado com a Segunda Guerra Mundial, prolongando-se até meados da década de 1980; e, finalmente, a terceira categoria, o TURISMO PÓS-INDUSTRIAL, que teria iniciado a partir da metade da década de 1980 e apresentou mudanças significativas em relação às antigas técnicas. Estrutura-se em momentos sociais e culturais e rompe com a dependência da sazonalidade por meio do uso da tecnologia. Já o PÓS-TURISMO seria um novo paradigma e também uma categoria histórica emergente explicada pelas tecnologias de alta eficiência em fenômenos socioculturais da década de 1990” (Cisne; Gastal, 2010, p. 03).

fora das suas respectivas cidades, e se utilizam, para atingir seus objetivos, de equipamentos e serviços cuja prestação constitui um negócio”<sup>43</sup>.

A visão economicista ainda opera forte interpretação a respeito do fenômeno turístico no mundo. Por essa linha interpretativa, enfoca-se o valor monetário que os atrativos conseguem congregam, enquanto “negócios turísticos”, simplificando as dimensões dos casos estudados ao englobar diferentes expressões apenas como uma “indústria” (Barreto, 2003). Em que pese esse apelo estratégico presente na racionalidade de agências de fomento e de nichos empresariais, haja vista a ocupação das paisagens turísticas na esteira da especulação financeira de sua singularidade (Resort, Transatlânticos, Pousadas e Hotéis de Luxo, etc.), as práticas turísticas e seus sentidos são mais amplos, polissêmicos e mesmo ambíguos.

O turismo, a natureza, a tradição e a cultura são almejados, na atualidade, como recursos para mobilizar projetos individuais e coletivos. Essa é a tese presente nas elaborações propostas por George Yúdice (2004) ao tratar a cultura como recurso. Peregrinações a santuários marianos (Silva; Lopes, 2016), caminhadas na natureza (Toniol; Steil, 2016) e festas populares, como as observadas nas comemorações ao Divino Espírito Santo (Silva, 2011), são vistas pelos governos, empresas e agentes locais como importantes realizações para gerar receitas financeiras e fazer frente aos efeitos excludentes causados pelas transformações vividas no mundo do trabalho<sup>44</sup>.

---

43. “O turismo consiste no deslocamento de pessoas que, por diversas motivações, deixam temporariamente seu lugar de residência, visitando outros lugares, utilizando uma série de equipamentos e serviços especialmente implementados para esse tipo de visitação. A atividade dos turistas acontece durante o deslocamento e a permanência fora da sua residência. Os negócios turísticos são os realizados nos equipamentos ou durante a prestação de serviços que os turistas utilizam na preparação e na execução da sua atividade. Começam no local de origem, quando os turistas se dirigem a uma agência de viagens ou a uma companhia de transportes para comprar um pacote turístico ou uma passagem, continuam quando os turistas chegam ao local de destino e utilizam transporte local, acomodações, serviços de alimentação, rede de diversões, lojas de suvenires, etc. e ainda quando os turistas retornam à casa e levam seus filmes para revelação na loja do bairro” (Barreto, 2003, p. 21).

44. “O capitalismo no plano mundial, nas últimas quatro décadas, transformou-se sob a égide da acumulação flexível, trazendo uma ruptura com o padrão fordista e gerando um modo de trabalho e de vida pautados na flexibilização e na precarização do trabalho. São mudanças impostas pelo processo de financeirização e mundialização da economia num grau nunca antes alcançado, pois o capital financeiro passou a dirigir todos os demais empreendimentos do capital, subordinando a esfera produtiva

Essa apropriação de produções culturais pode deter aspectos positivos na criação de emprego e renda para as populações locais onde estejam situados os atrativos turísticos. Ou seja, os “negócios” turísticos podem ajudar a mitigar problemas sociais ao dinamizar o desenvolvimento regional nas suas múltiplas especificidades culturais, sociais, políticas e econômicas.

Em seu texto publicado em 2001, e com tradução para a língua portuguesa no ano de 2016, John Urry vai perceber o turismo como um “híbrido global” (Urry, 2016, p. 145). Este autor segue a tese da “compressão espaço-temporal” ocasionada pelo aprimoramento de tecnologias de comunicação e de meios de transportes. São modalidades distintas de vivenciar o turismo, mas complementares, como viagens virtuais (internet), imaginativas (rádio, televisão e revistas) e corpóreas (avião, ônibus, trem, carro, caminhadas, etc.). Por entre as lógicas de produção e consumo dos lugares marcados por sua singularidade, emerge uma “reflexividade turística” constituída como “um quadro de disciplinas, processos e critérios que possibilitam que cada (e todo?) lugar monitore, avalie e desenvolva seu ‘potencial turístico’ dentro dos padrões emergentes do turismo global” (idem, p. 143).

Existem aspectos mínimos para se considerar uma prática ou experiência como turística. Graburn (2009) argumenta que, dentre essas características, destaca-se o deslocamento através de pontos distintos de partida e de chegada. Nesses termos, o turismo e a experiência turística podem ser tematizados como ambientes de movimentação de pessoas orientadas pelas mais diferentes motivações e sentidos. Essa é uma chave pertinente de interpretação da atualidade, o movimento. Assim, descrever, interpretar e analisar as expressões que envolvem o turismo permite traçar panoramas mais amplos das transformações ocorridas nas sociedades.

---

e contaminando todas as suas práticas e os modos de gestão do trabalho. O Estado passou a desempenhar cada vez mais um papel de “gestor dos negócios da burguesia financeira”, cujos governos, em sua imensa maioria, pautam-se pela desregulamentação dos mercados, principalmente o financeiro e o de trabalho” (Antunes, 2018, p. 154). Frente a este diagnóstico elaborado pelo sociólogo Ricardo Antunes, cada vez mais busca-se alternativas para dinamizar a economia local investindo, principalmente, nas lógicas e arranjos das ideias atinentes ao desenvolvimento regional. E o turismo, supomos, é um desses arranjos importantes para engajar projetos e iniciativas para planejar sustentavelmente cada território específico.

De outro modo, experiências humanas baseadas em si mesmas ou na relação construída com elementos heterogêneos (Latour, 2012), também denominados pela literatura como não-humanos (pedras, rios, estradas, plantas, orvalho, amuletos de devoção, etc.), podem denotar camadas sobrepostas sendo de difícil acesso em uma primeira aproximação. O turista vive sensibilidades tangenciadas pela espiritualidade quando realiza seu deslocamento pela paisagem cultural de uma dada localidade? Da perspectiva turística, a revelação do “sagrado” é a “seriedade de objetivos com que a viagem é empreendida e o impacto duradouro que se acredita que ela terá no futuro”. (Graburn, 2009).

Ainda segundo John Urry (2016):

[...] os corpos se exibem na encruzilhada entre sensações diretas do “outro” e diferentes paisagens de sentido [...], os corpos navegam entre a sensação direta do mundo exterior, à medida que se movem corporalmente por ele [...] e paisagens de sentido discursivamente mediadas que simbolizam gosto social e distinção, ideologia e significado. Tais corpos, sentidos e sensíveis, preocupam-se com diversos tipos de *performances*. (Urry, 2016, p. 146)

Essa imbricação entre diferentes sensibilidades e produções de sentido necessita ser mediada por certas práticas, assim, as sensações corporais e as paisagens de sentido socioculturais ocorrem na intersecção daquilo que o corpo apreende como dado do sensível e objetiva, através da linguagem, modulações de sentidos situadas contextualmente. Nesse processo de engajamento perceptível, daquilo que se observa e se emite através de narrativas culturais significativas, trabalha-se no sentido de “reforçar noções de movimento, natureza, gosto e desejo, por meio do corpo e para dentro do corpo” (ibidem.).

De alguma maneira, deslocar o estatuto dos projetos turísticos de uma perspectiva “humanocêntrica” e atribuir legitimidade a diferentes componentes-integrantes de variadas expressões de vida (peixes, aves, árvores, pedras, musgos, água/correntezas, etc.) contribuiu no enriquecimento de pontos de vistas a serem descritos como inerentes às experiências na natureza e suas consequências para paisagens, pessoas, biomas e às políticas em disputas nestas cidades.

Neste sentido, trazer “as coisas” e suas relações para o centro do debate permitiria dar “voz” às paisagens, aos animais e às plantas pela existência de um mundo que lhes é próprio? Não estaríamos humanizando as possibilidades de existência de ecossistemas e seus elementos constitutivos?

Essa questão foi direcionada à Isabel Cristina de Moura Carvalho, em evento acadêmico do qual esta pesquisadora participava como conferencista. Uma pessoa que estava assistindo à palestra indagou durante o momento do debate: se as pedras têm vida, como falar por elas?

Em elaboração posterior ao evento acadêmico, procurando depurar essa linha de raciocínio, Isabel Carvalho argumenta que tentar “falar pela pedra” resultaria cair no discurso biocêntrico. Se confere condição de “sujeito à natureza”, apenas o faz replicando a abordagem antropocêntrica, “apenas mudou o polo de atenção para a natureza, sem mudar a perspectiva centrada no humano” (Carvalho, 2014, p. 73). Desta maneira, mantém a situação anterior da separação dicotômica entre sociedade/natureza, pessoa/ambiente, humanos/não humanos.

Ou seja, essa projeção da condição humana sobre a ocorrência diversa da natureza enfatiza a lógica de um “animismo ecológico” sem tocar na relação da centralidade dos humanos entre si, de seu ensimesmamento antropocêntrico:

Nessa perspectiva, não se trata de falar pela pedra ou adivinhar seus desejos, humanizando-a. Nem de explicá-la desde as ciências naturais. Trata-se de saber, no sentido da educação da atenção (Ingold, 2010) a vida da pedra e deixar-se afetar por ela. Perceber o pulsar do mundo onde vivemos e com o qual interagimos constantemente, ainda que essa vida seja constantemente apagada e silenciada em nossa cultura humanocentrada (Carvalho, 2014, p. 73).

Para Ingold (2015), o mundo é onde a vida acontece. Pessoas e coisas, enredadas em trajetórias que vez ou outra se entrelaçam, não são observadas como uma existência *a priori*. Inversamente, movimentam-se pela *terra*, construindo caminhos, trajetórias e histórias, onde os “habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó” (Ingold, 2015, p. 219). A ideia de entrelaçamento traduz a maneira como diferentes *atores*, sejam eles

humanos ou não humanos, se envolvem e exigem atenção, consolidando ou comprometendo a qualidade do vínculo criado. Da acepção do autor, o ato de entrelaçar refere-se à costura de maneira que “cada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar” (Ingold, 2015, p. 224)<sup>45</sup>. Nesse sentido, toda linha vital é uma história e cada evento de nomeação, quando se transita por *entre* lugares, habitando-os, revela o conhecimento narrativo que exterioriza a espessura daquelas histórias enredadas e manifestas na vida.

Uma das dimensões do entendimento de lugar, perseguido nesta tese, aproxima-se desta acepção ao entender a vida em sua abertura para o “crescimento”, “movimento”, “desenvolvimento” de seus elementos vitais, problematizando, assim, o “ambiente construído” e contido em si mesmo pelo seu “fechamento”, existência “vívda ao ar livre” na proporção que “apenas os horizontes progressivamente revelados ao viajante conforme ele passa ao longo de uma trilha; nenhum piso, apenas o chão sob os seus pés” (Ingold, 2015, p. 217). Assim, a metáfora do peregrino que, em oposição ao ato de ocupar uma área, habitando-a linearmente, ajuda a descrição da vida coexistente “em todos os lugares”, “ao longo dos caminhos que levam de um ao outro [...]. É toda a malha de trilhas interligadas ao longo das quais as pessoas vivem suas vidas” (Ingold, 2015, p. 220).

Por isso, Tim Ingold reconhece a semelhança dos lugares como “nós”, e esses fios vitais são costurados na medida em que as trilhas deixadas pelos atores agem para atá-los no entrelaçamento de linhas de peregrinação. As linhas e os lugares vinculados pelo atravessamento de diferentes *histórias de trajetórias* de cada elemento envolvido na trama enredada exemplificam a composição desta espécie de *malha*, produzindo-a independente do tempo de sua duração:

Lugares, então, são como nós, e os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação. Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa tanto quanto fios não estão contidos em um nó. Ao contrário, elas trilham para além dela,

---

45. Agradeço ao Professor Dr. José Rogério Lopes que, durante a orientação da tese, ponderou que trama e costura estão circunscritas a registros diferentes, que trazem implicações consideráveis às descrições e análises aqui pretendidas. Deste entendimento destaca-se que trama é um acontecimento, e, por sua vez, costura é uma ação, tem motivação.

apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós. Juntos eles formam o que chamei de malha (Ingold, 2015, p. 220).

Enfim, as caminhadas na natureza tornaram-se lócus de pesquisa importante na atualidade. É a partir do ato de caminhar, por-se em movimento, que as pessoas travam contato e elaboram percepções e sensibilidades com/entre/pela natureza. Toniol e Steil (2016, 162) afirmam que a pertinência existente nas caminhadas na natureza é encontrada no “próprio deslocamento dos caminhantes com a afetação e produção de um corpo sensível a um tipo de natureza, ou melhor, a certo *idioma ambiental*”. Observa-se a produção de um corpo “afetado” pela experiência da natureza, situação em que a vitalidade da pessoa enquanto “ideal de saúde” se modifica e manifesta engajamento acerca do ambiente pelo qual se realiza a caminhada. Em outras palavras, segundo os autores, ao se deslocar e engajar na caminhada “não é simplesmente um modo de passar de um lugar para a outro, mas um tipo de inter-ação do corpo com o mundo e do mundo com o corpo” (Toniol; Steil, 2016, p. 162)

## Do fluxo turístico à experiência da natureza: notas etnográficas

A cidade é o lugar onde a vida acontece. Ambiente citadino em que a *urbe* tenciona relações distintas com a extensão de terras e tradições compreendidas como *rural*. O entendimento de município é o mais adequado para se tratar da totalidade administrativa e populacional para onde convergem interesses políticos, econômicos e sociais. No interior do Brasil, e os estados do Tocantins, do Maranhão e do Pará, parecem não fugir a essa regra, o espaço urbano e as zonas rurais sofrem implicações mútuas podendo haver tradições “rurais” manifestas nas cidades e, paralelamente, estilos de vida “urbanos” desempenhados em contextos interioranos onde o campo assume centralidade<sup>46</sup>.

---

46. “Em O Campo e a Cidade: na história e na literatura, Williams (1989, p. 11) trata do termo inglês *country* que “pode significar tanto ‘país’ como ‘campo’; *the country* pode ser toda a sociedade, ou só sua parte rural”. Assim, os termos ‘campo’ e ‘cidade’ “em torno das comunidades existentes, cristalizam-se e generalizam-se em atitudes

Longe de ser uma narrativa imposta unicamente por gestores governamentais que elaboram roteiros turísticos e das modulações de percepções ofertadas pela rotinização de trajetos realizados pelos guias turísticos, o turista investe na elaboração de significação na medida que interage com coisas, pessoas e ambientes. Nesse ínterim, ocorre uma construção e reconstrução dos produtos ofertados pelo mercado do turismo pelas diferentes interpretações de seus usuários, portanto “as experiências dos turistas sobre pessoas e lugares variam amplamente, dependendo de conhecimento prévio, valores e expectativas” (Graburn, 2009).

As cidades investem cada vez mais no agenciamento do turismo para aumentar as receitas financeiras locais de modo que algumas acabam se especializando na oferta de produtos turísticos: experiências, natureza, sagrado, patrimônio, lazer, etc. Políticas e ações institucionais e não-institucionais, afetadas mutuamente, passam a ser englobadas na estruturação de uma agenda de atividades e medidas tomadas em torno do projeto de cidade turística. A natureza e a cultura são assim mobilizadas como recurso a gerir projetos distintos, conforme distintas “condutas são organizadas para atingir fins específicos” (Velho, 1994, p. ) No caso das cidades apresentadas neste texto, existem linhas de força que atuam no tensionamento da base da qualidade da especificidade da experiência turística. Ambas as cidades detêm sítios arquitetônicos apropriados como seus autênticos patrimônios culturais. Apesar de algumas iniciativas, tais como a revitalização de praças públicas e de estações rodoviárias, da restauração de prédios e de casarões, esses bens culturais são apropriados em tempos específicos, ou seja, inserem-se no repertório de rituais e festas populares como a Festa de N. Sra. da Conceição e do Carnaval de Carolina. Para além desse tempo extraordinário, o que dura e permanece à procura dos turistas são as paisagens naturais dos estados do Maranhão e do Pará.

---

emocionais poderosas. Conforme o autor, “o campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples”, ao mesmo tempo outras noções foram atreladas como “lugar de atraso, ignorância e limitação”. Por outro lado, a cidade “associou-se a ideia de centro de realizações – de saber, comunicações e luz” e também como espaço de “barulho, mundanidade e ambição” (Rodrigues, 2017, p. 107)

Na Chapada das Mesas, a elevação dos montes tem como “adorno” o bioma serrado. As inúmeras cachoeiras existentes ali precipitam-se em direção ao rio Tocantins sendo importantes afluentes de regeneração de suas águas.

No Rio Araguaia as pessoas da região buscam instituir os seus banhos, lugares onde poderão frequentar tranquilamente praias formadas por ilhas na baixa das águas. Já os turistas, além das praias, procuram a pesca esportiva, o que de início difere das pessoas do lugar, pois essas procuram capturar os peixes para o consumo próprio e para ofertá-los a familiares que não puderam se deslocar para os acampamentos de beira de rio.



Fonte: site Prefeitura de Conceição do Araguaia

A cidade de Conceição do Araguaia foi fundada em 14 de abril de 1887, sob sua primeira condição de arraial, pela missão católica organizada pelo dominicano francês Frei Gil de Vila Nova. Como intervenção do então governo do Grão-Pará, essa medida objetivava interiorizar a exploração econômica desta região, mas para que isso ocorresse lançaram mão de catequizar os índios Karajá e Kaiapó (Ferreira, et. al, 2014). Na década de 1960 o processo de extração da borracha (caucho) irá trazer para essas terras migrantes dos estados da Bahia, Ceará, Paraíba, Piauí, Maranhão e Goiás. No próximo ciclo econômico, que substituirá o predomínio da borracha, o qual passou por forte declínio nas suas atividades, explora-se ao máximo o potencial da Castanha-do-Pará, como também trocas comerciais locais (farinha, sabão, tijolos) e a pesca artesanal de subsistência. O panorama pós-redemocratização centrou força na luta pelo acesso à terra, pois a mesma se

encontra em mãos de latifundiários e proprietários dos castanhais. No ano de 2014, Ferreira et. al. destacam que em Conceição do Araguaia existem “37 projetos de assentamento, com 4.270 famílias assentadas, numa área total de 227.193,62 ha, sendo que apenas um destes assentamentos foi desapropriado uma área de cerca de 60.000 hectares pertencente a um banco privado”. (Ferreira, et. al, 2014, p. 148).

Existe um grande projeto na cidade para a exploração de níquel. Esse é um empreendimento econômico muito comentado entre os moradores locais que agora está saindo do papel<sup>47</sup>.

Estima-se que no município de Conceição do Araguaia tenha no ano de 2021 aproximadamente 48.115 habitantes (IBGE). Desta população, 3.913 (8,2%) estavam ocupadas em alguma atividade laboral. O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) do município é médio, 0,640, número diferente daquele identificado no ano de 1991, abaixo de 0,400. Segundo dados da prefeitura da cidade, as principais atividades econômicas se constituem a pecuária, a pesca, a piscicultura, a agricultura e o turismo. Esses dados podem demonstrar algumas ações e políticas públicas como também iniciativas de setores privados no sentido de dinamizar a economia local e propiciar melhor qualidade de vida para a população residente. Diante disso, torna-se incongruente desenvolver várias iniciativas, e o turismo está dentre estas, e as mesmas não repercutirem em melhores

---

47. “A empresa Horizonte Minerals, uma das principais produtoras de níquel do planeta, vai beneficiar o Distrito Mineiro de Carajás.10/09/2021 20h42 - Atualizada em 10/09/2021 22h12.

O governador Helder Barbalho realizou, nesta sexta-feira (10), uma reunião no Palácio dos Despachos, em Belém, com representantes da empresa de mineração Horizonte Minerals, que será instalada no município de Conceição do Araguaia, no Sul do Estado. Atualmente, o empreendimento voltado à exploração de níquel desenvolve dois projetos na região. Um deles é o Projeto Araguaia, de produção de ferro-níquel para a indústria siderúrgica e baterias elétricas para veículos. A Horizonte Minerals está entre as principais produtoras de níquel do planeta, com uma produção anual de 50 mil toneladas. Fundamental para a fabricação de aço inoxidável e tecnologia de bateria, o níquel é uma das esperanças da transição do setor para o uso de energia limpa. Segundo o prefeito de Conceição do Araguaia, Jair Martins, a instalação da empresa no município, em ação conjunta com o governo do Estado, reafirma o apoio do governador ao desenvolvimento da região. “É muito importante esse apoio do governo do Estado para a geração de emprego e renda, e investimento na nossa região. Eu, como prefeito da cidade, estou muito feliz”, afirmou”. Acessado em: <https://agenciapara.com.br/noticia/31302/>

condições na oferta de trabalho, de atendimento e garantia aos serviços essenciais (educação, saúde, moradia) e a habitabilidade do município de modo geral (infraestrutura, saneamento básico, embelezamento da cidade e garantia de espaços de esporte e lazer).

Incongruência ou carência essa observada no percentual da população com rendimento nominal mensal per capita de até 1/2 salário-mínimo, que para o ano de 2010, último censo realizado, ficou em 45,6%.

Para realizarmos a nossa pesquisa, entramos em contato com turistas que se dirigem para as praias e ilhas do rio Araguaia, principalmente, entre os meses de junho e outubro. Buscou-se de maneira complementar seguir alguns discursos e agenciamentos turísticos presentes em sites (prefeitura, secretaria de turismo, etc.) para ser possível a identificação de alguns marcadores institucionais pelos quais se mobiliza ações e projetos tendo como tema-chave o turismo.

Para o caso de Conceição do Araguaia, a prefeitura local não publiciza o Mapa Turístico da cidade. O que se segue abaixo, é um Mapa Turístico organizado para receber visitantes de um evento acadêmico ocorrido na Universidade Estadual do Pará.



Fonte: <https://encontro-geografia-do-araguaia.webnode.com/album/galeria-de-fotos-pagina-inicial/mapa-concei%C3%A7%C3%A3o-jpg/>

Neste Mapa Turístico, podemos observar o destaque das principais praias frequentadas pelos turistas no Rio Araguaia, respectivamente: Praia das Gaivotas, Ilha Verde, Ilha do Pão, Ilha do Seresteiro e Praia Verde. A diferenciação entre praia e ilha decorre de as primeiras transformarem-se em ilhas somente no período de cheia do rio. Consecutivamente, no período de seca, que ocorre entre os meses de julho a início de outubro, essas praias podem ser acessadas a pé ou de automóveis e motos. O mapa torna-se uma representação do lugar, um modelo de orientação para quem chega de fora e transita na cidade. Apesar de trazer certas referências importantes para entender as vias de entrada e saída, tanto da cidade quanto das praias, é uma representação simplificada do território que ali fora estabelecido.

No ano de 2019, antes da pandemia do coronavírus, a Temporada de Verão iniciou, oficialmente em 30 de junho e teve sua duração até 28 de julho, quando toda uma estrutura com palcos para shows e barracas de venda de bebidas e comidas típicas da região foi montada na Praia das Gaivotas. A programação oficial contou com Kleo Dibah (29/06), Diego e Ray (06/07), Wesley Safadão (07/07), Som e Louvor (13/07), Amado Batista (19/07), Léo Magalhães (20/07), Brumo e Marrone (21/07), Diego e Arnaldo (25/07), Gaby e Raphaela (26/07) e Cleber e Cauan (27/07). Essa agenda de shows não se assemelha a nenhuma festa de vaquejada existente na região. Em conversa realizada com agentes da organização da Temporada de Verão, destaca-se a “importância deste evento contemplar uma gama mais ampla de gostos possíveis, porque a maior parte dos munícipes precisam ser representados na festa que é da cidade de Conceição”. Nos palcos dos shows, nas barracas de água e cerveja e nas areias das praias percebe-se que é nesses eventos de grande projeção local que a política da cidade é lançada e articulada no espaço público. Vereadores e deputados estaduais trazem em seus discursos que, se depender deles “a Festa das Praias de Conceição só tem a aumentar”.

Neste respectivo ano, acompanhamos mais a dinâmica das festas locais durante este período de veraneio, somadas as estratégias de comerciantes locais para conseguir tirar o maior proveito do aumento de turistas na cidade. Estima-se que no ano de 2019 tenham passado por Conceição do Araguaia cerca de 300 mil pessoas durante a Temporada de Verão. Retornamos à cidade nos anos de 2020 e 2021, sendo que as considerações tecidas a seguir correspondem ao corrente ano.

Em 2021 a Temporada de Verão não teve programação oficial devido aos efeitos e da propagação de contágios do vírus Sars-CoV-02. Na entrada da cidade foram montadas barracas de controle, orientação e desinfestação dos veículos automotivos. A Secretaria de Saúde e a Defesa Civil local mobilizaram-se para realizar esse serviço de triagem e para municiar os visitantes a respeito dos cuidados mantidos durante a pandemia de coronavírus. De maneira impressionista, neste contexto, é de fácil observação saber quem é de fora da cidade e aqueles residentes. Passando por estabelecimentos comerciais verificamos que existe todo um cuidado de proteção com máscaras faciais e do uso de álcool em gel para desinfectar as mãos.

Ficamos hospedado no hotel Jambus, muito conhecido na cidade e região. Dalí conseguíamos fazer caminhadas ao longo dos principais pontos do centro da cidade e visitar os restaurantes existentes à beira do rio Araguaia e aqueles que foram construídos na forma de flutuantes. Conceição do Araguaia não conta com um centro histórico reconhecido como patrimônio cultural. Mas dela consta um conjunto de prédios históricos importantes para a manutenção da memória coletiva de seus habitantes. Esses, dentre outros, são os casos do prédio onde funcionava a Usina Elétrica até meados dos anos 1970. Outra edificação imponente na orla do rio Araguaia é a Igreja da Santíssima Conceição do Araguaia. Desta igreja é que partem os grupos de folia de Santos Reis e da Festa do Divino Espírito Santo ocorridas em datas específicas.

De maneira geral, a ambiência da cidade remete ares interioranos, com baixa intensidade de fluxo de automóveis, pessoas interagindo com certo grau de familiaridade desde ida a padaria ou a rede de lojas e mercados. Outro aspecto importante para entendermos o tempo atual desta cidade refere-se as obras que estão sendo realizadas na Praça da Bíblia e na construção do Novo Terminal Rodoviário. Obras essas que visam atingir “as boas expectativas dos visitantes que viram após o término da pandemia”, relato esse de um proprietário de importante hotel de Conceição.



Prédio da antiga Usina Elétrica; Paróquia Santíssima Conceição do Araguaia;  
Placas de sinalização da orla e praia das Gaivotas.

Fonte: arquivo dos autores.

Na seção anterior, equivalente a problematização teórica, Carvalho (2014) referia-se a educarmos a atenção (Ingold, 2015) para uma devida apropriação das nuances e ocorrências do pulsar do mundo. Nesta pesquisa etnografia, de alguma maneira, permitimos nos afetar pela existência da vida desde um mundo heterogêneo, desde a sensibilidade da textura da areia da beira de praia, das tonalidades de vozes dos residentes locais e turistas, dos cheiros e sabores dos locais de venda de comida e bebida. Pensar e agir inserindo o que a primeira vista apresentava-se como “outro”, não humano/humanizado, longe de estar desencaixado no ambiente pelo qual caminhamos, subimos montanhas, ou adentramos às águas de rio, é levado em consideração como constituidor de nossas percepções, e, por isso, tendo vida e permitindo-nos outras noções sobre as nossas próprias vivências.

Em 2021, turistas e visitantes retornavam às águas mornas e cristalinas do rio Araguaia. Com muita cautela ainda, quando não frequentado por casais ou ainda individualmente, os locais de banho e de acampamento à beira do rio era lugar de aproximação de familiares. Não é à toa que a procura de lotes/chácaras para aquisição e posterior transformação em Pousadas

cresceu neste ano. Pousada não necessariamente é onde se oferece e contrata estadia para pernoitar e passar alguns dias. Existem um par de dezenas deste primeiro tipo, mas as que crescem em número expressivo são as chácaras de descanso de finais de semana ou de temporada de verão à beira do rio Araguaia. Com a pandemia, a procura de construir espaços “privados”<sup>48</sup> para se ter acesso aos banhos de rio e a contemplação do pôr do sol só aumentou.

Acompanhando um grupo de turistas vindos da cidade de Colinas do Tocantins, o qual se somou a uma família procedente da cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás, percebemos as relações perceptivas mobilizadas por eles/elas no seu trânsito pelas ruas e estabelecimentos comerciais da cidade, e também da ida às praias e ilhas do rio Araguaia.

O grupo da cidade de Colinas tinha mais familiaridade com os atrativos turísticos de Conceição, enquanto os turistas vindos de Goiânia manifestavam expressões interessantes para adentrarmos da discussão de uma primeira experiência com este ambiente natural. Para os primeiros, o rio Araguaia é lócus de mobilizar a memória coletiva do círculo familiar e de vizinhança do qual faz ou se fez parte. Uma primeira percepção de que “não se consegue ficar muito tempo longe do rio” (Contador, 45 anos). De passado sofrido e toda uma luta para concluir o curso de ciências contábeis, este senhor nos revela a dificuldade de morar em beira de rio no passo, porque “se pegava aquele barco feito à madeira e se tinha de cruzar as cabeças brancas<sup>49</sup> quando o rio ainda está cheio”. Outra questão era ter de nadar em poços muito profundos no rio sem ser pego por uma pirarara. Pirarara é um “peixe que engole até gente”. Neste entendimento, entre boas horas de conversa e caminhadas na beira do rio com água morna, chegamos a conclusão que este período da “fase mais bruta da região e do rio Araguaia”

---

48. As pousadas/chácaras privadas são ocupadas, caracteristicamente, pela família ampliada. Avós, pais, filhos, tios, sobrinhos, amigos próximos revezam-se à utilização destas casas durante o período de seca do rio Araguaia, período em que as suas águas ficam mais apropriadas para banho, nas palavras de um entrevistado “um verdadeiro paraíso que sempre tive vontade de ter, e agora posso compartilhar com a família e amigos” (Integrante do Pelotão Especial da Polícia Militar do Estado de Goiás).

49. Cabeça branca é no nome dado à formação de ondas no interior e na beira do rio Araguaia.

faz correspondência ao período que a mata era ainda “semelhante a existente mais adentro do Pará, à Floresta Amazônica”.

Com o tempo, com a derrubada da mata, não apenas os animais (peixes e onças, antas e araras-azuis) deixaram a região, mas também as dimensões cosmológicas homologas às sabedorias com/desde a natureza. Tal árvore é boa para isso e aquilo, explica este senhor. Neste tempo o vento, as árvores, as pedras dos rios “falavam”. Hoje em dia está tudo mais fácil, mas “o povo não tem mais tempo para nada”.

Tentamos acompanhar um pouco mais o grupo de turistas de Goiânia para fazer contraste com os motivos apresentados anteriormente. Dona Suzana, enfermeira de 45 anos, relata-nos que “cidade é bem localizada para acesso ao rio Araguaia mas ainda falta de estrutura urbana”. Sua família está viajando para visitar familiares na cidade de Redenção-PA, e aproveitaram o momento para conhecer o rio Araguaia. Na orla, chamada de Beiradeiro, ela declara que é “ali que tem boa comida, peixe e bebida, tem até bares com músicas”. Os acompanhamos até a beira do rio, quando fomos convidados para seguir de voadeira (barco à motor) até a ilha do Pão. Dona Suzana, já tinha passado por um aprendizado junto de sua irmã, moradora de Redenção-PA, em decorrência do cuidado com os buracos no meio dos bancos de areia e do perigo que representa um ataque de arraia, “é muito bom caminhar longe dentro do rio sem se preocupar, as águas são rasas, mas tenho medo das arraias, o ferrão delas é muito doído”.

Outro relato interessante vem de Pedro Antônio (Advogado, 47 anos), companheiro de Dona Suzana. Ele é mais interessado nas águas do rio para nadar e pescar, enquanto sua companheira gosta de caminhar longe porque o rio é raso neste período. Pedro fala, “quando parece que não tem mais peixe no rio aparece um tucunaré, ontem vi um rapaz ali pescar uma pirarara; a pirarara pode engolir uma criança”. O rio sempre esconde uma novidade, além dos poços nos bancos de areia que podem assustar quem caminha nas águas rasas do rio Araguaia, vez e outra surge uma espécie de peixe não vista mais para “os lados do Goiás”, ou ainda a revoada de pássaros sobre as águas no entardecer. Momentos esses belíssimos e que, compartilhamos com os turistas e moradores locais a máximas de que “ver o pôr do sol de dentro do rio Araguaia era o meu sonho, não tem preço”, porque “do lado de dentro o rio é outro”. Impressões e motivos, materiais e discursivos,

resultado da consciência concebida pelo engajamento dos corpos em um ambiente envolvente.

Para chegarmos à Carolina-MA precisamos fazer a travessia de balsa na do lado do estado do Tocantins. O rio Tocantins divide essa cidade e a cidade de Filadélfia de onde realizamos o traslado de balsa. Só nesse momento “a viagem já se paga”, como mencionou Francisco, professor de português da rede estadual. No meio do rio já se tem uma primeira imagem dos platôs de formação arenítica que constituem parte da Chapada das Mesas. Logo ao descermos da balsa não encontramos nenhuma referência indicando alguma praia ou ilha nas imediações. Nosso destino seria ir em direção à Chapada das Mesas, pernoitar durante 2 dias em um camping da localidade e, somente no retorno, passaríamos nos pontos turísticos da cidade tal como o Centro Histórico.



Fonte: <https://www.facebook.com/prefeituradecarolina/>

Observando o Mapa Turístico da Cidade de Carolina-MA, já imaginávamos o que esperávamos pela frente. Nesta viagem, uma das observações comparativas a serem feitas, é que pela diversidade de atrativos turísticos disponibilizados para visitação é quase impossível visitar todos esses lugares em apenas uma semana, tempo dedicado a essa primeira aproxima o com o campo de pesquisa.

Seguimos pela Rodovia Transamazônica, passando por dentro do território que já compreende o Parque Natural Chapada das Mesas. Depois

de 19 Km chegamos ao Camping Refúgio Raiz. Neste camping existe uma estrutura bem acolhedora, com cabanas para locação, local para dispor barracas, redes de dormir, cozinha para preparar alimentação e banheiros. O próprio camping é um atrativo turístico por congregar trilhas na natureza para realização de trekking e de córregos e nascentes, somada à vista muito próxima aos platôs que formam a chapada bem como áreas planas com vegetação típica do bioma Cerrado.

Esta viagem foi realizada no mês de janeiro, durante o período de chuvas intensas na região. Uma menção inicial deu-se a esse período não ser tão recomendado para apreciar as águas cristalinas das cachoeiras, dos rios e córregos que abundam pelo Cerrado Maranhense. De todo modo, durante a visitação a algumas cachoeiras e no próprio córrego existente no camping confirmamos que mesmo com chuva, entre períodos de tempo bom com sol quente, essas águas são ótimas para realizar banhos relaxantes e o devido contato com essa natureza dentro de suas particularidades próprias.

O nosso grupo de turistas, com pouco tempo de estadia, já trocava algumas impressões com os demais frequentadores do Camping Refúgio Raiz - assumimos desde o início do texto a atitude turística como primordial para o desenvolvimento da pesquisa sobre turismo e experiências da natureza. Oportunidade que permitiu o contato com os motivos de alguns turistas durante a visitação da cidade de Carolina-MA e da Chapada das Mesas. As professoras Ireneia e Bernardete, respectivamente 50 e 58 anos, nasceram na cidade de Imperatriz-MA. Já residem a 30 anos na cidade do Rio de Janeiro-RJ. Além da visita aos parentes residentes neste município onde congrega suas natalidades, também aproveitam para conhecer lugares da região ou retornar com mais tempo àqueles atrativos turísticos pelos quais passaram com mais pressa, sem deterem muita atenção.

Situação diferente encontramos com Alexandre (28 anos), morador da cidade de Caxias do Sul-RS, o qual estava acompanhado de sua amiga Julieta (26 anos), esta residente na cidade de Montevideu/ Uruguai. Estudantes do curso de geografia e geologia, já compartilham momentos conjuntos de viagens turísticas e de pesquisa técnica perto de 5 anos. Conheceram-se em evento acadêmico da área que estão vinculados em seus respectivos cursos de graduação. Nesta ocasião, a viagem à Chapada das Mesas era a primeira realizada pela dupla.



Fonte: Arquivo dos autores

Sáímos das dependências do camping, no dia 12 de janeiro de 2021 às 9 horas da manhã. Tínhamos permanecido acordados até mais tarde, no dia anterior, trocando informações sobre as viagens que já realizamos e, em poucos minutos, findada a tarde, chegava mais um grupo de turistas que repetia a mesma rotina de aproximação, conversação, interpretação e avaliação de roteiros turísticos e próximas viagens a serem realizadas, mais precisamente, colocadas na agenda como tentativa de executá-las. Motivo esse que atrasou a nossa saída em direção ao Portal da Chapada.

O Portal da Chapada das Mesas, de uma primeira visada, era o lugar por onde se entrava no Parque Natural. Após o deslocamento realizado de carro do camping até o portal, e pagado o valor da entrada de R\$10,00, percebemos que se tratava de um atrativo com outras referências para os turistas que são mais habituados a roteiros estruturados por agências de viagens e órgão de fomento do turismo. Tratava-se, sim, de uma primeira caminha da natureza, trekking, que consistia em subir um dos platôs de arenitos para observar a chapada e a sua conjunção com o bioma Cerrado.



## Portal da Chapada das Mesas

Naturalmente esculpido na rocha, o **Portal da Chapada das Mesas** é uma imensa abertura em forma de pirâmide, de onde a gente tem uma das mais belas vistas da região.

Dá para ver boa parte da extensa vegetação do Cerrado, os **Pilares da Chapada** e o fabuloso **Morro do Chapéu** com todo seu esplendor.

Fonte: <https://www.penaestrada.blog.br/portal-da-chapada-das-mesas/>

Essa primeira experiência da natureza como forma de caminhada já trouxe algumas considerações na caracterização do grupo. Surgiram algumas avaliações de quem daria conta ou não de realizar a subida, e aqueles e aquelas que conseguiriam subir pelo trajeto que circula a beira da montanha, cruza por cima de fendas nas rochas, o que exige certo equilíbrio e mais desenvoltura com o corpo. Uma educação da atenção (Ingold, 2015) para/de um corpo que passa a habitar um mundo com suas características próprias, diferentes das que até então se teve contato, também emerge durante a caminhada.

Aos poucos a “paisagem de horizonte” vai se constituindo frente aos nossos olhos, mas também pela sensação tida pelo tato/pele quando a variação de altitude demonstra mudanças de umidade, temperatura e circulação do ar. As professoras vindas da cidade do Rio de Janeiro, uma de cada tempo completavam o argumento de que “o sul do Maranhão é para quem gosta mesmo de cachoeiras, montanhas, florestas e de se emocionar com tudo que a natureza tem a oferecer”. O nosso grupo de turistas encontrou com elas durante a subida do Portal da Chapada. Além da paisagem se formando, também tínhamos a ocorrências de diferentes animais, principalmente aves pelo caminho e durante a nossa chegada no “cartão-postal de Carolina” (Marcos, Guia turístico, 38 anos).

Uma primeira troca de olhares (entre-olhares) surge ao avistarmos o horizonte do topo da montanha. De Alexandro escuto que “a imensidão deste conjunto de montanhas nos torna pequenos, torna a pessoa pequena”. Este é um dos registros sensíveis que consideramos impactar o corpo e concorrer para a formação de um tipo de consciência emergida desta dimensão imanente do contato com a natureza. Diego, também do Rio Grande do Sul, residente no município de Cachoeirinha, procurava uma vista privilegiada para se conjugar com a natureza e emoldurar uma fotografia. Momento em que revelava uma percepção sensível de “certa comunhão com a natureza só conseguida nestes instantes”.



Fonte: arquivo dos autores

Entre a produção de uma e outra fotografia, a paisagem circundante impactava o nível de conversação entre os integrantes do grupo. A intensidade de um momento de muitas falas seguia a contemplação da comunhão das montanhas e platôs com o bioma Cerrado. Estávamos diante de uma formação geológica de milhares de anos, além da história das rochas refletíamos sobre a história das transformações da natureza e do ser humano<sup>50</sup>. Na confluência desta primeira experiência da natureza

---

50. "O Permo-Triássico na área inventariada é representado pelas formações Pedra de Fogo, Motuca e Sambaíba, com diferenças significativas litológicas, paleontológicas e

trocávamos impressão sobre os tipos de pedagogia essas trilhas, subidas, veredas poderiam atuar em consonância com a corporeidade dos turistas (corpo e consciência).

A descida até o portão de entrada trouxe-nos a proporção do número de visitas que aquele atrativo atraia, mesmo neste tempo de pandemia que ainda vivemos. A monitora que controla o portão de acesso estava dando instruções a um condutor turístico que acompanha um ônibus de visitantes. A recomendação era que escolhessem o nascer ou pôr de sol para subir até o Portal da Chapada das Mesas. Nesse sentido, existe toda uma orientação de horários privilegiados para ir realizar as visitas em cada atrativo turístico. Aqui a percepção do caminhar na natureza coaduna-se em constatação: existe controle pela saída das melhores imagens da Chapada das Mesas. Orientação já contrastada na orientação para se realizar as visitas às cachoeiras. Deveríamos evitar certas cachoeiras porque as águas estariam turvas, e não tão próprias para banho. Esta orientação é consciente, mas igualmente inconsciente, explico: alguns reproduzem sem questionar essa informação. Tomam como fato dado e consolidado.

Em outros dias, alternamos a permanência no camping e a visitação das cachoeiras. Visitamos duas cachoeiras: a do Dodô e as Gêmeas, essas duas, no distrito de São João das Cachoeiras, cachoeiras conhecidas também como do Itapecuru.

Na primeira cachoeira é que obtivemos uma avaliação muito próxima a mencionada em Conceição do Araguaia, a respeito do peixe pirarara, naquele caso, agora eram as mutucas. Retomaremos logo essa questão.

Na Cachoeira do Dodô pagamos 15 reais para cada ingresso de entrada. Lá tem estrutura para pernoite realizado em quartos individuais e casais. Consta um bar para vende de lanches rápidos e bebidas. Durante a nossa chegada, além de turistas “de fora”, demonstrado nos lugares de origem dos ônibus, do mesmo modo estavam “excursionistas” residentes na cidade de Carolina-MA e em vilas do em torno da chapada. Ali além de ser lugar para

---

paleoambientais. A história de formação do relevo e da paisagem no Vale das Águas é responsável pela presença de extensas superfícies de aplainamento com o lençol freático relativamente raso e volumoso. A região apresenta como característica particular o desenvolvimento de diversas feições cársticas, como cavernas, abrigos e dolinas em arenito associadas predominantemente às formações Sambaíba e Mosquito”. Acessado em: <https://rigeo.cprm.gov.br/xmlui/handle/doc/20813>

se fazer turismo compreendia uma “área de lazer e divertimento para quem é daqui”, nos orientou a atendente do bar.

A água das cachoeiras era de temperatura amena, transitando da sensação agradável (mornas) para frias. Estando de frente as cachoeiras compreendemos por que, popularmente, Carolina-MA é denominada como Terra das Cachoeiras. Em toda Chapada das Mesas existem mais de 80 cachoeiras e em torno de 400 nascentes. Ou seja, toda a região é rica em água, recurso natural cada vez mais escasso se tratando de bem com qualidade para o consumo humano e para o uso em plantações.

Entre um sobe e desce para chegar até o leito de água formado pela cachoeira, alternamos conversar com turistas, excursionistas e guias/condutores turísticos. Em uma dessas conversas recebo a informação de nosso guia referente ao que está estruturado nas experiências da natureza, além das descobertas imediatas de cada pessoa, trabalha-se com “sensações, emoções, então fica mais fácil porque marca o que é central para o ser humano, a sua existência”. Daí podemos circunscrever diferentes aprendizados entre turistas, guias/condutores e especialistas de diferentes áreas do conhecimento que contribuem em formações (oficinas, cursos, mostras, etc.) também mencionado por nosso guia turístico como importantes interlocuções para aprender a trabalhar com a diversidade de atrativos oferecidos pela chapada. Percepções muito próximas ao que mencionamos no início do texto ao fazer referência a ideia de “reflexividade turística” de John Urry (2016).



Fonte: arquivo dos autores

Entre os caminhos realizados, a cachoeira do Dodô foi um ponto de inflexão, ainda mesmo que seja de porte menor, com diminuto fluxo de água comparado a cachoeira da fotografia à esquerda: Gêmeas ou Itapecuru. Diego mostrou-se muita à vontade com o contato com as águas das cachoeiras, pois afirma que gosta muito de estar na água e, principalmente, de “tomar banho” nestas quedas d’água. Ele foi quem menos se importava com o volume de fotografias produzidas nestes ambientes extraordinários. Ainda que registrasse fotografias, preferia ter todo um cuidado com o seu posicionamento e fazer a apreensão de sua imagem em comunhão com a paisagem natural a qual lhe despertou sua dimensão sensível, seu olhar, seu interesse.

Para este turista que veio de Cachoeirinha-RS as cachoeiras o faziam ficar muito impressionado, sendo que “a experiência toda de andar no meio do cânion até chegar na cachoeira. O caminho já veio dizendo ao que veio. Quando você chega lá é maravilhoso, é muito incrível”. Esse “lugar encantado” despertando circunstâncias de “paz, silêncio e beleza” produz uma experiência da natureza em sua modalidade contemplativa. As próprias cachoeiras, para quem as visitas em uma primeira vez, são “os segredos que o Cerrado revela”.

Contudo, nem toda a experiência pode ser fotografada, filmada, objetivada enquanto dispositivo para ser mostrado e lembrado durante o retorno para a rotina da vida cotidiana. O véu de gotículas de água formadas nas quedas d’água molham os dispositivos eletrônicos, as câmeras fotográficas e filmadoras simples, sem o recurso de suportarem a umidade, tornam-se inúteis, estragam. Pelo tempo passado nos banhos de cachoeira os corpos não são mais os mesmos, os dedos enrugam, as pernas demonstram desconforto. De modo geral, os turistas habituais consideram o banho de cachoeira como uma espécie de “hidromassagem natural”. E esse não é um termo sem nenhuma consequência para o entendimento do turismo como uma experiência extraordinária vivida longe da rotina diária dos lares e de trabalho. Os motivos “ordinários” e “extraordinários” se interpelem constantemente. Em várias vezes percebemos turistas comunicarem ou falarem mesmo sozinhos dizendo “isso não faz parte dessa natureza toda, é questão para quanto eu retornar...”.

Diferente desta experiência da natureza vista como revigorante, o contrário também ocorre. Encontramos uma moça, 24 anos, experiente turista em contextos de natureza, ficar atordoada pelo contato que teve com

“nuvens de mutuca”<sup>51</sup>. Ainda que vestisse roupa apropriada para se proteger de insetos, como é o caso de chapéu com mosquiteiro, ficava imobilizada quando aumentava o seu contato com esses insetos. Não era nem tanto a picada como a existência das mutucas nas trilhas de caminhada.

Quando frequentávamos os bares existentes nas cachoeiras, o tema da “mutuca” era retomado pelas pessoas do lugar. Várias oportunidades escutamos que as pessoas quando visitam a região no período das chuvas deixam de retornar por causa dos insetos. Relatam que existem moradores que mudaram da localidade por causa de infestação das mutucas em anos anteriores.

No último dia da viagem nos deslocamos para a zona urbana da cidade de Carolina, principalmente visitamos o Centro Histórico.



Fonte: arquivo dos autores

---

51. “As mutucas (ou butucas) são insetos parecidos com moscas. Geralmente elas são encontradas em torno de ambientes aquáticos, como riachos e pântanos, mas também habitam áreas de floretas”. Acesso em: <https://escola.britannica.com.br/artigo/mutuca/626100>

Nas ruas do Centro Histórico são promovidas festividades populares tais como a realização do carnaval de rua e festa religiosa da paróquia local. Observamos algumas iniciativas de preservação do patrimônio histórico e arquitetônico, referência no museu municipal e nos casarões ocupados por pousadas e hotéis. A fotografia superior demonstra a Pousada Candeeiro e sua ornamentação com plantas adornando a fachada do prédio e a estrutura de passeio de transeuntes. Abaixo, a imagem de um casarão do final do século XIX dando “seu último suspiro, já sem vida, em ruínas”, impressão de Daniela, 30 anos, turista vinda de São Luís-MA. Apesar das pousadas e hotéis serem acolhedores e permitirem as visitas mais facilmente neste ponto do centro, tem toda “uma beleza arquitetônica que desaba”.

## Considerações finais

O percurso realizado junto com turistas nas duas cidades de Conceição do Araguaia-PA e Carolina-MA, além de trazer as especificidades do lugar, viabilizou estabelecer algumas homologias. A primeira refere-se à dimensão de localização das cidades com seus atrativos turísticos e a diversidade dos mesmos. Enquanto em Conceição estar na cidade é também fazer parte do que o rio Araguaia propicia, em Carolina, não necessariamente estar na Chapa das Mesas, é ter contato direto com a cidade. Isso fez com que nos últimos anos fosse organizado um consórcio de cidades para fazer a gestão do Parque Natural e dos atrativos turísticos, como a promoção e a preservação da biodiversidade local. Ao todo são 12 cidades que congregam esse consórcio, mas gestores públicos e privados pretendem tornar ou ainda retirar de Carolina-MA a referência de portal de entrada à chapada ao agenciarem esse atributo à Imperatriz-MA.

A segunda homologia refere-se ao “controle” dos atrativos turísticos em questão. Na cidade de Conceição, o controle do acesso às praias e ilhas está na mão dos barqueiros que fazem a travessia de voadeira guiada a motor. Existe uma associação dos barqueiros para organizar a atividade, mas não tivemos contatos mais formais com essa organização. É entre eles que toda uma “economia da pechincha” (especulação de mercado) surge na oferta por preços mais acessíveis para a população local. Para quem é de fora, turista, os preços podem variar de R\$30,00 a R\$50,00. Um passeio durante o dia

inteiro pode custar até R\$300,00 a R\$500,00. Durante esta negociação o turista pode adentrar mais as áreas reservadas do rio Araguaia. Pode ter contato com paisagem mais escondida nas ilhas ou beira de rio de mais difícil acesso. Neste contexto, descobrir os segredos, além de educar a atenção para conjugar a percepção sensível com a sinestesia causada pela natureza típica dos biomas Cerrado e Amazônia, necessita de mediação.

No caso de Carolina-MA, os lugares mais disputados pela sua beleza, além das cachoeiras existentes nas adjacências do Complexo Pedra Caída, parque de entretenimento com hospedagem e piscinas e tobogã aquático, são encontrados e descobertos na companhia de um guia/condutor turístico. Vez e outra, com voz moderada ou mesmo baixa, escutávamos esses trabalhadores indicarem que poderiam levar em lugar pouco visitado. Longe de ser única e simplesmente estratégia de agenciar lucros ou a singularidade de um lugar ainda desconhecido, são nestas ocasiões que os guias “medem” o grau de “atratividade” dos lugares que pretendem fomentar enquanto “turístico”.

Os atrativos turísticos são modulados, agenciados, e ofertados à medida em que são apropriados por um público de usuários com alguma expertise, confessará o nosso guia turístico. Os roteiros turísticos na cidade de Carolina apresentam trilhas que levam a mirantes dos platôs da serra e cachoeiras, córregos e leitos de rios. É toda uma paisagem natural e cultural que se propicia ao bem-estar dos visitantes e às tentativas de gerar retornos financeiros à população local. Além da natureza ser “contemplativa”, colabora para “regenerar as forças”, “curar o stress” e “fazer valer a vida”.

A experiência da natureza abre a percepção dos turistas para interiorizarem, conscientemente, novas sensibilidades humanas e não-humanas, complementarmente, deixarem ser interpelados/as por um mundo que pulsa.

A cidade de Conceição do Araguaia carece ainda de uma organicidade maior referente à promoção e qualificação da oferta turística. Um Inventário do Turismo do Estado do Pará já fora construído, contudo, pelo que nos foi relatado, não surtirá muito efeito sobre a melhoria dos atrativos turísticos desde estado e, principalmente, de Conceição. No caso de Carolina, órgãos públicos municipais e estaduais, ações da iniciativa privada e agências

estatais da União, promovem uma agenda de iniciativas e de medidas a serem implementadas. Uma dessas medidas é o projeto de interligar as rotas turísticas do Jalapão-TO a Chapa das Mesas-MA. O que procuramos neste texto é fugir deste ideário da macro-oferta do turismo e tentar captar algumas variações e recorrências dos percursos dos próprios turistas, ao construir as suas rotas e destinos turísticos, dinamizando fluxos de viagens já existentes e propondo outros diferentes.

## Referências bibliográficas

- Antunes, Ricardo (2018). O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo.
- Beni, Mario C. (2020). Turismo e Covid-19: algumas reflexões. *Rosa dos Ventos Turismo e Hospitalidade*, 12 (3 - Especial Covid19), 1-23.
- Carvalho, Isabel C. M. A (2014). Perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas. *Pesquisa em Educação Ambiental*, vol. 9, n.1 – p. 69-79.
- Guimarães, R. B. et al (2020). O raciocínio geográfico e as chaves de leitura da COVID-19 no território brasileiro. *Estud. av.*, v. 34, n. 99, p. 119-140.
- Graburn, N. (2009). *Turismo e antropologia: novas abordagens*. Campinas: Papirus.
- Ingold, Tim (2015). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2010) Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr.
- Irving, Marta de Azevedo, Lima, Marcelo A. G., Moraes, Edilaine Albertino (2016). Turismos, naturezas e culturas: para se pensar políticas públicas e interdisciplinaridade em pesquisa. In: Irving, Marta de Azevedo, Calabre, Lia, Bartholo Roberto, Lima, Marcelo A. G. de, Moraes, Edilaine Albertino de, Egreja, Marisa, Lima, Deborah Rebello (Orgs.) *Turismo, natureza e cultura: diálogos interdisciplinares e políticas públicas*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Labate, Beatriz Caiuby (2000). A experiência do “viajante-turista” na contemporaneidade. In: Serrano, Célia; Brunhs, Heloísa Turini; Luchiar, Maria Tereza D. P. (Org.) *Olhares contemporâneos sobre o turismo*. Campinas: Papirus.

- Merleau-Ponty, M (1999). Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes.
- Pacífico Filho, M., Borges, T. P.; Iwamoto, H. M., Cançado, A. C. (2020). Dinâmica de contágio da Covid-19 em cidades médias da Amazônia Legal: Araguaína (TO), Imperatriz (MA) E Marabá (PA). Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional, G&DR. V. 16, N. 4, p. 270-283, dez.
- Rodrigues, Maria C. (2017). Deslocamentos à Zona Sul de Porto Alegre (RS): experiências em turismo agroecológico. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS.
- Santos, C. D. (2009). A formação e produção do espaço urbano: discussões preliminares acerca da importância das cidades médias para o crescimento da rede urbana brasileira. G&DR, v. 5, n. 1, p. 177-190, jan-abr.
- Silva, A. R., Lopes, José Rogério (2016). A devoção a Nossa Senhora de Caravaggio na Serra Gaúcha: das maneiras de negociar a realidade e expressar a fé. Porto Alegre-RS: Editora Cirkula.
- Silva, André Luiz da (2011). A conveniência da cultura popular: um estudo sobre pluralidade de domínios, danças devocionais e ações dos mestres no Vale do Paraíba. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.
- Toniol, Rodrigo, Steil, Carlos A. (2016). Nos rastros da natureza: a conversão da experiência rural em ecológica a partir de uma política de estado. Curitiba: Appris.
- Urry, John (2016). Globalizando o olhar do turista. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.23.2, p.142-155.
- Yázige, Eduardo (2001). A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano. São Paulo: Contexto.

# Turismo, economia da cultura e desenvolvimento local: em debate o território da Serra da Mantiqueira, Sul de Minas Gerais-Brasil

---

*Carlos Alberto Máximo Pimenta*

*Francis Lázaro Júnior*

*Mariana Sayad de Sousa Bustamante*

*Adilson da Silva Mello*

## Introdução

A Serra da Mantiqueira é uma cadeia de montanhas situada na região Sudeste do Brasil, perpassando os quatro estados da região, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. A região abrange um conjunto de elementos naturais e culturais que faz dela um lugar de disputa entre aqueles que pretendem explorá-la da perspectiva empresarial e aqueles que desejam desenvolvê-la a partir de bases comunitárias.

Essa riqueza material e imaterial constituída por montanhas, picos, pedras, rios, cachoeiras, mirantes, queijos, quitandas, cachaças, tambores, festas, prosas, contos, quando traduzida em experiências, que trazem sentido às existências da comunidade local entrelaçados com seus lugares e histórias pessoais e coletivas, revela-se potente para a construção do turismo de base comunitária.

Trata-se de perspectiva que impõe tensionarmos as concepções dominantes sobre turismo e desenvolvimento e as articulações feitas em

torno da cultura para fomentar negócios. Não desconsideramos os aspectos econômicos implicados nesse processo, mas deslocamos o econômico da centralidade da concepção de desenvolvimento e a própria noção de desenvolvimento, no sentido de um avanço contínuo para alcançar um ponto superior (Solón, 2019).

Defendemos uma concepção de turismo e desenvolvimento construídos em diálogo, envolvimento e participação constantes da comunidade local, enquanto agente de seu próprio desenvolvimento, apoiada por outros agentes. Nessa mesma linha, o turista se torna parte dessa comunidade não como um consumidor, mas como mais um apoiador do turismo, que se desprende momentaneamente do seu mundo, para viver as experiências cotidianas daquela comunidade.

Diante disso, nosso objetivo é o de apontar estratégias de turismo que reconhecem a cultura local como potencial de geração de renda, a partir dos elementos culturais identificados na Serra da Mantiqueira. A indicação dessas estratégias possibilita evidenciar experiências que estão sendo abafadas pela perspectiva do desenvolvimento e progresso dentro dos moldes estritamente econômicos.

As informações foram levantadas entre março de 2016 e maio de 2021 a partir das visitas a municípios do Sul de Minas Gerais, Brasil. Fizemos observações de campo em *ateliers*, feiras artesanais, festas populares e comunidades, além de entrevistas dialogais realizadas com agentes do desenvolvimento e moradores das localidades.

Realizamos ainda visitas em monumentos históricos ao ar-livre. Nos trajetos, registramos “o que nos encheu os olhos” e as fotografias nos ajudaram a ilustrar e fortalecer os argumentos desta discussão<sup>52</sup>.

Acreditamos no potencial cultural local para promover o atendimento das necessidades da população, mediante a condução de políticas culturais

---

52. Essa pesquisa faz parte do projeto “Observatório de Desenvolvimento e Cultura” financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de Minas Gerais (FAPEMIG), CSA PPM-X nº 00548-16. É também resultado da continuidade das pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Desenvolvimento (NEID). Para acesso às atividades e produções do grupo acesse <https://nucleoneid.wixsite.com/neid>.

que evitem o turismo como uma prática exclusivamente mercadológica e privilegiem o bem-estar da coletividade.

## **Turismo: concepções e construções em disputa**

Antes de adentrarmos nas concepções e disputa sobre a atividade do turismo, da perspectiva deste trabalho, se faz importante uma descrição sobre a Serra da Mantiqueira e suas abrangências, enquanto *lócus* de investigação.

A Serra da Mantiqueira situa-se entre os Estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro no Brasil, especificamente dentro da mesorregião do Sul (Sudoeste) do Estado de Minas Gerais com interlocuções com o Vale do Paraíba paulista (São Paulo) e Vale do Paraíba fluminense (Rio de Janeiro), território margeado pelos Rios Paraíba do Sul e Sapucaí.

Esta região traz consigo elementos culturais significativos que podem (além de trazer subsídios ao desenvolvimento local) contribuir para o debate da relação cultura e desenvolvimento regional em outras regiões em processo de desenvolvimento no Brasil, na América Latina, na África. Também tem potencial para agregar pesquisadores que dialogam com a temática, no sentido de evidenciar a riqueza do território que pode ser “explorada” dentro da perspectiva que denominamos de economia da cultura.

Por meio da cultura, o local é o portador das condições de desenvolvimento diante da riqueza de saberes, fazeres e valores culturais a serem incorporados às práticas, ações e atividades em diferentes contextos da dinâmica do desenvolvimento regional (social, simbólico, econômico, político, cultural, moral, local), vetores de acesso aos rumos da economia da cultura e usos das tecnologias presentes nos saberes/fazeres.

A Serra da Mantiqueira está apontada na imagem verde (figura 1), composta por mais de 30 municípios e apresenta uma realidade socioeconômica que justifica falarmos de desenvolvimento local e geração de renda (Pimenta, 2017; Pimenta *et al.*, 2018), ao considerarmos o turismo no campo das associações, cooperativas e mercados institucionais.



Figura 1: Municípios da Serra da Mantiqueira

Fonte: Imagem extraída de <https://br.pinterest.com/pin/80994493288372348/>, em 10.03.2022.

Esta escolha territorial captura aspectos do potencial da cultura às questões de desenvolvimento local/regional. Ressaltamos que os municípios escolhidos permitem um traço linear sobre a Serra da Mantiqueira e permite determinadas visões do estilo de vida do lugar, da cultura (Yúdice, 2004).

Feito este destaque sobre o território, retomamos as concepções e as disputas sobre o turismo. A Organização Mundial do Turismo (OMT) compreende o turismo como “[...] as atividades que realizam as pessoas durante suas viagens e estadas em lugares diferentes do seu entorno habitual, por um período consecutivo inferior a um ano, com finalidades de lazer, negócio ou outras” (OMT, 2001, p. 38). A organização define uma concepção quase processual do turismo, apartada dos simbolismos tão característicos dessa atividade.

Guattari (1992) discorre sobre o paradoxo das práticas do turismo e do turista. Para eles, os turistas realizam viagens quase imóveis, visitando lugares que já viram muitas vezes em prospectos turísticos ou na televisão. Dentro dessa visão simplista sobre o turismo, nos deslocamos para ver as mesmas coisas que vemos, vivermos as mesmas coisas que vivemos, sem nos transportarmos para os lugares, sem nos permitirmos conhecer o novo, aquilo que não conhecemos, e sermos transpassados e transformados por essas experiências.

A concepção dos agentes locais sobre “estruturar o turismo” implica em adequar o diferente, o inusitado, o exótico, o desconhecido. Tudo se transforma em igual, em padrão. Minimiza-se as diferenças e as potencialidades do lugar estabelecidas nas inter-relações. Na efetivação da “estrutura” anunciada vê-se o risco de padronização dos espaços, em que tudo pode se tornar equivalente.

A partir das concepções extraídas de Guattari (1992, p. 170), apostar no turismo implica, certamente, em

re-singularizar as finalidades da atividade humana, fazê-la reconquistar o nomadismo existencial tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana! Destacar-se então de um falso nomadismo que na realidade nos deixa no mesmo lugar, no vazio de uma modernidade exangue, para aceder às verdadeiras errâncias do desejo, às quais as desterritorializações técnico-científicas, urbanas, maquínicas de todas as formas, nos incitam.

A preservação da singularidade dos lugares e das coisas parece ser uma aposta prudente para o enfrentamento da padronização e da ênfase na necessidade de estruturação do turismo e para encaminhamentos do desenvolvimento local, o qual deve fazer oposição às práticas de crescimento econômico.

A lógica do crescimento ou do desenvolvimento puramente econômico desconsidera a existência de outras experiências. Santos (2006) discorre sobre os desperdícios de experiências e conhecimentos que o mundo provocou. Para o autor, a experiência social no mundo é muito mais ampla e variada do que se configurou na tradição científica-filosófica ocidental e essa experiência está sendo desperdiçada.

Para combater esse desperdício de experiências é preciso construir um turismo a partir de bases não excludentes. Para tanto, é preciso fortalecer a participação da comunidade, reconhecendo o seu valor, construir consciência cidadã nos turistas para que se posicionem enquanto um apoiador e sustentador do turismo.

## Turismo e geração de renda na Serra da Mantiqueira

A atividade turística é uma possibilidade de geração de renda e fortalecimento da cultura em todas as regiões do Brasil. Entendemos que o desenvolvimento do turismo com vistas à diminuição das desigualdades econômicas e sociais e em bases sustentáveis exige pensarmos nos potenciais turísticos não como produtos isolados para serem comercializados, mas articulados com a história local e com os modos de vida do lugar.

O turismo de base local e comunitária evita a imposição de formas padronizadas de fazer e de viver e a estereotipação e objetificação das pessoas da comunidade local. Além disso, diminui as disparidades de poder ao posicionar a comunidade local como protagonista na construção da atividade turística e em simetria na relação com o turista e com outros agentes de desenvolvimento.

Para apresentar as estratégias, permitimo-nos valorizar nossos sentimentos sobre o lugar, as pessoas e as coisas. Entendemos que essas impressões e sentimentos compõem o conjunto de informações relevantes para a compreensão do que estamos propondo, sem perder o rigor científico. Pautamos nosso rigor no envolvimento com o campo e com os sujeitos do campo, que diminui as assimetrias e estabelece compromissos que superam os protocolos.

Apresentaremos esses elementos da cultura tentando fazer um passeio como um turista que chega com a expectativa de conhecer o lugar a partir das histórias que ouve e vê e daquilo sente a partir do que ouve e vê. No acontecimento da experiência, história, paisagem, monumentos, natureza e sentimentos não se separam.

A referência de chegada em quase todos os lugares, que também é ponto de partida para outros lugares, geralmente é a região central dos municípios. Nela já podemos observar a arquitetura local, patrimônios materiais e o cotidiano da vida local.

A figura 2 nos apresenta o “Monumento do Leão” que fica na praça central de Cristina, a “Escadaria em Mosaico” de Brazópolis, a antiga “Estação de trem de Delfim Moreira” e a antiga ‘Estação de trem de Maria da Fé”. Isoladamente, esses elementos não são geradores de renda, mas no entrelaçamento com a histórica local, despertam o interesse do turista que

deseja conhecer a comunidade e que pretende se envolver com o lugar. Contar e ouvir as histórias sobre os elementos culturais vão fortalecendo os vínculos dos moradores e do turista com o lugar.



Figura 2: patrimônio material e arquitetura local

Fonte: acervo do Núcleo NEID.

O caminhar pelas ruas vai trazendo intimidade com o lugar e vai nos permitindo adentrar mais. O artesanato é presença marcante em todos os municípios, com grande potencial de geração de renda. A figura 3 apresenta a Loja de artesanato de Delfim Moreira, a Loja de artesanato do Terminal Rodoviário de Itajubá, a Associação de Artesãos de Pedralva (ARTEPE), com peças de diferentes artesãos e artesãs dos municípios, além do Presépio de barro do “Grupo Trabalhando a Terra” de Piranguçu.

Com a articulação de diferentes agentes e atores locais, há um empenho em fortalecer a atividade a partir da criação de peças com identidade local,

reconhecendo os saberes que envolvem a produção artesanal. Ao entrar nas associações e lojas de artesãos, ouvimos histórias do aprendizado tradicional junto com novos aprendizados.

O crochê que se aprendeu com mães, tias e avós ganha nova estética com o aprendizado sobre a importância do artesanato com a identidade local. A produção do cartucho traz elementos mais contemporâneos para atrair o interesse das crianças. A habilidade manual vai criando novas formas quando se aprende a trabalhar a argila, matéria prima facilmente encontrada no município. Não só a identidade visual é importante, mas também a utilização de material facilmente encontrado no lugar, pois, além de diminuir custos, vai ampliando a cadeia em torno do artesanato e do turismo.



Figura 3: artesanato presente na Serra da Mantiqueira

Fonte: acervo do Núcleo NEID.

Em cada lugar que acessamos, ouvimos histórias pessoais, sempre vinculadas a histórias passadas e à história do lugar. E comer também não

é um ato isolado e momentâneo. A figura 4 mostra o caldo de cana com pastel do mercado municipal de Itajubá e a diversidade de doces e quitutes presentes na Festa do Marmelo de Delfim Moreira.

Para comer o pastel e tomar o caldo de cana é preciso fazer parte daquele local. Primeiro, encontra-se uma brecha no balcão para fazer o pedido, em meio a sons diversos, conversas, gritos do comércio entorno. Come-se em pé, equilibrando copo e pratinho com os pasteis. Entre um pedido e outro, vamos conhecendo a produção do pastel e observando os rápidos movimentos dentro daquele pequeno espaço. Há pasteis e caldos de cana em muitos lugares, mas em cada lugar, há uma lógica diferente e única que permite-nos viver uma experiência diferente.



Figura 4: culinária presente na Serra da Mantiqueira

Fonte: acervo do Núcleo NEID.

Da mesma forma que antes de comprar qualquer um dos doces ou quitutes presentes na Festa do Marmelo em Delfim Moreira, primeiro conversamos e queremos saber quem faz, de onde vem, como faz, com quem aprendeu. Ao contar as histórias de cada doce, de cada quitute, contador e ouvinte vão percebendo o saber por trás daquele produto e a história por trás daquele saber. O doce ou o quitute não é mais um mero produto, mas a materialização de saberes transmitidos no tempo.

O saber aprendido pela oralidade, a materialização do saber na produção do artesanato, a articulação com outros agentes para a construção dos espaços de exposição, o processo contínuo de ensinar, aprender, contar e reconhecer o valor do lugar vão ajudando a construir a atividade turística em bases não mercadológicas.



Figura 5: festas presentes na Serra da Mantiqueira

Fonte: acervo do Núcleo NEID.

Assim também na construção das festividades, que devem ter como protagonistas a própria comunidade, suas habilidades artísticas e práticas culturais. A figura 5 apresenta o desfile de cavalos na Festa do Marmelo de Delfim Moreira e a orquestra de violas na FliCristina, a Feira Literária de Cristina.

A ruralidade é presença marcante na região e é preciso que ela esteja presente nos diversos espaços, incluindo as festividades. Ao invés de trazer atrações externas, que muitas vezes não dialogam com o público presente, abre-se espaços para que a cultura local se apresente, sem estereotipações. Trata-se de construir espaços festivos nos quais turista e comunidade local se sintam inseridos e parte da festa.

## **Turismo de base comunitária: alternativa possível?**

Nas estradas da Serra da Mantiqueira, entre uma localidade e outra, evidenciamos a riqueza das coisas do lugar. Nos diálogos com agentes de turismo e cultura, gestores públicos, organizações culturais, movimentos sociais e população local percebemos a ausência de um projeto concreto em que o turismo alavanque o desenvolvimento local. Também há dificuldade em conceber o turismo superando a postura dos empreendimentos empresariais.

Para Pereira (2016, p. 21), “ainda que a OMT se configure como uma organização que se preocupa com o desenvolvimento inclusivo e ambientalmente responsável” para a autora, esta definição “[...] não apresenta [...] elementos fundamentais para que a atividade se desenvolva de forma harmônica entre homem, natureza, tempo e espaço”.

Em nosso percurso pela serra, as impressões que se inscrevem nas localidades demarcam a necessidade de romper com lógicas de estruturação de lugares baseadas numa visão urbanística. Esses modelos, construídos de cima para baixo, não conectam as coisas do lugar e podem provocar efeito reverso. Concentrar renda em quem já tem renda, descaracterizar o local, suprimir oportunidades de geração de renda para a comunidade local, apartar as pessoas da comunidade de seu próprio lugar, criando espaços turísticos nos quais a população local não se reconhece e, portanto, não acessa e não frequenta.

Percebemos que as festas, as devoções e as manifestações populares dão o tom da cultura local na Serra da Mantiqueira. É pertinente pensarmos a culinária, as tradições, o patrimônio material e imaterial a partir da religiosidade. Das singularidades e memórias inscritas nesses elementos, é possível perceber o jeito de fazer, ver, sentir, expressar e experienciar o mundo e as coisas do lugar.

O turismo, quando fomentado em bases solidárias, participativas e coletivas, tem a potencialidade de forjar processos de geração de renda, fomentar a consciência socioambiental dos envolvidos e recuperar a estima local através da valorização da cultura, com possibilidades de ganhos de ordem natural, sociocultural e econômica.

## **Argumento de partida: cultura e desenvolvimento local**

Os elementos materiais e imateriais presentes na cultura trazem, por si, um conjunto de valores concretos e simbólicos que merecem *status*, planejamento de políticas de desenvolvimento, ciência, tecnologia e inovações em simetria com as propostas de atração de indústrias (ou de estruturação de políticas de industriais ou de parques industriais).

Uma proposição desse porte, aplicado às dimensões da relação cultura e desenvolvimento, pode alavancar o desenvolvimento, considerando valores da cultura local (Pimenta, 2021) potentes que podem formatar uma agenda de ações de geração de renda e, se traduzido à realidade das regiões em processo de desenvolvimento no Brasil, vislumbra-se os fundamentos-suporte que podem estruturar e alavancar a institucionalização de políticas

culturais municipais, sem perder de horizonte as questões da diversidade cultural e da diversidade biocultural (Barros, 2008, 2016).

A cultura, em termos de normatividade e de proposições coletivas, abre espaços para percursos e prospecções em que se inscrevem a solidariedade, cooperativa, associativismo, participação, autonomia às relações de trabalho e de distribuição de riquezas/renda.

Nesse sentido, não sem tensões, contradições, controvérsias e equívocos, vê-se esforços da Organização das Nações Unidas (ONU) em agregar experiências locais exitosas que envolvam a temática da cultura dentro de determinados parâmetros de desenvolvimento, os quais, estabelecem valores e estatutos normativos de condução organizacional às cidades. Apresentamos a CGLU (Cultura 21, 2015) – Cidades e Governos Locais – como um exemplo desse esforço, uma vez que traz um conjunto de princípios, orientações e estratégias que fundamentam ações de desenvolvimento por meio da cultura.

O local é um espaço vivo e dinâmico, rico de recursos culturais, vezes negligenciado pelas escolhas de governança. Essas escolhas podem inviabilizar a valorização dos saberes e fazeres do lugar, mas a associação da cultura ao desenvolvimento também pode colocar em destaque as “coisas” do lugar (coisa no sentido de bens materiais e imateriais identificados), como pesquisaram Pimenta (2017) e Pimenta *et al.* (2018).

Nas pesquisas de Calabre (2007) e Botelho (2016) podemos identificar os desafios das políticas culturais no Brasil, a partir de uma ênfase na agenda de desenvolvimento reservada à cultura. Portanto, é primordial na agenda da cultura possibilitar aos cidadãos o exercício ativo de seus direitos, tendo como critério norteador a participação e o diálogo, no sentido de atuação direta nas decisões coletivas relativamente à totalidade das dimensões da vida comum, enfatizando o local, a cultura, a identidade, a criatividade, a diversidade, a biodiversidade, o acesso ao conhecimento, as responsabilidades, o exercício de direitos e as liberdades, permitindo outras plataformas de desenvolvimento, pautadas no local, e que percebam, interpretem e transformem a realidade, em especial assituações de vulnerabilidade.

## Considerações finais

Esta reflexão preliminar estudou um aspecto para a constituição de práticas de turismo atreladas ao desenvolvimento local. Partimos dos elementos culturais presentes em alguns municípios situados na Serra da Mantiqueira, que contribuem para a constituição da imagem turística da região. Apostamos no local e nas coisas do lugar como possibilidade de promoção e atendimento das necessidades da comunidade local, na luta por direitos e pela superação das desigualdades de todas as ordens.

Foi possível perceber diferentes esforços com o intuito de reconhecer e valorizar práticas culturais locais, criando lugares de destaque e de protagonismo da comunidade local. Entretanto, entendemos que a consolidação do turismo, enquanto uma atividade efetivamente sustentável, com finalidade de superação das desigualdades econômicas sociais e ambientais, somente se dará se ela fizer parte de um projeto que a coloque no mesmo nível de importância que as atividades industriais e tecnológicas.

É necessário a criação de políticas públicas com a devida destinação de recursos do mesmo porte que os recursos destinados à estruturação de outras atividades empresariais. Além disso, a construção e efetivação da atividade turística precisam contar com a participação constante da comunidade, que precisa ser ouvida e inserida no processo de construção e efetivação das diversas atividades.

Se assim não acontecer, continuaremos nos iludindo com exemplos isolados de atividades turísticas vinculadas à cultura que, ou são mero passatempo, não garantindo a segurança da renda para as pessoas e a comunidade, ou são concentradores de riqueza, construindo lugares inacessíveis para a própria comunidade.

## Referências bibliográficas

- Barros, J. M. (2008). Cultura, diversidade e os desafios do desenvolvimento humano. In J. M. Barros (Org.) *Diversidade cultural: da proteção à promoção* (1a. ed., pp. 15-25). Editora Autêntica.
- Barros, J. M. (2016). Diversidade biocultural na política cultural brasileira: uma aproximação ao CNC e PNC. In J. R. Lopes, C. A. Steil & R. M. Leístner (Orgs.). *Políticas culturais e ambientais no Brasil: da normatividade às agências coletivas* (1a. ed., pp. 13-50). Editora CirKula.
- Botelho, I. (2016). *Dimensões da cultura: políticas culturais e seus desafios* (1ª. ed.). Edições Sesc São Paulo.
- Calabre, L. (2007). Políticas culturais no Brasil: balanço e perspectivas. In A. A. C. Rubim & A. Barbalho (Orgs.), *Políticas culturais no Brasil* (1a. ed., pp. 96-100). Editora EDUFBA.
- Cultura 21. (2015). *Culture 21: Agenda 21 da Cultura*. Comissão da Cultura da CGLU. [http://www.agenda21culture.net/sites/default/files/files/documents/multi/c21\\_015\\_pt\\_1.pdf](http://www.agenda21culture.net/sites/default/files/files/documents/multi/c21_015_pt_1.pdf)
- Guattari, F. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético* (1a. ed.). Editora 34. OMT. (2001). *Introdução ao turismo*. (1a. ed.). Editora Roca.
- Pereira, S. B. (2016). *Proposta de procedimento para elaboração de Roteiro Turístico Temático: os atrativos do circuito turístico caminhos do Sul de Minas*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Itajubá.
- Pimenta, C. A. M. (2021). *Cultura e desenvolvimento. Apontamentos sobre a agenda Cultura 21: Ações*. In M. C. L. A. Gama & P. R. Costa (Eds.), *Políticas culturais municipais: análise de documentos estruturantes em torno da cultura* (1a. ed., pp. 207– 224). CECS. DOI:10.21814/1822.73581
- Pimenta, C. A. M., Souza, N. L., Lima, L. P., Ferreira, S. M. & Oliveira, S. D. (2018). *Cultura, políticas e desenvolvimento: as correlações entre o local, o Plano Municipal de Cultura de Itajubá, MG, e geração de renda*. *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, 14(4), 6-44.
- Pimenta, C. A. M. (2017). *As “coisas de Minas”: questões sobre Desenvolvimento e Turismo*. In C. A. M. Pimenta & S. B. Pereira

- (Orgs.), Turismo e desenvolvimento: outros caminhos (1ª. ed. pp. 153-180). Editora CirKula.
- Santos, B. S. (2006). Para uma Sociologia das ausências e uma Sociologia das emergências. In B. S. Santos (Org.), Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado (2a. ed., pp. 777-821). Cortez Editora.
- Solón, Pablo. (2019). Alternativas sistêmicas: bem viver, decrescimento, ecofeminismo, direitos da Mãe terra e desglobalização (1ª. ed.). Editora Elefante.
- Yúdice, G. (2004). A conveniência da cultura: usos da cultura na era global (1ª. ed.). Ed. UFMG.

## No encaicho do estatuto simbólico de Tarrafal e das iniciativas de sua patrimonialização em Cabo Verde.

---

*Crisanto Barros e Jean Michel Chaumont*<sup>53</sup>

### Introdução

Em Cabo Verde, após a institucionalização do Estado nacional, em 1975, e a edificação do regime pluripartidário, a partir dos anos 90, as principais forças políticas vêm-se envolvidas na construção de uma nova paisagem imagético-memorial categorizada de anti colonial (entre 1975-1990), que se traduziu na valorização da luta de libertação nacional e dos seus heróis, e “anti-anti-colonial” (entre 1990-2000), caracterizada pela reposição de monumentos erigidos no período colonial (Cardina e Rodrigues, 2020), entretanto, derrubados no alvor do pós-independência.

A conclusão das obras de reabilitação do Campo de Concentração de Tarrafal, em janeiro de 2021, para o adequar às exigências fixadas pela UNESCO com vista a uma candidatura a património mundial da humanidade, marca de vez uma inflexão na política de patrimonialização

---

53. Crisanto Barros, sociólogo, é professor na FCSHA da Universidade de Cabo Verde. A área de interesse de investigação incide sobre a formação e circulação da elite político-administrativa cabo-verdiana no período pós-independência.

Jean Michel Chaumont, filósofo e sociólogo, é professor de sociologia histórica na Universidade Católica de Lovaina (UCL-Bélgica). A área de investigação recai sobre genocídio, identidade e reconhecimento, bem como códigos de conduta de presos políticos, especialmente sobre os códigos de conduta em situações extremas.

deste espaço, enquanto local de memória coletiva da humanidade, cujos aspetos discutiremos mais adiante.

Na cerimónia de inauguração, o primeiro-ministro de Cabo Verde afirmou que os investimentos no “ex-Campo de Concentração são importantes para Tarrafal, para Cabo Verde e para a memória coletiva (...)”, admitindo que as “memórias negativas da história devem ser preservadas para que se possam proteger as democracias e liberdades que temos hoje” (Cf. Inforpress, 23/01/2021).

Com efeito, a pretensão de elevar o Campo de Concentração de Tarrafal à condição de património mundial da humanidade tem em vista transformar as violências física e simbólica específicas contra as pessoas de diferentes nacionalidades que ali foram encarceradas como um crime contra a humanidade de que os seus corpos, agora universais, são portadores (Leloup, 2019).

Neste sentido, o processo de patrimonialização do Campo de Concentração pretende redefinir a paisagem da memória, para glosar a expressão de Marschall (2009), em Cabo Verde, a respeito da violência praticada pelo Estado Novo português contra aqueles que a ele se haviam oposto, tanto em Portugal como nas ex-colónias. Todavia, essa redefinição e/ou (re)significação é feita sobretudo pelo Estado que, a despeito de se considerar guardião da memória coletiva dos outros (vivos e mortos), necessita de determinados marcadores de natureza psicológica, cultural, socioeconómica e política para preservar e promover lugares e monumentos históricos (Marschall, 2009). Como alude Verdery (1999)

“o reconhecimento do valor de utilização dos “corpos mortos” específicos faz parte de um processo mais amplo de apropriação do passado para fins políticos, sociais, culturais e mesmo económicos do presente, sendo, por isso mesmo, uma característica chave do “património” (Verdery apud Marschall, 2009, p42).

Assim, o processo de patrimonialização do Campo de Concentração de Tarrafal está enredado pela complexidade e contradição inerentes a qualquer (re)construção e fixação da memória coletiva. Esta é marcada pela seletividade, enquanto um recorte e uso arbitrários do passado (Traverso, 2012), e pela afasia, no sentido que lhe empresta Stoler (2010), para quem

o passado longe de ser esquecido está sempre presente entre os vivos, porém enleado em dificuldades intencionais de ser explicitado.

Neste artigo, pretendemos questionar o estatuto simbólico de Tarrafal, à luz da violência executada contra os cabo-verdianos, e pontuar algumas ações mais relevantes no âmbito da sua patrimonialização, enquanto lugar de memória coletiva local e transnacional.

## **1. A Institucionalização do Campo de Concentração do Tarrafal**

A institucionalização de “campos de concentração” por parte do Estado Novo português no Ultramar constitui uma das muitas formas de utilização da violência do poder estatal contra os cidadãos. No caso cabo-verdiano, o Estado português instituiu, em 1936, a “Colónia Penal” do Tarrafal com o propósito de nela “abrigar” cidadãos portugueses contestatários ao regime ditatorial instaurado por Salazar a partir de 1926. O primeiro ciclo de aprisionamento de portugueses em Cabo Verde chega a termo em 1954, tendo sido presos aproximadamente 340 portugueses, 34 dos quais viriam a falecer.

Com efeito, a antiga Colónia Penal é metamorfoseada, a partir dos anos 60, em “Campo de Trabalho” e destinava-se a aprisionar indivíduos praticantes de delitos de índole civil e de alegados crimes de natureza política (Barros, 2009). Assim, entre a década de sessenta e meados da de setenta do século XX, Tarrafal alberga cerca de 230 presos políticos, provenientes de Angola (106), Guiné-Bissau (100) e Cabo Verde (20), tendo falecido neste estabelecimento prisional dois guineenses e um angolano (Lopes, 2010).

Na sequência do desencadeamento dos movimentos de luta pela independência das ex-colónias de Portugal em África, o regime vigente foi confrontado com a necessidade de pôr em marcha os instrumentos de terror e de violência do Estado, tendo em vista tanto a destruição dos focos de resistência dos movimentos nacionalistas como, em face à pressão internacional em prol dos direitos humanos e do reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos, amenizar as suas práticas autoritárias através de dispositivos institucionais que garantem a proteção das liberdades básicas dos cidadãos, encarnando, assim, uma imagem de “nação benevolente” (Barros, 2009).

Entretanto, importa realçar que as condições de detenção parecem ter sido menos graves para os militantes independentistas africanos do que para os ativistas antifascistas portugueses do primeiro período. Isto porque até os finais da década de quarenta do século XX, o Estado novo tinha mãos livres para impor diversas formas de violência contra aqueles que a ele se opunham, pois, as condições internas e externas de pressão sobre regime instituído eram menores.

O relatório da visita do Comité Internacional da Cruz Vermelha (CICV), elaborado por Zuger a 23 de novembro de 1971, conclui que as condições de vida dos detidos no «Campo de Trabalho de Chão Bom» eram aceitáveis<sup>54</sup>. Todavia, como adverte Barros (2009), após a análise de várias fontes de documentação, especialmente o registo secreto de ex-Diretor Eduardo Fontes, as visitas da Cruz Vermelha foram metodicamente preparadas por forma a transmitir uma imagem positiva da instituição. Além disso, é preciso realçar que as situações de maior brutalidade aconteciam sobretudo nas instalações da PIDE, onde eram submetidos a diversos tipos de tortura e de injúria. Provavelmente, a violência praticada pela PIDE contra os cabo-verdianos detidos visasse especialmente a sua desmobilização e intimidação, uma vez que esta corporação tinha controlo sobre boa parte das informações políticas que circulavam nas ilhas, sobretudo nos espaços urbanos.

Este artigo pretende explorar a hipótese segundo a qual a prisão do Tarrafal, embora na sua primeira fase (1936-1954) tenha sido o pior instrumento de violência do Estado Novo, ela está longe de ser, numa segunda (1962-1974), a instituição que melhor simboliza a violência do Estado contra os africanos, especialmente os nacionalistas e independentistas cabo-verdianos. As narrativas por nós coligidas junto a vários presos políticos cabo-verdianos detidos no Tarrafal e no Campo de Trabalho de São Nicolau, em Angola, deixam entrever que é preciso reavaliar o estatuto simbólico de Tarrafal no contexto da violência colonial do Estado português.

---

54. P. ZUGER, delegado do CICR et Dr. R. Marti, médico-chefe do CICV, *Rapport concernant la visite aux prisonniers politiques détenus par l'administration civile au camp de travail de Chao Bom à Tarrafal sur l'île de Santiago du Cap Vert*, 23 novembro 1971, Arquivos do CICV, Genebra, BAG 225-045-002, 10 páginas e 2 anexos datilografados, p. 7. Os autores estão gratos a Daniel Palmieri, historiador do CICV, por ter fornecido estes documentos.

## 2. Processo de patrimonialização do Campo de Concentração do Tarrafal

De acordo com informações tornadas públicas pelo Instituto do Património Cultural (IPC), instituição do Estado responsável pela formulação e implementação de políticas de preservação e valorização dos patrimónios material e imaterial de Cabo Verde, a musealização do Campo de Concentração de Tarrafal passou por três etapas (Cf. IPC in <https://ipc.cv/fr/museus/museu-da-resistencia/>) após a fase “anti anti-colonial” sugerida por Cardina e Rodrigues (2020).

A primeira (2000 a 2008) consistira na inauguração do ex-Campo de Concentração de Tarrafal como Museu da Resistência, em 2000, com o objetivo de estancar a sua degradação física, uma vez que na década de 90, as casernas da PIDE foram completamente destruídas por ordens do poder local (Gallinaro, 2016). Nesta fase, o museu dispunha de “apenas uma sala de exposição, a antiga secretaria do Campo, onde aos visitantes eram facultados a possibilidade de terem informações relativas à primeira etapa do funcionamento da Colónia Penal de Cabo Verde e dos presos políticos portugueses dos anos trinta a cinquenta e muito pouco sobre os presos africanos, dos anos sessenta e setenta e quatro”.

De referir que em 2006, o Campo de Concentração é elevado à condição de Património Cultural Nacional, o que constitui uma etapa importante para a sua consagração, enquanto lugar de memória coletiva (Cf Resolução nº34/2006, BO nº 25, I Série de 14 de agosto).

Na segunda fase, iniciada em 2009, na sequência da realização do simpósio internacional sobre “Tarrafal”<sup>55</sup>, que permitiu o reencontro de vários ex-presos políticos e personalidades políticas intelectuais nacionais e internacionais, o museu passou a ter dois espaços expositivos, um destinado à Colónia Penal de Cabo Verde (1936-1954) e um outro destinado ao

---

55. O referido evento foi patrocinado pelo Presidente da República de Cabo Verde e pelos ministérios da Cultura deste país e de Angola, pelo Governo de Timor-Leste, pela Fundação Amílcar Cabral, Fundação Mário Soares, Fundação Agostinho Neto, Fundação Eduardo dos Santos, Fundação Sagrada Esperança, Liga dos Antigos Combatentes de Angola e CODESRIA.

Campo de Trabalho de Chão Bom (1961-1974), consideradas as duas grandes etapas de Tarrafal (Cf. IPC).

Numa terceira fase, a partir de 2016, fez-se uma redefinição museológica e museográfica, abarcando toda a parte externa e interna do Campo, com a criação de um circuito que se inicia desde a “porta de arma”, logo à entrada do Campo, passando pelos anexos existentes e culminando no interior do complexo prisional com os diferentes compartimentos que o compõem, bem como a reabilitação física do espaço concluída em 2021 de modo a compaginá-lo com as orientações da UNESCO, no âmbito da sua candidatura a património universal da humanidade.

A par dessas intervenções de musealização do Campo de Concentração de Tarrafal, no decurso da última década, fez-se uma importante produção legislativa com vista a aperfeiçoar o quadro legal existente, nomeadamente com a aprovação e publicação da Resolução que cria a curadoria do sítio Campo de Concentração do Tarrafal, em 2014, do Regime Jurídico de Proteção e Valores do Património Cultural (2020) e, finalmente, do quadro jurídico dos Museus e das Redes dos Museus de Cabo Verde (2021).

A patrimonialização do Campo de Concentração de Tarrafal, como qualquer processo de fixação da memória, encerra, por um lado, um conjunto de escolhas, as quais pretendem representar a memória coletiva do passado e, por outro, omissões e/ou (re)significações. O presente texto constitui um convite a um debate alargado com o propósito de construção de uma memória fundamentada.

### **3. Estatuto simbólico de Tarrafal: elementos para um debate**

As memórias da ditadura do Estado Novo e de respetivas violências coloniais estão ainda em fase de gestação. Isso significa, em particular, que seus “lugares de memória”, para usar a expressão clássica de Pierre Nora (1997), ainda não foram fixados, mesmo que alguns deles – e particularmente Tarrafal – já desfrutem de alguma notoriedade e reconhecimento, tanto a nível nacional como internacional.

Este reconhecimento não deve, no entanto, ser concebido como definitivo: é possível que as novas gerações possam desejar escolher outros

lugares simbólicos de acordo com seus próprios interesses. Isso, claro, não nos isenta de discutir as escolhas da nossa geração.

Ao mesmo tempo, é necessário quebrar a representação unitária que induz ao uso da expressão “nossa geração”, tanto do ponto de vista temporal quanto espacial. “Nossa” geração engloba múltiplas realidades.

Em primeiro lugar, ela é diversificada pelos múltiplos grupos etários que dela fazem parte, pois, inclui ao mesmo tempo atores e contemporâneos de acontecimentos – ou, pelo menos, uma grande parte deles – os atores e as testemunhas do início do Estado Novo que, entretanto, começam a ser muito raros, e pessoas nascidas após a queda do regime.

Em segundo, “nossa geração” inclui portugueses e cidadãos das antigas colónias portuguesas, nomeadamente, angolanos, cabo-verdianos, bissau-guineenses, goeses, moçambicanos, santomenses e timorenses, seguindo-se apenas a ordem alfabética. As inúmeras combinações entre os dois eixos são suficientes para demonstrar o grande número de pontos de vista que é imperativo ter em consideração, visando a melhor decisão possível. Dizemos “a melhor possível” e não a “melhor no absoluto” porque, provavelmente, será impossível fazer jus a todos os bons argumentos a favor de um ou de outro lugar de memória. No entanto, uma decisão consensual não será necessária desde que os bons argumentos das opiniões minoritárias possam ser ouvidos e valorizados. Voltaremos mais adiante a este aspeto.

A fim de precisar os termos do debate, importa estabelecer uma lista de critérios que um “bom” lugar simbólico deve satisfazer. Nesse sentido, pode-se classificar os diferentes “candidatos” segundo o *score* que obtêm para cada critério da lista estabelecida. Pensamos que seria tendencioso tentar estabelecer *a priori* essa lista, pois, a escolha é parte integrante deste debate.

Parece preferível iniciar a discussão indicando certos critérios que se nos afiguram relevantes, sem excluir – bem pelo contrário – outras perspetivas que fazem emergir critérios relativamente aos quais não tínhamos espontaneamente pensado. Talvez, havendo um debate aprofundado, seja possível listar os critérios explícita ou implicitamente sugeridos pelos argumentos apresentados.

Antes de submeter a nossa argumentação, devemos apresentar o nosso próprio ponto de vista e a base empírica dos nossos argumentos. A nossa perspetiva é cabo-verdiana, razão pela qual Tarrafal apresenta-se

espontaneamente como um lugar de memória, cujos méritos e deméritos devem ser discutidos.

Nossos argumentos baseiam-se na informação que reunimos através de entrevistas com quase todos os sobreviventes ex-presos cabo-verdianos no Tarrafal, bem como com alguns sobreviventes cabo-verdianos deportados para o campo de São Nicolau, em Angola. Seguidamente, argumentaremos a respeito dos critérios que julgamos pertinentes para uma reflexão aprofundada a respeito do estatuto simbólico de Tarrafal no contexto da violência colonial portuguesa.

### 3.1. Critérios

#### **Sofrimento e Crueldade: o processo de vitimização**

Duas impressões emergem das entrevistas com os cabo-verdianos detidos nas prisões do Tarrafal e de São Nicolau. Em primeiro lugar, o campo de concentração foi, no geral, mais sofrido para os portugueses detidos no Tarrafal entre 1936 e 1954 do que para os cabo-verdianos aqui encarcerados a partir da segunda metade da década de 60 do século XX. Em segundo, de uma forma global, as condições de detenção foram de longe mais penalizantes para doze cabo-verdianos deportados para São Nicolau do que para os cabo-verdianos presos no Tarrafal.

Essas duas impressões foram apresentadas num colóquio em Lisboa em julho de 2016 e não foram desmentidas pelos sobreviventes ou pelos colegas presentes. Pelo contrário, parece que essa constatação poderá ser generalizada para quase todos os detidos africanos (guineenses ou angolanos) no Tarrafal. Além disso, parece também claro que os militantes independentistas moçambicanos detidos pela PIDE e pelo exército português em Moçambique sofreram, de um modo geral, pior tratamento que os infligidos aos detidos no Tarrafal.

Quer se insista no sofrimento vivido (pelos militantes presos) quer na crueldade exercida pelas autoridades coloniais, parece, à primeira vista, que Tarrafal não é o melhor símbolo possível da violência colonial portuguesa contra militantes independentistas africanos.

Parece existir um consenso na comunidade científica portuguesa em considerar que Tarrafal foi, em geral, entre 1936 e 1954, o lugar onde a

repressão do Estado Novo contra os próprios cidadãos contestatários foi a mais dura. De acordo com o critério do processo de vitimização, Tarrafal figura assim como o melhor símbolo possível da violência da ditadura contra os seus opositores portugueses.

Mas se Tarrafal tivesse sido escolhido apenas por causa do sofrimento extremo dos militantes portugueses, um paradoxo daí resultaria: Tarrafal seria destacado na vanguarda em virtude de uma perspectiva portuguesa sobre a história. É claro que esse prisma seria a dos opositores ao Estado Novo e não, como era muitas vezes o caso, a dos opressores. No entanto, seria uma grande ironia ver o símbolo da violência colonial determinado por um ponto de vista eurocêntrico.

### “Condensação”

Mas o lugar dos piores sofrimentos não será automaticamente o melhor símbolo. No caso de crimes e genocídios nazistas, por exemplo, Treblinka foi, em geral, pior lugar do que Auschwitz. Contudo, parece-nos que este último ganha maior dimensão simbólica, o que é discutível, precisamente pelo facto de condensar as muitas facetas da criminalidade do regime nacional-socialista.

Do ponto de vista da representação de uma diversidade de facetas repressivas, Tarrafal tem certas vantagens: pelo menos quatro comunidades nacionais estavam aqui representadas (portugueses, guineenses, angolanos e cabo-verdianos), sem contar com uma maior diversidade de correntes políticas e classes sociais em cada grupo nacional. Ademais, sob várias denominações administrativas (colónia penal, campo de concentração, campo de trabalho, campo de “recuperação” de terroristas), Tarrafal tinha a vantagem de cobrir a quase totalidade da duração do Novo Estado.

### Tipo de símbolo: sofrimento ou luta?

Existe aqui uma evidência a desconstruir. Desde há algumas décadas, na Europa, nos Estados Unidos e em algumas outras regiões do mundo, privilegia-se, sem dúvida, a comemoração dos atos sofridos em detrimento dos atos heroicos realizados com sucesso. O culto das vítimas tende a substituir o dos heróis. É possível que, entretanto, os “sobreviventes” tenham destronado as vítimas (Chaumont, 1997, Orgad, 2009, Rothe,

2016, Chaumont, 2017). Contudo, isso não ocorre da mesma forma em todos os lugares e é normal que seja assim.

Seria perfeitamente legítimo que, em algumas sociedades, a comemoração da violência colonial estivesse preferencialmente ligada à luta armada ou civil anticolonial. Em Moçambique, por exemplo, parece que não se presta nenhum prestígio ao *status* de prisioneiro político (West, 2003). Pelo contrário, eles são, justa ou erroneamente, considerados como sobreviventes suspeitos de traição. Se o herói moçambicano da luta anticolonial for um ou uma guerrilheira armada, é importante considerar a hipótese de lugares simbólicos, além de os antigos locais de detenção, especialmente se os moçambicanos não estiverem sozinhos ao pensar dessa maneira. Este argumento é, obviamente, tanto “contra” Tarrafal quanto todos os outros locais de detenção.

Em qualquer dos casos, seria apropriado incluir no Tarrafal um lugar dedicado aos combatentes e militantes da independência de Cabo Verde baseados na Guiné. Afinal, são estes combatentes que os cabo-verdianos detidos no Tarrafal queriam juntar.

### Gênero

A alusão à figura da combatente dos “maquis” de Moçambique lembra-nos que mulheres e crianças também sofreram, por vezes, muito severamente, a violência colonial. Nenhuma mulher foi encarcerada no Tarrafal, ao contrário do que aconteceu em São Nicolau ou na Machava. Se quisermos que o sofrimento e a resistência das mulheres sejam destacados, Tarrafal não nos parece ser a melhor escolha. No entanto, seria possível e apropriado incluir no Tarrafal um espaço dedicado às esposas e aos restantes familiares dos ex-detidos cujas condições de vida foram gravemente afetadas pela prisão dos seus entes-queridos.

## Oportunidade

Os argumentos que acabámos de apresentar não são os únicos relevantes em tal discussão. Convém mencionar igualmente as razões oportunistas para preferir, ou não, Tarrafal a outros candidatos como símbolo. Deste ponto de vista, Tarrafal apresenta várias vantagens comparativas.

Em primeiro, já é considerado um lugar de memória, com o estatuto de património da nação cabo-verdiana, estando em curso um procedimento tendo em vista o seu reconhecimento como património mundial pela UNESCO. A nosso ver, este não é o caso de quaisquer outros lugares de repressão colonial no continente africano.

Em segundo, o peso simbólico de Tarrafal já foi incorporado por grandes segmentos da população portuguesa. A fotografia da imensa procissão atrás da bandeira ilustrada com dizeres na forma “Tarrafal nunca mais” durante a repatriação para Lisboa em fevereiro de 1978 dos corpos dos militantes portugueses, que por aqui morreram, já é parte da memória coletiva portuguesa. Sê-lo-á para outros lugares, ou seja, para outras memórias coletivas no e do continente africano? É a pergunta que, neste momento, importará fazer-se.

Em terceiro, o slogan “Tarrafal nunca mais” faz, obviamente, eco ao “nunca mais” dos campos de concentração e extermínio nazis, com o intuito de vincular a violência do Estado Novo contra seus opositores portugueses e africanos ao crime de Estado perpetrado no coração da Europa no século XX.

Em quarto, é preciso não ignorar que, em Moçambique e Angola, a independência foi seguida de guerras civis mortais em que os principais locais de detenção, erguidos pelas autoridades coloniais portuguesas, foram reutilizados para aprisionar, maltratar e até para aniquilar compatriotas. Mesmo no Tarrafal, é verdade que os opositores do novo regime foram presos, mas em uma extensão incomparavelmente menor do que o protagonizado em São Nicolau ou na Machava, por exemplo. Mesmo se com a distância histórica – e alguns tabus começaram a ser levantados – parece improvável que as autoridades angolanas ou moçambicanas assumam – ou venham a assumir – o risco de, no futuro próximo, se reabrirem as feridas ainda relativamente novas das guerras civis pela via da escolha dos símbolos da violência colonial.

### **Economia e diplomacia**

Um lugar de memória não evolui na terra de ninguém. O Campo de Concentração de Tarrafal está cercado por uma sociedade local que o considera mais ou menos favoravelmente. As autoridades locais já se aperceberam que o Campo de Concentração pode constituir-se num ativo importante para a atração de turistas. Aliás, segundo os dados do Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas divulgados, em 2019, o Museu da Resistência, o ex-Campo de Concentração de Tarrafal de Santiago, foi o mais visitado com um total de 11.812 visitas, sobretudo por turistas estrangeiros, representando 37% do total das visitas aos museus (Cf. Jornal Expresso das Ilhas, 3 de fevereiro de 2020).

De um ponto de vista económico, Tarrafal parece ser um lugar de memória economicamente viável, podendo evoluir-se para um pólo de desenvolvimento turístico local, o que poderá perfilar-se numa vantagem, se comparado com outros lugares de memória nas ex-colónias de Portugal em África.

Não está obviamente excluído que a médio prazo vários lugares de memória possam coexistir, alguns nas antigas colónias portuguesas no continente africano. O Museu Aljube-Resistência e Liberdade já existe em Lisboa (Cf. <https://www.visitlisboa.com/pt-pt/locais/museu-do-aljube-resistencia-e-liberdade>).

## **4. A sociedade cabo-verdiana e a memória da escravidão e colonização: pistas para uma problematização.**

Em Cabo Verde, a literatura e, em menor grau, a historiografia, não são pródigas na tematização da violência colonial portuguesa contra os cabo-verdianos. No campo literário, as grandes temáticas giraram especialmente em torno da seca, da fome e da emigração. No domínio particular da historiografia, a maior parte da produção nacional incidiu sobre os processos das “descobertas”, do povoamento e da afirmação das elites locais, seu modo de vida e de reprodução social, cujas informações foram extraídas, sobretudo, dos arquivos legados pela administração colonial.

Com efeito, questões relacionadas com a escravidão, o racismo, a resistência dos escravizados e libertos, os tais arrojos que faziam parte do quotidiano da maioria da população, estiveram ausentes e/ou terão

sido abordados de forma muito marginal, seja na produção literária seja na historiográfica nacional. O silenciamento a respeito dessas temáticas dever-se-á, possivelmente, ao facto de se afigurarem incómodas para as elites locais, *latu sensu*, uma vez que, quer a persistência do sistema escravista, especialmente a partir do século XVII, quer a institucionalização do regime colonial, no século XIX, contaram com o forte engajamento cúmplice dos naturais de Cabo Verde.

No passado recente, importa realçar vários fatores que dificultaram – e ainda dificultam – o desenvolvimento de uma memória viva da violência colonial através da escolha do Tarrafal como local de memória.

Em primeiro lugar, a sua valorização após a independência poderia contribuir para “projetar” os militantes cabo-verdianos do PAIGC, residentes em Cabo Verde e que aqui estiveram detidos, fazendo deles potenciais concorrentes com os militantes combatentes que dominavam as principais estruturas do partido na Guiné-Bissau e em Cabo Verde. Aliás, não é por acaso que o estatuto de combatente tem maior importância como símbolo de resistência ao regime colonial, como terá acontecido nos demais países africanos de língua oficial portuguesa, onde teve lugar luta de libertação efetiva. Além disso, nos anos 90 do século XX, após a vitória estrondosa do Movimento para a Democracia (MpD), a prisão de Tarrafal, enquanto local de violência contra os cabo-verdianos, não foi objeto de destaque, provavelmente, porque o seu reconhecimento e valorização explícitos tenderiam a projetar os líderes políticos e militantes do PAIGC/CV, o que poderia causar embaraços ao partido no poder na construção e consolidação do seu projeto político-ideológico.

Em segundo lugar, convém destacar que em finais de dezembro de 1974, foram detidos 70 militantes e dirigentes, sobretudo, afetos à União dos Povos das Ilhas de Cabo Verde (UPICV) e à União Democrática Cabo-verdiana (UDC), oriundos de São Vicente, Santo Antão, Fogo, Brava, Sal e Santiago, sendo que 58 foram, efetivamente, devido à falta de lugar, encarcerados no Tarrafal por determinação do comandante-chefe das Forças Armadas portuguesas em Cabo Verde em conluio com os dirigentes do PAIGC (Lopes, 1996). As razões dessas detenções tinham que ver, supostamente, com a oposição dos detidos, quer ao processo de descolonização quer ao

projeto de Unidade Guiné-Cabo Verde e aos meandros das negociações políticas para a independência de Cabo Verde<sup>56</sup>.

Em terceiro, a relação ambígua de segmentos da elite política cabo-verdiana para com o passado colonial ajuda a explicar a relativa falta de interesse em assinalar a opressão colonial. O caso do ex-ministro do ultramar Adriano Moreira que, através da Portaria nº18539, de 14 de abril de 1961, mandara instituir o campo de trabalho de Chão Bom, é disso exemplo paradigmático.

Na verdade, no seio de parcelas da classe política nacional e personalidades da sociedade civil, o ex-Ministro do Ultramar gozava de grande notoriedade política, não só por simbolizar a fase tardia de um suposto “colonialismo benevolente”<sup>57</sup> como também pela admiração académica que nutria por parte de vários ex-alunos seus no Instituto Superior de Ciências Políticas e Sociais (herdeira da antiga Escola Colonial), sendo, de resto, que alguns deles viriam a ocupar cargos relevantes na estrutura do PAICV (Partido Africano para a Independência de Cabo Verde) e da governação.

Neste sentido, a atribuição do título de “Doutor *Honoris Causa*” a Adriano Moreira pela Universidade do Mindelo, em 2011, justamente no Dia Internacional dos Direitos Humanos, na presença do agora Presidente da República e então presidente do PAICV, altas autoridades do Estado, intelectuais e personalidades da sociedade civil, terá sido talvez a prova mais contundente de reconciliação de parcelas da geração independentista com o passado colonial recente.

Curiosamente, a reação contundente, a propósito do ex-presos político Pedro Martins, na qualidade de presidente da Associação dos Combatentes da Liberdade da Pátria, à condecoração de Adriano Moreira, mereceu duras críticas por parte de destacados combatentes, seus pares e também membros

---

56. De referir que 19 presos, identificados como informantes/agentes da PIDE, foram deportados, nos primeiros meses de 1975, para Portugal, tendo os demais sido libertados por ausência de provas e/ou processos encaminhados às instâncias judiciais. Segundo Lopes (1996), um grupo restrito de pessoas foi, na verdade, libertado, no dia 5 de julho de 1975.

57. Referimo-nos a um conjunto de políticas sociais (expansão de escolas primárias por todo arquipélago, criação do Liceu na Praia, em 1960, batizado com o nome de Adriano Moreira) e, bem assim, algum espírito de diálogo, num contexto em que o movimento pela descolonização caminhava a todo o vapor.

desta mesma associação, que publicamente se demarcaram dessa declaração, considerada não representativa do coletivo desta agremiação.

Aliás, o então presidente do PAICV, quando confrontado a respeito da sua presença nesse ato, fez questão de realçar que se tratava de um gesto de uma instituição académica, tendo, entretanto, deixado escapar que o homenageado se perfilava como uma figura política, recordando, concomitantemente, o importante papel por ele desempenhado na construção da parceria especial entre Cabo Verde e a União Europeia<sup>58</sup>. Esse sentimento é traduzido de forma mais assertiva por um dos combatentes da liberdade da Pátria, o ex-ministro da Educação, durante a I República, numa entrevista concedida ao Diário de Notícias. Diz, então, ele: “(...) o antigo ministro do Ultramar português está “completamente absolvido” uma vez que “sempre assumiu as responsabilidades que tinha de assumir”. (...) “Quem de nós não mudou, às vezes radicalmente, de posição em determinada matéria”, (...)” (In <http://www.dn.pt/globo>, 2011).

Parece que há uma espécie de consentimento tácito no seio de parcelas importantes da classe política e intelectual cabo-verdianas (incluindo segmentos dos PAIGC/CV) em não colocar em causa as “boas relações de amizade” com Portugal, onde parte dos reconvertidos e nostálgicos do Estado Novo possui ainda alguma influência intelectual e política.

Tudo leva a crer que a afonia histórica, no seio de segmentos importantes da elite política cabo-verdiana, aparenta ser ainda o preço a pagar para não prejudicar a imagem de um “Cabo Verde Morabeza”, como ironizara o poeta Oliveira Barros, esta espécie de “arte de receber o invasor em todas as suas formas de chegar; (...) em todas as suas formas de querer ficar” (Barros, 1977).

Por ironia da história, fica o registo de que talvez as reações mais contundentes e de indignação a respeito dessa espécie de higienização da figura de Adriano Moreira em Cabo Verde terão tido maior ressonância em Portugal, através de posicionamentos em *blogs* e jornais de militantes de esquerda e, em especial, da jornalista Diana Andringa.

Neste sentido, importar indagar até que ponto, quer a função de intermediação político-administrativa desempenhada pela elite cabo-

---

58. José Maria Neves desdramatiza a atribuição de “Honoris Causa” a Adriano Moreira. Cf. <http://asemana.publ.cv> 08 de dezembro de 2011

verdiana durante o período colonial quer a condição de dupla nacionalidade (cabo-verdiana/portuguesa) de segmentos influentes da classe política nacional e personalidades da sociedade civil, terá contribuído para criar um quadro de dificuldade em verbalizar a questão da violência colonial portuguesa contra os cabo-verdianos?

Além das ambiguidades da parte da elite política, poder-se-á perguntar que relação(ões) terá a população cabo-verdiana “comum” com o passado? Que memória guardará da escravatura, da colonização e da luta pela independência? E que relação(ões) estabelece com estas memórias? Indiferença? Relação positiva ou negativa? Trata-se de que questões que merecem um programa de investigação empírica mais apurado para a compreensão da relação com o passado escravo e colonial em diferentes sectores da população cabo-verdiana.

## Referências bibliográficas

### Livros e artigos

- Andringa, D. (2009). Falar na polícia, blogue Caminhos da Memória, <[http://caminhosdamemoria.files.wordpress.com/2009/01/falar\\_dandringa1.pdf](http://caminhosdamemoria.files.wordpress.com/2009/01/falar_dandringa1.pdf)>, recuperado a 25 de agosto de 2009.
- Barros, V. (2009). Campos de Concentração em Cabo Verde. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Barros, J. (1977). Desmontagem Morabeza. Revista Raízes, nº 2 Ano I.
- Brito, N. (2006) Tarrafal na memória dos prisioneiros (1936-1954). Lisboa: Edições Dinossauro.
- Bourdieu, P. (2001.) Poder Simbólico. Algés: Editora Difel.
- Cardina, M. (2010). Política, punição e silenciamento nas oposições radicais ao Estado Novo. O cabo dos Trabalhos: Revista Electronica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES, nº4, p. 1-16.
- Cardina, M. e Rodrigues, I. (2020). The mnemonic transition: The rise of an anti-anticolonial emoryscape in Cape Verde. Memory Studies, pp-1-15.
- Chaumont J. (1997). La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance. Paris: Editions La Découverte.
- Chaumont J. (2017). Survivre à tout prix ? Essai sur l'honneur, la résistance et le salut de nos âmes. Paris: Editions La Découverte.

- Gallinaro, D. (2016). O papel do Museu da Resistência de Chão Bom no desenvolvimento turístico da vila do Tarrafal – Cabo Verde. *Actas do Seminário de Investigação em Museologia dos Países de Língua Portuguesa e Espanhola*, Vol. 3, pp 114-123.
- Leloup, M. (2019). *Redéfinir l’humanité par son patrimoine: L’intégration de la protection des sites culturels dans le mandat des opérations de paix onusiennes*. Thèse de doctorat, Institut d’Études Politiques de Paris, pp.1-625.
- Lopes, J. V. (1996). *Cabo Verde: os Bastidores da Independência*. Praia: Edições Spleen.
- Lopes, J. V. (2010). *Tarrafal-Chão Bom: Memórias e Verdades (vols 1 e 2)*. Praia: IIPC.
- Martins, P. (1990). *Testemunhos de um Combatente*. Mindelo: Editora Ilhéu.
- Mateus, D. (2006). *Memórias do Colonialismo e da Guerra*. Editora ASA.
- Marschall, S. (2009) *Landscape of Memory*. South Africa, Brill.
- Nora, P. (1997). *Les Lieux de mémoire*. Gallimard (Quarto): Paris.
- Orgad, S. (2009). *The Survivor in Contemporary Culture and Public Discourse: a Genealogy*. *The Communication Review*, 12:2, p. 132-161.
- Pimentel, I. (2011). *História da Pide*. Lisboa: Editora Círculo de Leitores.
- Rothe A. (2016). *Popular Trauma Culture: The pain of Others Between Holocaust Tropes and Kitsch-Sentimental Melodrama*. In *Interdisciplinary Handbook of Trauma and Culture* (Y. Ataria et al., éd.), Springer International Publishing, p. 51-66.
- Stoler, A. (2010). *L’aphasie coloniale française: l’histoire mutilée*. In *Ruptures postcoloniales*, pp 62 78.
- Traverso, E. (2012). *História, Memória e Política*. Lisboa: Edições Unipop.
- West Harry, G. (2003). *Voices twice silenced. Betrayal and mourning at colonialism’s end in Mozambique*. *Anthropological Theory*, vol. 3 (3), p. 343-365.

## Arquivos, sites e jornais

Rapport concernant la visite aux prisonniers politiques détenus par l'administration civile au camp de travail de Chao Bom à Tarrafal sur l'île de Santiago du Cap Vert, 23 novembre 1971, élaboré par P. Zuger, délégué du CICR et Dr. R. Marti, médecin-chef du CICR, Archives du CICR, BAG 225-045-002, 10 páginas e 2 apêndices datilografadas.

Rapport concernant la visite aux détenus au centre de réhabilitation sociale de Sao Nicolau (District de Mocamedes), élaboré par P. ZUGER, délégué du CICR, accompagné par le Dr. R. WEPF, délégué-médecin du CICR et par le Dr. J. de Paiva Nazareth, président de la Croix Rouge portugaise, comité de Luanda 6 novembre 1970, 7 páginas datilografadas.

Agência Lusa, 21/01/2021.

Jornal Expresso das Ilhas, 3 de fevereiro de 2020.

Inforpress, 23/01/2021.

<http://www.esquerda.net/artigo/honoris-causa-adriano-moreira-em-cabo-verde> 10 dezembro de 2011;

<http://terra-longe.blogspot.com/2011/12>

<http://asemana.publ.cv/?JMN-desdramatiza-atribuicao-de-Honoris-Causa-a-Adriano-Moreira>, 08 de dezembro de 2011

<http://www.dn.pt/globo/interior/distincao-de-adriano-moreira-e-marco-conciliatorio-para-memoria-dos-factos-diz-academico-caboverdiano-2177995.html>

<http://noticias.sapo.ao/lusa/artigo/13463162.html>, 10 de dezembro de 2011

<http://noticias.sapo.ao/lusa/artigo/13463162.html>, dezembro, 2011

<http://entreasbrumasdamemoria.blogspot.be/>

## Legislação

Decreto-Lei nº 3/75 de 19 de julho, BO nº 3.

Resolução nº 34/2006 de 14 de agosto. BO, Nº 25, I Série.

Resolução Nº 64/2014 de 12 de agosto. BO Nº48, I Série.

Lei nº 85/IX/2020. Regime Jurídico de Proteção e Valores do Património Cultural. Bo Nº 49, I Série de 20 de abril.

Lei nº124/IX/2021 que estabelece Quadro jurídico dos Museus e das Redes dos Museus de Cabo Verde. BO Nº 43, I Série de 23 de abril.

## Intimités publiques ? Musiques d'un quartier de la ville de Praia.// Intimidades públicas ? Músicas de um bairro da cidade da Praia.

---

Pour regarder les vidéos en ligne : <http://masscabas.net/?p=504>

*Guy Massart*

Ce travail n'a jamais été pensé comme un texte académique, mais comme un objet multimédia relativement libre. Il s'inscrit dans une série de portraits de personnes, de situations de Praia (<http://masscabas.net/vignettes/>). Ces montages se composent de photographies et de vidéos, prises sur place, comme des notes ethnographiques, sans autre prétention que leur efficacité à immerger. Il s'agit d'une petite pratique ethnographique quotidienne, qui consiste à partager les expériences de l'ethnographe, mais surtout les expériences des personnes qui veulent bien l'accueillir. Ce travail s'inscrit dans un effort de longue haleine visant à communiquer des expériences, à partager cette « petite musique de Praia » (Massart & Rodriguez 2019). A quelque distance de la socio-anthropologie dès lors, cette pratique est plutôt exploratoire et hybride tant dans la forme que dans l'inscription (l'absence d'inscription) disciplinaire. On l'observe et le souligne depuis de nombreuses années, l'ethnographie n'est ni un privilège, ni une méthode de l'anthropologie. La bâtarde est bienvenue (Sallustio et al. 2019). Elle ouvre des perspectives de dialogue avec plusieurs disciplines mais aussi avec l'art contemporain (Castaing-Taylor 2009, Schneider & Wright 2006), courant toujours le risque de se retrouver entre deux chaises et sans public (cfr. Westmoreland & Luvaas 2015).

Ce texte est le contenu de la page multimédia des chansons récoltées dans le quartier de Bela Vista à Praia, il sera mis en ligne ici : <http://masscabas.net/?p=504>. Dans ce texte, je me permets de dépasser mon intention initiale, c'est-à-dire le partage d'expériences de sujets plus ou moins éloignés, et d'épicer ce texte hybride de méta commentaires qui me semblent pouvoir satisfaire quelques questions, cadrages qu'une approche plus scientifique attendrait. Ces méta commentaires seront en italique ; ces parties en italique n'apparaîtront donc pas dans le produit final qui sera mis en ligne.

Ces méta commentaires sont motivés par le dialogue entre les expériences et les œuvres partagées, et avec d'autres écrits réflexifs. Le mouvement de ce texte gagne en amplitude dans les oscillations entre trois sources, trois thématiques, abordées assez librement : d'abord le dialogue avec des auteures, essayistes, romancières afro-américaines, ensuite, le dialogue avec les études des dynamiques de genre au Cabo Verde et particulièrement des masculinités contemporaines, et enfin, la musique contemporaine comme performance et plus largement sur les relations entre ethnographie et art, particulièrement inspirée par la recherche-crédation (Manning & Massumi 2018, Gosselin & Le Coguiec 2006). Concernant cette dynamique, comme ethnographe, je suis partagé entre deux dispositifs, un qui est propre à l'ethnographie qui s'adresse aux personnes qui ne connaissent pas le Cabo Verde, et opère par contextualisation pour rendre l'étrange familier, tandis que je prétends également, comme l'art contemporain, rendre le familier étrange à des adressés de Praia tant ceux qui y vivent que ceux qui ne fréquentent pas les quartiers tels que Bela Vista.

Il faut replacer ce travail dans une dynamique de plus longue haleine qui concerne mon activité de recherche au Cabo Verde. Comme expliqué dans les premières lignes de l'objet multimédia (désormais appelé POM – Petit Objet Multimédia), mon intérêt à récolter des chansons composées par les habitants de mon quartier d'accueil vient du pont établi par Berta entre la pratique de l'ethnographie, en l'occurrence spécifiquement la prise de notes, le regard sur la vie quotidienne et les expériences des habitants, et la pratique de composition de poésie et musique. Ma volonté d'élargir à d'autres compositeurs du quartier vient donc de ma découverte attentive des textes et chansons de Berta. Non seulement, je découvrais les mots de

l'amante pour l'amant, « nha amor » (mon amour), parlant de leur « amizadi » (amitié), parlant de « sufri, txora » (souffrir, pleurer). La performance de Berta m'ouvrait un monde intime qui s'exposait simplement dans les mots de la quotidienneté auxquels étaient associés des « sentimentus », notamment, le « disgostu » (dégoût) qui peut mener à la mort, au suicide. Bref, ces premières rencontres chez Berta, ces premiers enregistrements m'immergeaient dans des expériences personnelles riches et sensibles, souvent articulées dans un narratif. Les chansons racontent une histoire. Elles sont liées par une trame narrative aux détours desquels, s'expriment des sentiments. C'est une impression très satisfaisante pour un ethnographe de se voir offrir par ses interlocuteurs une présentation multisensorielle de leurs expériences quotidiennes. Le risque évident est de se laisser transporter par une sorte d'illusion d'authenticité qui est le fruit de la performance, et qui s'aveuglerait à l'évidence que les émotions comme les mots ont leur pragmatique.

Toutefois, je ne suis pas le seul à me laisser fasciner, tenter, par l'illusion de l'authenticité avec tout ce qu'elle a de détestable et qui fleure mauvais la vérité, objet ultime de tout pragmatiste. En effet, selon Dewey (2010), l'expression artistique est la forme la plus aboutie de la communication. En tout cas, les performances musicales de cinq résidents d'un quartier populaire de Praia sur lesquelles reposent ce travail nous emmènent bien au-delà d'un texte, mobilisant de toute façon d'autres sens. Pour Lutz,

« Regardless of the key category used [affect, emotion] or the tradition [philosophy, cultural, literary, feminist, and queer studies] these overlapping academic explorations concern themselves with what moves and matters in human life.» (2017: 182, j'ajoute et je souligne).

Nous sommes donc dans une zone quelque peu inconfortable pour un scientifique, mais je peux l'assurer, très motivante pour un ethnographe en mal de collaborations, d'explorations ethno-artistiques, qui cherche à développer le goût et l'intérêt pour l'empathie, ou en d'autres mots, désireux d'offrir un moment de syntonie émotionnelle, voire esthétique au lecteur/spectateur/visiteur. L'empathie est bien étymologiquement la capacité ou le fait de partager le même pathos, la même expérience douloureuse. C'est ce que nous offre me semble-t-il ces quelques chansons et leurs auteur.e.s.

Mon but n'est pas d'interpréter ces sentiments mais bien de donner au spectateur l'occasion de les éprouver à distance, donc de les partager. Par contre, j'ai jugé bon de montrer de manière secondaire mais systématique, dans toutes les vidéos, la matérialité de l'espace dans lequel ces chansons sont produites. En effet, les vidéos prétendent également être une découverte du quartier de Praia où elles ont été recueillies. Tout comme le texte est une extension de la présence de leur auteur, la matérialité de l'espace, la situation dans lesquelles les chansons ont été performées en sont constitutives. On se prendrait presque à sentir la ville dans laquelle s'insère le quartier, l'espace éphémère créé par la performance, comme une sphère temporaire et spatiale dans un super organisme urbain en mouvement, en devenir constants, donc comme doté d'une vie indépendante et pourtant animé par autant d'actions de sujets situables. On ne peut pas comprendre les aspirations, désirs, souffrances, blessures, expériences performées ici sans éprouver le milieu dans lequel elles ont cours. Il ne s'agit pas tant d'insister sur la contrainte que les éléments matériels du milieu – matières, textures, vivant, non-vivant, flux de vents, ... font peser sur les expériences mais bien de pouvoir créer les conditions minimales pour que le spectateur puisse les éprouver et ainsi s'immerger dans les vies et la convivência (con-, viver- : vivre avec en portugais) des quartiers de Bela Vista.

Comme performances, ces chansons et la musique en général, créent donc des espaces dans lesquels se déploient le son des instruments, des machines, des voix et des corps en mouvement. Ces ondes interagissent avec les corps et les objets présents pour déterminer une sphère – un espace, dans laquelle, manifestement, les sentiments prennent vie. Cette situation, si favorable à l'expression poétique de sentiments, notamment douloureux, contraste avec des situations décrites par une de mes interlocutrices, où en invoquant ses démêlés avec son ami infidèle, elle dit « à l'heure de la rage, tu ne sens plus (bu ka ta xinti), et après tu le regrettes » (Taia, Bela Vista, 2021). Ici l'émotion suspend la sensibilité, on ne sent plus et l'expression échappe à son auteur, ou mieux prend des chemins qui dépassent l'intention. Les chansons, elles, sont des expressions contrôlées, soumises au pouvoir, aux cadrages, selon le genre de musique qui sont eux aussi des attributions genrées. Mais reste la question de la rage.

Les chansons populaires performent des identifications (Fabian 1998, Firth 1996) qui s'inscrivent dans le contexte du narratif retracé par le performeur, créant ainsi une dynamique oscillante entre la représentation communicationnelle distanciée et la participation sensible immergée (Mazzarella 2017 : 204). Dans cette perspective, un POM alimente ce dynamisme, favorisant d'une part la prise en compte d'éléments contextuels et la prise de distance puisqu'elle multiplie les stimuli sensibles et permet au lecteur/ spectateur de les analyser, de les objectiver, mais surtout de s'immerger dans le monde, dans la sphère du chanteur.

« A poderosa capacidade interpeladora da música ao nível das identidades sociais resulta do facto de ela trabalhar com experiências emocionais particularmente intensas, de resto consideradas “muito mais potentes do que as processadas por outras vertentes culturais”, a exemplo da dita música popular, cuja apropriação para fins pessoais se revela mais intensa (Vila, 1996). De facto, a música popular responde a questões de identidade, razão pela qual as pessoas desfrutam dela (Frith, 1996). A importância e a complexidade da música como interpeladora das identidades poderão ainda ser explicadas pelos múltiplos códigos que intervêm num evento musical, sem que, contudo, alguns deles sejam estritamente musicais, (Vila, 1996), bem assim pelo “sentido” da música atribuído pelas próprias pessoas que a apreciam (Frith, 1996) ». (Monteiro, 2009 : 73)

La chanson porte un texte. Il est souvent narratif et intime, articulant les choses que l'on ne dit pas en public, que l'on réserve aux amis, voire au bon dieu. Et pourtant, les chansons ont vocation à être entendues, clamées. Ainsi, les chansons dans leur performance sont-elles magiques ou puériles, elles se tissent de vécus personnels, intimes, qui ainsi se définissent. Elles sont en outre souvent conçues de manière solitaire et exposent des sentiments intimes tout en préservant le chanteur. Cette dernière est protégée par la reconnaissance de tous qu'il s'agit d'une performance. Ces performances musicales, parce qu'elles sont reconnues comme telles, permettent d'exposer publiquement l'intimité. Pour un ethnographe arriver à partager des expériences intimes est assez satisfaisant.

Les vidéos présentées portent une attention particulière aux circonstances, physiques, sensibles dans lesquelles sont performées les musiques, il y a donc un dialogue vécu et suggéré entre ces éléments sensibles. L'insertion dans chaque vidéo d'images en noir et blanc qui témoignent de la constance du vent dans le quartier, cherche à éveiller l'attention aux éléments sensibles qui ne peuvent être représentés par la vidéo mais que les images suggèrent, rappellent, dans ce cas, la circulation de l'air, du vent, souvent évoquée par les habitants du quartier pour décrire son ambiance. Les photographies poursuivent le même objectif de nourrir l'imagination des spectateurs, la densité et le détail de la description émergent d'une sorte de tourbillon visuel qui accompagne les chansons, gageant sur une sorte de saturation visuelle qui devrait donner une matérialité sensible au milieu de vie des auteur.e.s. A cette saturation visuelle, vient se superposer l'auditive dans la vidéo de danse. Filmées dans le même quartier de Praia, ces images évoquent tout un pan de la pragmatique de la musique, très liée à la danse. La musique, on l'observe dans ces images, participe à la production des corps et des genres. Elle-même produit les genres et les performe. En outre, ces images déploient la réalité mondialisée de la musique contemporaine, elles tracent des liens vers le Brésil dans ce cas concret, mais aussi vers l'Afrique et l'Amérique dans les mouvements des garçons.

Berta, première personne enregistrée qui déclencha mon intérêt pour les compositions quotidiennes poétiques et doublement populaires (« by the people and for the people » Barber 1987) a posé le ton en racontant des histoires de séparation, de complémentarité entre hommes et femmes, de compétition entre femmes partageant le même amant (Berta, Kumbossa 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=KwSaxbbbCyc>). Santos, traite également dans son titre « Ka mereseba » de la même expérience d'un point de vue masculin, l'homme trompé (Santos, Ka mereseba, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=u2SQvcnsaSY>).

Ceci ne ramène pas les deux expressions à des expériences similaires pour les deux. Au contraire, les deux vidéos, celle de Berta et celle de Santos, présentent des cadres d'expériences et des valeurs différentes voire antagoniques. En parlant de pragmatique des émotions, il ne s'agit pas de gommer les effets de pouvoir ; empathie ne signifie pas trouver juste. L'empathie force à l'écoute, à l'action, elle cherche à donner à l'empathique

les outils d'analyse qui s'intéresse in fine, au pouvoir qui cadre les expériences. En d'autres termes, il nous faut éviter le piège de l'authenticité qui nous porterait à confondre compréhension et suspension de jugement critique et sens de la justice. Ainsi, comprendre les sentiments des hommes ne cherche pas à excuser les abus évidents des femmes par les hommes.

Enfin, dans ce partage des intimités que le POM tente d'élargir, ce qui m'anime, comme Dénomée (2018 : 247), n'est pas « une approche particulariste des relations conjugales africaines », mais plutôt d'inviter à terme l'anthropologue à « se concentrer sur les cadres de l'expérience de la conjugalité et de l'intimité ». Pour être plus précis, je voulais faire l'économie de l'analyse sociologique pour partager les expériences et leurs cadres. Un projet ethnographique donc, ni plus ni moins.

Me voyant écrire dans un carnet, assis sur les marches de la maison d'un ami commun dans le quartier de Bela Vista, Berta me demanda ce que j'étais en train d'écrire : je prends notes de ce que j'observe et des pensées que ces observations stimulent.

Berta me dit dans la foulée qu'elle aussi écrivait dans un carnet. En visite chez elle quelques jours plus tard, elle me lut quelques poèmes du carnet où elle écrivait en langue capverdienne les textes des batuques qu'elle chantait avec son groupe « Obama ».

Assis chez Berta, j'écoutais attentivement ces textes délicatement chantés. J'avais l'impression de recueillir des murmures de la vie intime de Berta, murmures parsemés de jeux de langage, de mots précis et tendres. Je vibrais avec elle, au son de ces mots, de ses intonations. Je sentais mon corps se relâcher quand elle éclatait systématiquement de rire à la fin d'une performance, comme pour désamorcer la gravité de la situation relatée. Je saisis le ton particulier employé quand elle parlait de l'amizadi qui existe entre elle et son « amor » (Berta, « Disgostu ki bu dam », 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=KwSaxbbbCyc>).



Ambientes/ambiances de convivência- Bela Vista - 2020

<https://www.youtube.com/watch?v=Gfg8H6H-DIQ>

Voix, musiques, personnages, textures, matériaux, clichés. Bela Vista présentée en quelques notes ethnographiques subjectives.



Berta - Kumbossa 2018 et Disgostu ki bu dam 2017

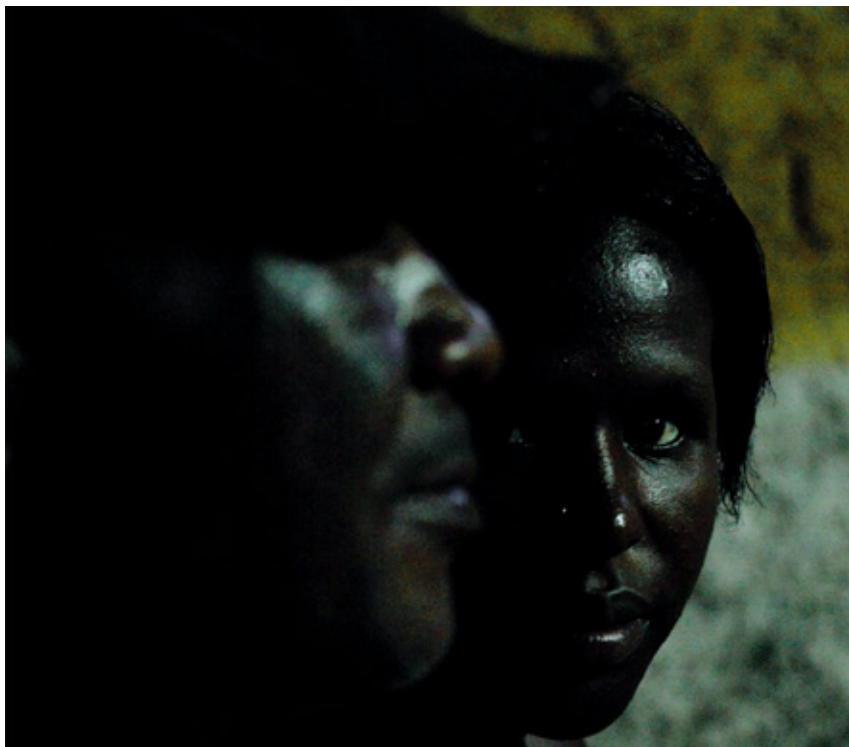
<https://www.youtube.com/watch?v=KwSaxbbbCyc>

Ces chansons ont été enregistrées chez Berta, dans la petite pièce principale, relativement sombre, de la maison de Bela Vista. On peut saisir les manifestations des téléphones portables, des enfants.

Berta vit à Praia depuis de longues années. Elle vend des vêtements de seconde main. Son premier batuque, s'intitule « kumbossa », ce terme qui désigne la femme avec laquelle un partenaire entretient également une relation de conjugalité. L'histoire que Berta m'explique posément est celle d'une jeune femme qui recourt à la magie noire (pour ce faire, elle vend une vache, les mauvais sorts coûtent cher) pour éliminer sa kumbossa, dans ce cas, la chanteuse. Toutefois, le sort se retourne contre elle et son propre enfant décède. Femmes et enfants sont donc victimes du multi partenariat d'un homme qui, dans la chanson, prend l'initiative de « conquérir » une seconde jeune femme, la chanteuse, qui n'en voulait pas (et qui pourtant

accepte). Ici, la pratique et l'appétit des hommes se soldent par la mort d'un enfant et la rivalité violente entre les femmes qu'il a séduites. Le batuque raconte la destruction physique du futur, enfants et femmes, résultant des pratiques des hommes et l'aliénation des femmes.

Le second batuque est l'histoire de l'amoureux de la chanteuse qui fuit sans l'aviser. Une chanson d'amour. On y apprend les mots doux avec lesquels elle le nomme : « nha amor » (mon amour), elle parle de leur relation comme une relation de « amizadi » (littéralement amitié, dont on perçoit bien toute la profondeur), qui ne peut se terminer ; l'amour implique la durée. Cette amitié se fonde sur la connaissance de leurs familles ; le fait que les familles se connaissent renforce la relation, autant que le fait de se connaître depuis l'enfance. Dans cette situation, la chanteuse, la partenaire abandonnée au départ du partenaire vers l'Europe, ressent un « disgostu », (un dégoût, qui se traduit physiquement, le corps se ferme, elle se sent « nguniadu » - angoissée ) ; elle souffre, elle pleure. C'est cette douleur qui pourrait la mener à se tuer, à l'envoyer à la mort. Cette chanson douce, cette chanson d'amour, nous glisse dans l'intimité à travers quelques mots, de l'angoisse, la tristesse et l'incrédulité face au départ furtif, à la tromperie, de la personne aimée.



Berta - Sabom de Kumpanheiru 2017

[https://www.youtube.com/watch?v=d\\_d4LDK6Pcg](https://www.youtube.com/watch?v=d_d4LDK6Pcg)

« L'homme et la femme sont le savon l'un de l'autre ». Avec sa concision habituelle, Berta présente sa conception de la relation entre l'homme et la femme. Ils se choient l'un l'autre. Dans cette image du savon, les partenaires prennent soin du corps l'un de l'autre, on se retrouve ici à l'antipode de l'expérience de corps noir menacé du texte de Coates (2016). Cette complémentarité est légitimée par l'évocation de la Genèse. Dieu les a faits complémentaires, parce qu'Il a vu que c'était bon ; même si, en reprenant le mythe, on revient à la subordination : d'abord était l'homme dont Dieu fit la femme à partir de la côte. Berta semble embrasser la perspective de Dewey : l'œuvre d'art, le poème dans ce cas, est le meilleur moyen pour exprimer cette vérité de la complémentarité fondamentale et mythique entre l'homme et la femme.



Yannick/KMT- Nha Sonhu - Praia Cidade 2016

[https://www.youtube.com/watch?v=KW53\\_Y53L44](https://www.youtube.com/watch?v=KW53_Y53L44)

Avec Yannick (KMT), on passe dans une autre génération, une autre technologie, un monde plus masculin. On passe à un genre de musique différent, entre le rap, électro et « slow » comme on appelle cela à Praia. Une sorte d'hymne de sa vie. Contrairement à la plupart des extraits, comme pour « I can't sleep », il s'agit ici d'un morceau enregistré, sorti du studio.

Yannick est un voisin, un ami de la famille. Cette chanson célèbre le groupe de pairs qui apparaît central, les « brodas », soudés par l'amitié, la joie d'être ensemble, partageant la même spirale inévitable où il s'agit de vivre à cent à l'heure. Il n'y a pas de sortie. Son rêve ? Kaminha ku nha pê (être indépendant), faire de la musique, du rap, parler, témoigner et pouvoir se retirer, pouvoir suspendre ses préoccupations, pour éviter la douleur, se

donner à fond, même si l'issue est incertaine. KMT se rassérène : dipos de sabi, morré é ka nada (après le plaisir, mourir n'est rien), refrain mobilisé comme ultime recours fataliste et hédoniste. Les femmes les plus proches de lui sont ses références, sa mère, son amoureuse (nha menina, nha fofa) auxquelles il veut à tout prix éviter la souffrance. Dans la spirale, le conteur cherche à rester lui-même, il s'agit pour lui de « maintenir », d'assurer une constance, une stabilité : l'amour des femmes qui lui sont proches, de ses amis, rester qui il est, il doit nourrir ses aspirations. La constance et la stabilité évoquent par défaut les risques d'encourir leur contraire dans la rue, faire pleurer les femmes qu'il aime, devenir différent, se distinguer de ses potes. Dans les mots de Yannick sourd le danger de la rue, le risque de la vie « sans frein », le corps soumis au risque, comme chez Coates et Audrey Lorde.



Kevy Semedo – A capela - 2018

[https://www.youtube.com/watch?v=5J7gNPcXb\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=5J7gNPcXb_8)

Chez Kevy Semedo, les chansons deviennent presque des prières pour ceux qui lui tiennent à cœur et qui souffrent. Des imprécations, mêlées de sentiments personnels, des invitations à l'union. Dans la bouche de Kevy les chansons paraissent être des chants de ralliement, positionnant leur auteur dans la sphère sociale. Ici les sentiments de « frustrason » prennent sens dans un contexte plus politique, rappelant le lien entre émotions et politique (Massart 2000). Kevy a accepté de chanter a capela, il est venu « chez moi », nous nous sommes plus ou moins isolés sur la terrasse, son frère et une amie l'accompagnaient. Kevy a chanté. On peut entendre le bruit de l'eau qui arrive dans les tuyaux, c'est son heure, c'est son jour, il faut la capter. Et on entend les chants d'une assemblée de croyants qui se réunissent dans le garage d'en face pour prier. Il y a un petit vent qui agite le rideau en toile de fonds. Kevy est assis dans un fauteuil de bois, devant lui, une petite table avec l'enregistreur. Je tiens l'appareil photographique. On est dans un genre qu'il nomme lui-même « rap-slow ». Yannick, Kevy sont éduqués, mais sans emploi, certains de leurs amis (« irmons ») sont en prison, « dans l'obscurité ». Kevy évoque aussi les tensions avec sa famille, qui a à voir avec les relations intergénérationnelles, le manque de soutien de la part de ses parents qui le critiquent. Kevy déplore les pressions que ses parents mettent sur lui. Ils ne se comprennent pas et pourtant, la famille continue d'être le point de référence central pour lui. La musique, l'expression s'imposent dès lors comme une nécessité, comme une perspective qui donne sens au cœur de ces difficultés dans les relations familiales, qui ne seraient si aigües s'il lui était aisé d'assurer un revenu. Pour Kevy, face à toutes ces luttes, un remède : la solidarité entre amis, presque des alliances (Lorde 2007) en soutenant les femmes et les amoureuses. Au cœur de la lutte contre l'expulsion de Jérusalem (voir infra), outre Berta, on retrouvera Kevy au cœur de la dynamique de création d'une association, de quartier, Kevy,...

<https://youtu.be/1JqVkkR0K6w>



Dança Bela Vista - 2014

<https://www.youtube.com/watch?v=dtTqbEIJSu0>

Ces images furent filmées dans le même quartier de Praia, le jour de l'inauguration de la place publique. Différents groupes musicaux et de danse vont se produire. Elles évoquent tout un pan de la pragmatique de la musique, recrée par la danse, comme une manifestation du travail des ondes, oscillations d'amplitude variable, sur les corps, sur l'espace, l'espace qui est ainsi défini par le son, le mouvement des corps, les réactions du public. Le corps est au centre de l'expression, il semble guidé par les paroles de la chanson et les mouvements des protagonistes de la vidéo. Les danseuses s'appliquent. La musique, on l'observe dans ces images, participe à la production des corps et des genres. Elle-même produit les genres et les performe. L'action de la danse sur le corps des jeunes filles est

particulièrement frappante. Comme dans la vidéo brésilienne de la chanson, on retrouve des femmes muettes et souriantes, un homme tient le micro (et probablement d'autres hommes les instruments de musique), des femmes « in display » langoureux, sensuel. Les paroles de la chanson ne laissent aucun doute sur l'objectivation du corps des femmes, leur réduction à des corps désirables, qui s'exposent selon le narratif masculin du désir. Cela fait danser les jeunes filles de Bela Vista, tandis que leurs pairs masculins, sur une scène un peu périphérique, claquent le sol en rythme dans une parade presqu'athlétique. Ces images déploient la réalité mondialisée de la musique contemporaine, elles tracent des liens vers le Brésil dans ce cas concret, mais aussi vers l'Afrique et l'Amérique dans les mouvements des garçons.



Santos – Três musicas - 2017

<https://www.youtube.com/watch?v=u2SQvcnsaSY>

Avec Santos, on saute de nouveau une génération, c'est celle de Berta. Les trois chansons de Santos, de genres différents, éclairent bien l'interaction entre l'expression et sa forme. Comment l'adoption du genre funaná nous transporte dans le monde des tensions sociales entre urbains et ruraux, entre Praia et le fora, une vieille dichotomie qui reste inscrite dans le genre lui-même. On voit combien le genre de musique cadre l'expression et l'expérience, la modèle, et inversement, l'auteur utilise le genre adapté à son histoire et ses sentiments. Les auteurs les plus jeunes sont dans des genres entre le zouk et le rap. Dans ces genres, on voit bien comment lors de la production, le texte vient interagir avec les instruments disponibles : création ou download de beat, patte de l'ingénieur du son pour balancer beat, sons et chanson.

Si l'on retourne aux compositions de Santos, il choisit ce qu'il appelle le « slow » pour raconter comment sa compagne le trompe ; plus fondamentalement, comment elle ne joue pas le jeu de la réciprocité, c'est-à-dire : exclusivité sexuelle et compagnonnage contre cadeaux, satisfaction des désirs matériels, le partage des ressources qu'il a acquises, il assume son rôle de breadwinner. Le temps lent de la musique est l'expression de la désolation, et d'un sentiment d'injustice, dans la mesure où il répète à l'envi qu'il « ne méritait pas ça - ka mereseba, não ». Tout cela laisse comprendre que, pour le chanteur, sa loi de la réciprocité et la tenue des rôles qu'il définit sa notion de la justice. Ceci en dit long sur les normes qu'il juge légitimes attribuées aux hommes et aux femmes.



Fidibeki – Morna à noite – Fidju magwadu, 2017

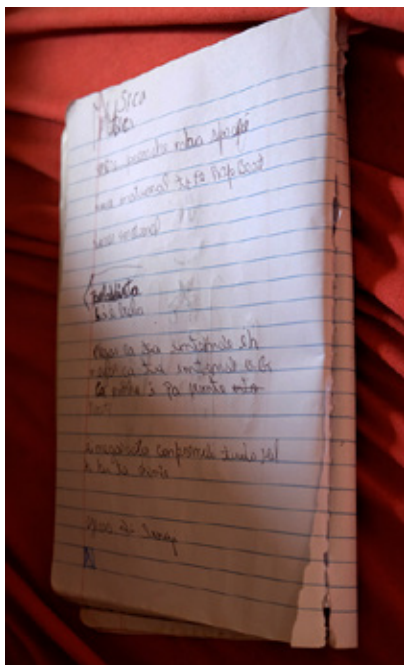
<https://www.youtube.com/watch?v=tCq96XaFi3Q>

Fidibeki et moi marchons à la queue leu leu, vers 22h00, sur les sentiers de Bela Vista, nous descendons le versant, une brève balade sonore à travers le quartier la nuit. Fidibeki, devant, guitare en main, murmure une morna classique qui présente une gamme de sentiments familiers que l'on retrouve dans les différents extraits repris ici : la tristesse (tristeza), la souffrance (sufri mentu, dor) de ne pas pouvoir vivre comme tout le monde veut vivre : dans la joie (alegria). Le titre de la chanson reprend un terme fréquemment associé aux tensions entre proches (magwa, magwadu, blessure, blessé) surtout inspiré aux femmes par les hommes, mais aussi aux jeunes par les adultes de la famille.

## Quelques conclusions

A travers ces quelques compositions musicales, chacun semble chercher des alliances, et déplore finalement la difficulté de construire des relations de proximité stables. Ces alliances sont rendues difficiles par les écarts entre les générations, les tensions entre des femmes mises en compétition par des hommes manipulateurs et cherchant à étoffer leur conquête et leur contrôle sur le corps des femmes. En tout cas, la poursuite par les hommes de leur reconnaissance sociale, articule la femme comme un objet (de contrôle, de plaisir, de travail, de reproduction,...). Ceci ne signifie pourtant pas que cette poursuite soit dénuée d'expériences et de sentiments douloureux pour eux également. De même que cela n'exclut pas que des femmes exploitent ce cadre de masculinité pour subjuguier des spectateurs.trices et poursuivre leur propre projet s'autonomie.

Dans ces souffrances et émotions douloureuses, c'est la survie qui est mise en cause. Dans ces collectifs articulés par la performance musicale qui concentrent le sens, définissent des espaces physiques et de possibles, tout espace est cadré ; le corps revient régulièrement comme un enjeu central à posséder, à réguler. En tout cas le corps des jeunes confrontés à la violence urbaine et à la violence patriarcale ; ce sont en effet le corps des jeunes et des femmes qui sont mis en danger. Le corps est central dans la pragmatique de l'intimité qui s'opère principalement à partir de la poésie écrite dans des carnets scolaires et chantée.



Photographie : Carnet de Keyv Semedo, Praia, 2021

Revenant aux expressions musicales, les registres, les genres accessibles traditionnellement aux femmes sont relativement réduits. Le batuque est l'un d'eux, mais il est principalement pratiqué par des femmes âgées. La position des femmes dans les batuques de Berta est une position de faiblesse, contrainte de nombreuses fois à la présentation de leur corps pour le plaisir voyeurs des autres.

Pour Audrey Lorde (2007) sans alliances, sans communauté et sans colère (« anger » en anglais, « raiba » en langue capverdienne ?), pas de salut, pas de libération envisageable pour les femmes noires, une colère qui n'apparaît pas dans les chansons récoltées, mais qui semble souvent étouffée par la douleur (magwa), la tristesse.

L'expression de la colère viendra en 2020 d'un groupe d'enfants et de jeunes hommes menacés d'expulsion par les autorités municipales, qui ont résisté et tenu « leurs positions ». Ensemble, ils ont composé et enregistré un rap, un morceau collaboratif : I can't sleep. Par l'intermédiaire de Keyv, ils m'ont demandé de venir prendre des images qu'ils pourraient utiliser pour monter une vidéo du morceau. Je me suis donc mis à leur service, obéissant à leurs injonctions, leurs scénographie et scénario. Je pense que le regard spécifique des auteurs se reflète dans les images que j'ai pourtant montées seul, comme les autres vidéos partagées ici. Les prises de vue en contre-plongée, mettent en évidence les performers. Dans ce dispositif, les corps s'expriment, les gestes paraissent familiers, les mouvements de bras de la poitrine vers l'extérieur et inversement accompagnent les affirmations, injonctions et sentiments. Sans traduction, le spectateur peut se concentrer sur les autres stimuli de la performance, les tons de voix, les mises en scène, les mouvements du corps et percevoir un mélange de tristesse, d'angoisse, de souffrance et de colère.

Durant la pandémie de Covid 19, en 2020, des habitants de Bela Vista occupent des terrains à la périphérie de Praia, au-delà du quartier Alto da Gloria. Confinés, sans accès à la rue et donc aux sources de revenus et confrontés à la difficulté d'accommoder les familles dans des logements exigus mais aussi loués, plusieurs jeunes gens et quelques adultes vont occuper des terrains en y construisant des casa lata (littéralement maison de tôle de conserve, maison en tôle de bidon métallique de 250 litres). La municipalité recourt à la police et l'armée pour les déloger. Mais ils résistent. Figures de proue de cette résistance, Berta dont la voix ouvre le morceau

apparaît en colère à la télévision pour réclamer le droit au logement et déplorer la violence de l'état, des gens de pouvoir. Kevy quant à lui, a aussi érigé une « baraca, uma casa lata » dans le quartier (o bairro) qu'ils ont désormais baptisé « Jérusalem ». Il est en colère. Il est très actif dans la production d'un rap construit localement au départ d'une affirmation d'un jeune garçon qui dit « Aujourd'hui, je me réveillé avec une triste nouvelle ». Ce morceau s'intitule « I can't sleep ». Un rappeur dit : « I can't sleep dípos di trauma ki N passa - Je ne peux dormir après le trauma que j'ai enduré ». I can't sleep utilise un genre musical qui semble taillé pour, le rap. Ici encore pas de fille, pas de femme, mais des enfants et jeunes hommes. On entend la colère contre les élites politiques. On entend le fruit d'une collaboration, un groupe de jeunes et d'enfants, qui ont lutté, et ont gagné : les baracas – les casas de lata se sont relevées, reconstruites et maintenant se transforment en volumes de ciment.

Les jeunes hommes se chargent de travailler la colère pour plus d'égalité sociale, entre les groupes socio-économiques. La lutte politique et la poésie se révèlent complémentaires. Ils portent une communauté, ils interpellent, menacent et font pression contre les puissants. Ils créent et occupent des espaces. Ils en ont les moyens. Par ailleurs, je crois observer les frémissements de femmes, filles qui font de même qui créent des espaces, mais leurs voix et leurs modes d'expression autonomes sont encore bien faibles, bien contraints, sources de suspicion.

Appel aux poétesses guerrières.

I can't Sleep- Mago Beatz- 2020 -  
<https://youtu.be/0EesCGukbpJo>



Photographie : Jérusalem. Praia. 2020.

## Bibliographie

- Castaing-Taylor, L. (2009). Hell Roaring Creek. Into-the-jug (*geworfen*).. *Performance, art et anthropologie* (« Les actes »), [En ligne], mis en ligne le 21 décembre 2009, consulté le 19 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/actesbrandy/447>
- Coates, T-N. (2016). Une colère noire. Lettre à mon fils. Paris : Autrement.
- Dénommée, J. (2018). On est où là ? Dérision et distanciation dans l'analyse des séries télévisées ivoiriennes. Université de Montréal.
- Dewey, J. (2010) [1934]. L'art comme expérience. Folio/ Gallimard.
- Fabian, J. (1998). Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture. Charlottesville and London: University of Virginia Press.
- Frith R. (1996) Performing Rites. On the Value of Popular Music. Cambridge Ma: Harvard University Press.
- Lobo, A., & Miguel, F. (2020). “Homem é tudo igual!”: relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África. *Anuário Antropológico* [En línea], v.45 n.1 | 2020, publicado em 16 fevereiro de 2020, recuperado em 1 de novembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/aa/4963>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4963>
- Gosselin, P., & Le Coguiec, E. (2006). La recherche création. Pour une compréhension de la recherche en pratique artistique. Presses Universitaires de Québec.
- Lorde, A. (2007). Sister Outsider. Essays and Speeches. Crossing Press.
- Lutz, C. (2017). What Matters. *Cultural Anthropology* 32, no. 2: 181–191.
- Manning, E. et Massumi, B. (2018). Pensée en acte. Vingt propositions pour la recherche-crédation. Dijon, Les presses du réel.
- Massart, G. & Rodriguez, G. (2018). Ten Kaminhu pa li. Uma pequena melodia da Praia. Praia: Editora Pedro Cardoso.
- Massart, G. (2020). Expériences de recherche collaborative avec des enfants en Afrique de l'Ouest. Voies et enjeux. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Massart, G. (2000) Gender and politics through language practices among urban Cape Verdean men. *Gender, Agency and Change* Victoria Goddard (Ed.). London: EASA/Routledge, pp. 142-164
- Mazzarella, W. (2017). Sense out of sense. Notes on the Affect/ Ethics Impasse. *Cultural Anthropology*, Vol.32, issue 2, pp.199- 208.

- Monteiro, C.A. (2009). Campo musical cabo-verdiano na área metropolitana de Lisboa: protagonistas, identidades e música migrante. ISCTE-IUL.
- Sallustio M., Quellet C., Maskens M., Le Meur M. et Marcus N. (2019). Pourquoi faut-il débrider et hybrider les sciences sociales ?, *The Conversation* (En ligne), <https://theconversation.com/pourquoi-faut-il-debrider-et-hybrider-les-sciences-sociales-114163> (page consultée le 12 juillet 2020).
- Schneider, A. and Wright, C. (2006). 'The Challenge of Practice', In Schneider Arnd and Wrigh Christopher (Eds.) *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford: Berg. pp. 1 —27, 191 -197 (notes).
- Schieffelin, E.L. (1985). Performance and the cultural construction of reality. *American Ethnologist*, 12: 707-724. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.4.02a00070>
- Westmoreland, M. & Luvaas, B. (2015). "Introduction: Leviathan and the Entangled Lives of Species". *Visual Anthropology Review*, Vol. 31, Issue 1, pp. 1–3.

# A praia e o sertão: a territorialização do turismo em Ubatuba, litoral norte do Estado de São Paulo, Brasil

---

*José Rogério Lopes*  
*André Luiz da Silva*

## Introdução

O turismo tornou-se um fenômeno amplo e crescente, em escala global, no século XX, gerando um conjunto de impactos socioculturais, econômicos, ecológicos e políticos. A ampliação do fenômeno e seus impactos diversificou e complexificou seus elementos constituintes e suas dimensões societárias, enquanto a visão geral da atividade turística convergiu, ou foi se reduzindo, através de uma lente econômica. No quadro dessa visão geral, regularmente a convergência/reduccionismo da atividade turística se expressa em arranjos regionais que, segundo Saarinen (2016:1), influenciam a organização de um campo econômico e dos dispositivos de governos locais.

De fato, a ênfase econômica é uma perspectiva relevante sobre o turismo como indústria em ambientes regionais. Mesmo nesse contexto, no entanto, o nexos de desenvolvimento do turismo (regional) não é necessariamente visto como direto; em vez disso, é considerado como envolvendo um conjunto complexo de interligações e não interligações, inclusões e exclusões, continuações e quebras. Assim, mesmo de uma perspectiva econômica, o turismo nem sempre é “apenas uma economia”, mas também uma forma

de governar localidades com implicações nos meios de subsistência locais, modos de vida, redes sócio-políticas, cultura, biopolítica, acesso a recursos e meio ambiente, e assim por diante.

Outro aspecto bem evidenciado do fenômeno turístico, associado aos processos modernos da globalização, acentua as transformações dos meios de comunicação e, em especial, dos meios de transporte, que favoreceram a massificação e democratização dos deslocamentos humanos como viagens. Para Abumanssur (2018), a democratização das viagens resultou em uma grande oferta de produtos turísticos envolvendo muitos indivíduos. Segundo o autor, “O turismo de massa não significa apenas a quantidade de gente envolvida em viagens. O volume de pessoas em trânsito impõe aos agentes turísticos a necessidade de dar a esse contingente um tratamento padrão, nivelado, homogêneo e indiferenciado” (Abumanssur, 2018: 94). Acompanhando essa perspectiva, Dias e Silveira (2003) expõem que a atividade turística envolve o movimento de pessoas, que se deslocam de um local para outro, e esse deslocamento, bem como a permanência das pessoas que estão longe do seu local de origem ou local de moradia, ocasionam alterações econômicas, políticas, culturais, sociais e ambientais. Assim, a necessidade de proporcionar tratamento apropriado ao volume de pessoas que circulam pelos destinos turísticos resultam, regularmente, em alterações desses lugares.

Uma variação desse aspecto do fenômeno turístico, por sua vez, enfatiza que as alterações nos lugares inscritos como destinos turísticos ultrapassam a dimensão logística de recepção dos turistas. Para Lopes e Pereira (2017: 49), “os diferentes destinos turísticos não se distinguem somente pelos serviços e estruturas de lazer que proporcionam, senão que o fazem pela diferenciação que projetam de uma paisagem turística, como um lugar singular a ser habitado”, entre outros destinos oferecidos.

Desde esses processos, que se configuram nos arranjos turísticos regionais e locais, as representações do turismo têm assumido correspondências com concepções de desenvolvimento (Freire-Medeiros, 2007; Barbosa, 2005). Porém, na correlação dessas correspondências com as variações dos fluxos de turistas é necessário analisar, segundo Butler (1980: 5), que “[...] os

locais turísticos têm os seus próprios ciclos de evolução”<sup>59</sup>, que podem variar segundo os arranjos organizacionais do lugar e uma boa gestão dos recursos turísticos locais e regionais, garantindo qualidade de meio ambiente e atratividade aos seus pontos turísticos.

Uma perspectiva similar é indicada por Lima (*apud* Fabrino, Nascimento, Costa, 2016), ao alertar que a correspondência entre o turismo e o desenvolvimento é potencial e não ocorre de forma automática:

Diferentemente de atividades econômicas analisadas numa perspectiva estritamente local como é o caso da pesca, da agricultura de subsistência e de atividades voltadas para as necessidades de um pequeno grupo social em geral - o turismo se caracteriza como um sistema local-global, exigindo um forte enraizamento local, e ao mesmo tempo, uma dinâmica global das atividades turísticas integradas às demais atividades e setores. Nesse caso, o turismo sempre depende de um contexto externo para desenvolver-se “internamente”. Dessa forma, duas questões são apontadas como sendo de grande relevância: a integração entre as escalas dos fenômenos (local, regional, nacional e global e vice-versa) e, de forma associada, a integração intersetorial das atividades econômicas e sociais (por exemplo: turismo, agroindústria, infraestrutura, educação, cultura, segurança, etc.).

Nesse sentido, buscamos descrever e analisar a trajetória histórica do município de Ubatuba, localizado no litoral norte do estado de São Paulo, Brasil, um destino turístico de veraneio, que é sazonal e caracterizado por fluxos de intensa habitabilidade, em períodos de férias escolares e feriados prolongados, intercalados por longos períodos de baixa habitabilidade. Esses fluxos geraram dinâmicas de ocupação territorial decorrentes da

---

59. Segundo Butler (1980: 5), “O conceito se traduz em um modelo teórico, que usa uma curva *s* para demonstrar o aumento e conseqüente diminuição da popularidade dos locais turísticos. A comunicação se concentra em alguns dos estágios mais importantes da evolução, e visa estabelecer uma gama de possíveis direções que podem ser seguidas por esses locais. Examinamos as implicações do uso do modelo na gestão de recursos turísticos, especialmente sob a ótica dos problemas causados pela diminuição da qualidade do meio ambiente e, conseqüentemente, da atratividade de muitos pontos turísticos”.

segmentação urbana que acompanhou o crescimento da especulação imobiliária na cidade, entre as décadas de 1970 a 1990, segundo três ordens de fenômenos. Os dados dessa análise referem-se a estudos realizados entre 1999 e 2001 e estão sendo atualizados pelos autores, em pesquisa recente.

## Ubatuba, histórico e processo de turistificação

O município de Ubatuba situa-se no extremo norte do litoral do Estado de São Paulo, a 262 km da capital e a 95 km da cidade de Taubaté. Faz fronteira com os municípios de Caraguatatuba, Natividade da Serra, São Luiz do Paraitinga e Cunha, no estado de São Paulo, e com Paraty, no Estado do Rio de Janeiro. Com 713km<sup>2</sup> de área geográfica, tem 80% de seu território inserido no Parque Estadual da Serra do Mar, em áreas tombadas como patrimônio histórico ou em áreas consideradas impróprias para a construção de moradias (encostas de morro ou propícias a alagamento), restando apenas 20% de área urbana e administração municipal.



Figura 1 – Localização do município de Ubatuba

Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ubatuba>.

A topografia do município é acidentada com montanhas, elevações e solo com sedimentação rochosa, e o clima tropical úmido é responsável por chuvas contínuas, provocando regularmente enchentes e deslizamentos de encostas.

A situação geográfica do município, associada com sua herança histórica de cidade portuária do período colonial, favoreceram o desenvolvimento de uma estância turística balneária das mais conceituadas no estado.

Conforme dados coletados na COMTUR (Companhia Municipal de Turismo) e no Plano Diretor do Município, os primeiros habitantes de Ubatuba foram os indígenas Tupinambás. No século XVI, os portugueses ocuparam o litoral do Brasil, visando a exploração de matérias primas e gêneros tropicais, mantendo relações de escambo com os tupiniquins e procurando escravizá-los. Este fato ocasionou a Revolta dos Tamoios, na qual os indígenas passaram a enfrentar os portugueses, porém o povo indígena foi forçado a abandonar as suas terras, abrindo espaço para a colonização portuguesa.

Em meados do século XVI, Ubatuba passou a ser considerada Vila e, em 1637, foi elevada à cidade. O povoamento se desenvolveu através de uma economia camponesa, juntamente com a pesca. No século XIX, a região começou a crescer em função das fazendas e da exportação do café. A renda per *capita* do município, de alto nível, atraía cada vez mais os estrangeiros europeus para a região. Nessa época, para atrair a instalação de estrangeiros na região, o governo colonial oferecia glebas de terra como incentivo.

Com a vinda da Família Real Portuguesa para o Brasil, em 1808, o rei D. João abriu os portos brasileiros ao comércio estrangeiro, beneficiando diretamente o porto de Ubatuba, o qual passou a ser o principal porto no Litoral Norte da província, devido a sua ligação com o Vale do Paraíba, via Taubaté. Neste período foram construídos grandes sobrados que ostentavam os fartos recursos dos comerciantes da região. Atualmente, resta apenas o casarão do porto, que era antiga residência e armazém de um dos barões do café e hoje é sede da FUNDART – Fundação de Arte e Cultura. Os outros casarões foram demolidos e substituídos por edificações modernas.

No século XX, a economia local entrou em crise, devido a construção de ferrovias que facilitavam o acesso do Litoral Sul à Capital, pela decretação de que todas as embarcações deveriam se dirigir a Santos, não mais a Ubatuba. A tentativa de construir uma ferrovia entre Taubaté e Ubatuba foi vista com muita esperança, sendo importados trilhos da Inglaterra, mas devido à

suspensão da garantia de juros sobre o valor do material importado, o banco de Taubaté, que financiava a ferrovia, decretou falência, desencadeando a suspensão desta construção e, conseqüentemente, a decadência socioeconômica do município.

Nos anos 1940, a população diminuiu, chegando a apenas 2.000 habitantes, sendo restrita aos caiaçaras, que sobreviviam da pesca, agricultura e artesanato.

A estrada da Serra sumiu no meio da mata e o tráfego marítimo foi reduzido, isolando Ubatuba. Os habitantes se locomoviam a pé, ou através de mulas. Não havia estrada terrestre ao longo do litoral e toda a comunicação era feita por canoas.

Na década de 1970, o município rompe seu isolamento com a abertura da Rodovia BR 101, que liga a cidade do Rio de Janeiro a Ubatuba, pela costa dos estados. A existência da estrada que ligava Caraguatatuba à Ubatuba, também pela orla marítima, somada à ligação da cidade com Taubaté, através da Rodovia Oswaldo Cruz, reativa o crescimento socioeconômico, impulsionado pelo desenvolvimento turístico e pela especulação imobiliária.



Figura 2 – Interligações regionais de estradas entre municípios

Fonte: <https://sites.google.com/site/apubagrande/localizacao>.

Desta data até a atualidade, a cidade tornou-se polo de atração de migrantes, sobretudo vindos do sul de Minas Gerais e dos estados do Nordeste, que passam a ocupar áreas periféricas à margem da Rodovia Rio-Santos, de preservação ambiental da Serra do Mar, e áreas periféricas da Rodovia Oswaldo Cruz, que liga o município com Taubaté.

A limitação das áreas de crescimento urbano, somadas às estratégias populares de ocupação de áreas de proteção ambiental, produziram um crescimento desordenado e descontínuo da cidade, que acompanha os eixos determinados pelas duas rodovias que cortam o município.

Seu modelo de crescimento urbano foi fragmentado por segmentos de ocupação, caracterizando-se pela delimitação da inclusão ou exclusão de áreas privilegiadas da orla marítima. Dessa forma, os impactos produzidos pela implementação do turismo na cidade podem ser constatados segundo ordens diferentes de fenômenos. As mudanças causadas pelo impacto ambiental e social possibilitam três ordens de análise. Primeiramente, uma ordem de caráter histórico; em segundo, uma ordem de caráter ambiental; terceiro, uma ordem cultural, caracterizada pela comodificação da cultura. Para efeito desta análise, consideraremos as imbricações dessas três ordens, a partir de dados históricos e contemporâneos.

A cidade viveu um isolamento relativo, até a década de 1960, devido à precariedade da estrada que a interligava com o Vale do Paraíba e Taubaté, asfaltada somente até a metade dos seus 95 km, na altura da cidade de São Luiz do Paraitinga. Com o asfaltamento do restante da Rodovia Oswaldo Cruz, no início da década de 1970, e a construção da Rodovia Rio-Santos, em meados da mesma década, a cidade começa a crescer, atraindo categorias de sujeitos diversos, entre turistas, empresários e migrantes que, seguindo regularmente essa ordem, estabelecem uma nova ordem local de relações sociais, econômicas e políticas.

O processo de exploração econômica do turismo no município teve seu início coincidindo com a abertura da Rodovia BR101, que liga a cidade de Santos, no estado de São Paulo, ao Rio de Janeiro, facilitando desta forma o acesso de turistas ao local. A partir deste momento, o município começa a enxergar no turismo uma nova alternativa para o fortalecimento

e o aquecimento econômico, que era basicamente de subsistência (pesca, agricultura e artesanato).

As paisagens naturais, o grande número e a beleza das praias, o clima quente, a existência de matas e a facilidade de acesso, tornam-se atrativos para os turistas que passam a frequentar mais a cidade, principalmente nos meses da temporada de verão que, no Brasil, ocorre entre os meses de dezembro e fevereiro.

A paisagem natural atrai a percepção das pessoas: o clima, as árvores, as flores, os rios, as cachoeiras, as praias, os animais, são elementos que saltam aos olhos dos seres humanos, seja pela especificidade de um lugar, seja pela combinação possível de estímulos que desencadeiam imagens diversas, compondo cenários românticos, idílicos, estéticos e de bem-estar, entre outros.

Este cenário também atraiu o mercado imobiliário, que começou a construir estratégias de obtenção de altas taxas de lucratividade na compra de áreas dos caiçaras a preço baixo e, posteriormente, na venda desses mesmos terrenos a turistas, a preços bem mais elevados. Um dos fatores que ajudaram a dinâmica da especulação imobiliária no município foi a precariedade dos documentos de titulação dos terrenos, que eram em sua maioria compromissos de compra e venda, ou seja, títulos de posse, abrindo brechas para a ação de “grileiros” e a falsificação de documentos. Muitos foram os caiçaras que perderam suas terras desta forma<sup>60</sup>.

---

60. Ainda hoje é possível encontrar essa situação de ausência de propriedade definitiva, em vários bairros do município, mesmo nos centrais.



Figura 3 - Área à venda na margem da Rodovia BR 101.

Fonte: Arquivo dos autores.

Depois da perda ou venda de suas terras, muitos caiçaras passaram a ocupar áreas mais distantes da orla marítima, em morros, periferias ou mesmo em favelas. Com a especulação, surge uma série de novos investimentos, construção de prédios, condomínios e casas para turistas, visando atender a demanda do mercado imobiliário. A construção civil torna-se um dos principais campos de trabalho do município, principalmente nos anos 1980, atraindo muitos migrantes para a cidade.



Figura 4 - A paisagem da especulação imobiliária. Concentração e verticalização na beira da Praia Grande.

Fonte: Arquivo dos autores.

Os migrantes são em sua maioria oriundos de Minas Gerais, Bahia e outros estados do Nordeste. Vindos de locais distantes e sem recursos, não possuíam moradia e trabalho, ou quando havia trabalho, este era realizado em condições desumanas e de superexploração, com salários insuficientes para o sustento das famílias. Outros vieram de cidades do próprio estado de São Paulo, com maior desenvolvimento econômico e com melhores condições de infraestrutura, porém encontravam-se excluídos dos bens de consumo, dos serviços públicos e do trabalho.

A pequena cidade tradicional de pescadores contava com 15.283 habitantes, em 1970 (Censo IBGE). Dessa década em diante, vivenciou os seguintes ciclos de crescimento:

Tabela 1 – Ciclos de crescimento populacional de Ubatuba, 1970-2020

Década	Habitantes/Censo IBGE	Taxa de crescimento
1970	15.283	77.7%
1980	27.161	95.8%
1990	45.681	40.2% <sup>61</sup>
2000	66.644	18.6%
2010	78.801	12.8%
2020	88.916 <sup>62</sup>	

Fonte: elaboração dos autores.

Esses ciclos dão uma amostra de como seu processo de crescimento esteve vinculado ao modelo de desenvolvimento regional.

A oportunidade de trabalho em uma cidade litorânea foi considerada por muitos como um sonho concretizado. Entretanto, após algum tempo de moradia na cidade, esses migrantes começaram a enfrentar problemas estruturais, como o desemprego, a falta de moradia e as dificuldades de subsistência e adaptação ao cotidiano da nova cidade.

Contudo, o desemprego, a luta por moradia e a pobreza não são problemáticas locais, pelo contrário, são duras consequências de um sistema econômico desigual, que divide e estratifica a sociedade, tendo por princípio básico a exploração do trabalho, como meio de obtenção de lucro.

Atualmente, este quadro é agravado pela imposição da proposta neoliberal, que visa a implantação de uma série de mudanças, priorizando a economia especulativa internacional, o fim das fronteiras, a privatização das empresas estatais, o sucateamento dos serviços públicos, a redução do papel do Estado, a flexibilização de direitos sociais e trabalhistas, a terceirização de

61. Esse crescimento acentuado, nas décadas de 1980 e 1990, foi destaque de uma matéria do jornal Folha de São Paulo, em 12/09/1999, que realçava a taxa bem superior de crescimento do município e da região do litoral norte, quando comparada com a taxa média do estado de São Paulo. Recuperado em 15 de setembro, 2021, de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/vale/vl12099901.htm>.

62. População estimada, segundo dados do site da Fundação SEADE. Recuperado em 10 de setembro, 2021, de <https://populacao.seade.gov.br/evolucao-populacional-esp/>

políticas públicas e do trabalho, comprometendo desta maneira a soberania dos Estados-Nações.

Nesse contexto, a desigualdade social se apresenta cada vez maior e mais assustadora, e em Ubatuba não é diferente. As imagens dos turistas em suas mansões de temporada, em seus carros importados, nos passeios de lanchas e escunas, nos diversos restaurantes, contrastam-se com as imagens dos guardadores de carros, na sua maioria crianças, e com a dos moradores das áreas de favelização, dos bolsões de pobreza, com a precariedade e com o perigo, muitas vezes eminente, das casas construídas nas encostas de morros ou em beiras de rios.





Figuras 5 e 6 - O contraste nos modelos de ocupação: as residências nas áreas periféricas, distantes do mar, e os casarões à beira das praias.

Fonte: Arquivo dos autores.

A riqueza choca-se com a pobreza e cresce o número de indivíduos que sobrevivem catando latinhas, guardando carros ou trabalhando como ambulantes. O número de indivíduos excluídos do mercado de trabalho formal torna-se maior, não só pelas transformações que o mundo do trabalho está sofrendo, mas também pela especificidade do município, que sobrevive de uma economia sazonal: na temporada de verão o fluxo monetário é intenso e no restante do ano a maioria da população passa por dificuldades financeiras, empobrecendo dia a dia.

Essa sazonalidade econômica é decorrente da instauração de um tipo de turismo que não consegue implementar uma indústria turística capaz de atrair pessoas durante um período maior do ano e nem criar meios que viabilizem o acesso ao trabalho e a inclusão social. O campo de trabalho é restrito, sendo que a maioria dos empregos formais são oferecidos pelo comércio e pela administração pública. A maior parte dos indivíduos que tem acesso ao trabalho se encontram ligados ao mercado informal, trabalhando na construção civil, no setor terciário ou em subempregos.

Este processo de empobrecimento faz com que muitos indivíduos busquem, na ocupação de áreas públicas e de preservação ambiental, meios de solucionar a problemática habitacional. Desta forma, burlam os mecanismos de vigilância e de fiscalização pública e ambiental e constroem barracos ou casas precárias em encostas de morros, favelas, mangues e beiradas de rios, descaracterizando e degradando áreas de preservação ambiental.

A maioria das áreas de ocupação têm como características a precariedade da estrutura de moradia, a falta de um padrão único de divisão dos lotes e a inexistência de infraestrutura. Estas moradias são construídas em lugares que não possuem condições mínimas de habitabilidade, sem espaços para a organização urbana e nem meios para propiciar condições dignas de vida ao indivíduo em sociedade, através da implantação de recursos e serviços públicos como: construção de escolas e postos de saúde, tratamento de esgoto, abertura e pavimentação de ruas, iluminação pública, entre outros.

Todavia, a descaracterização e a degradação das áreas de preservação ambiental não são só cometidas por pobres em busca de moradia, como também pelo mercado imobiliário, que corta morros para poder construir condomínios, pelas marinas que degradam e poluem o mar, pela poluição visual causada pelas empresas, através de propagandas e outdoors. Essas agressões muitas vezes não são penalizadas pelo poder público, sendo por diversas vezes até mesmo incentivadas com a criação de leis que as autorizam e por acordos e manobras políticas que as efetivam.

Nesse contexto, Ubatuba passa por um momento difícil: às mudanças no mundo do trabalho somam-se as especificidades locais e a ausência de planejamento turístico e urbano que vise o desenvolvimento da cidade, priorizando a qualidade de vida, a preservação ambiental e a criação de novas alternativas de trabalho. Estes fatores geram uma apatia e uma falta de perspectiva nos munícipes, tornando cada vez mais necessário a elaboração e implementação de um planejamento que busque o enfrentamento de toda esta conjuntura.

## Fatores de segmentação territorial em Ubatuba

O Censo do IBGE, de 2010, identificou 78.801 habitantes no município de Ubatuba. Dividindo a população pela média de membros por residência para o período (3.13 pessoas), obtemos uma estimativa de 25.176 famílias no município.

O mesmo Censo estipulou em 59.996 o número de casas no município, sendo que, destas, 41.8 (25.101) eram casas de habitantes locais e 57.7 (34.604) eram casas de turistas<sup>63</sup>. Nesta projeção estimada, o saldo de famílias extraído do total de casas é de 75 famílias<sup>64</sup>.

Considerando os dados do estudo realizado em 2001 no município, no qual identificamos um total de 64 bairros, dividimos o número de casas de turistas e o de moradores locais, obtendo a percentagem das mesmas em cada bairro. Comparando a média de ocupação de moradores locais em cada bairro, chegamos aos bairros que têm maior ocupação (Sesmaris: 91.12% de casas de moradores) e menor ocupação (Praia do Léo: 0.90% de casas de moradores). Estabelecendo um padrão matemático de diferença entre o menor e o maior índice, obtemos uma ordem de grandeza de 101,24 vezes para o último, em relação ao primeiro. Visando estabelecer uma escala de classificação, dividimos a diferença por 100 intervalos de 1,01 vezes e escalonamos os intervalos, aplicando-os às médias de casas de moradores obtidas em cada bairro, chegando a encontrar 47 variáveis diferentes.

---

63. Dados disponíveis em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/ubatuba/pesquisa/23/27652>. Recuperado em 20 de setembro 2021.

64. Há que considerar que esse número é resultado da projeção simples dos dados. Uma vez que existe, no município, uma tradição de aluguel de casas na temporada de verão e nos fins de semana, constatamos que vários moradores da cidade constroem edículas em seus terrenos, visando acomodarem-se nesses períodos, liberando a casa principal para o aluguel. Ainda, a especulação imobiliária, aliada a outros fatores locais, como o trabalho de caseiro para turistas, deve aumentar muito o número das famílias que não possuem moradia própria. Todavia, quando comparados os dados atuais com os dados coletados no estudo de 2001, percebemos o crescimento do número de casas de habitantes locais. O Censo do IBGE, de 1991, identificou 45.681 habitantes no município. Dividindo a população pela média de membros por família para o período (4.3 pessoas), obtemos uma estimativa de 10.623 famílias no município. No período, o Censo estipulou em 32.471 o número de casas no município, sendo que, destas, 31.93% (10.367) eram casas de habitantes locais e 68.07% (20.989) eram casas de turistas.

Para efeito de classificação, estabelecemos ao menor índice de moradores o grau de menor inserção (índice 001) e, ao maior índice, o grau de maior inserção territorial (índice 100). Consideramos uma mediana encontrada em um bairro, que tem a ocupação dividida exatamente 50% a 50% entre casas de moradores e casas de turistas (índice 54). Ao final, chegamos a uma classificação em que encontramos 28 bairros acima da mediana (40.62%) e 38 bairros abaixo (59.38%).

Esta classificação nos apresentou alguns elementos para análise. Embora estipulemos graus de menor e maior inserção, frente aos índices de ocupação de moradores da cidade por bairro, é necessário acrescentar a esses graus outros critérios, como seguem.

a. Primeiramente, o reconhecimento de que os bairros de maior inserção da população local ao território do município são os de maior exclusão da condição urbana. Trata-se de bairros periféricos<sup>65</sup>, na maioria de ocupação de áreas ambientais e condições precárias, onde predominam a posse do terreno, sub-habitações, falta de infraestrutura, ruas irregulares e ausência de serviços públicos.

---

65. A concepção de periferia é discutível. Para Kowarick (1979), as periferias “são aglomerados distantes do centro, clandestinos ou não, carentes de infra-estrutura, onde passa a residir crescente quantidade de mão-de-obra necessária para fazer girar a maquinaria econômica”. Já para Durham (1988: 173), a periferia é mais que um lugar, é um contexto, onde há “concentração da população pobre, onde se constitui a expressão mais clara de seu modo de vida [e] onde há ausência de transporte e serviços públicos”. Para esta autora, a periferia se caracteriza pela imobilização social (acesso à propriedade e esforços para a construção de um projeto interminável de moradia); pela segregação (uniformidade pelo nível de rendimentos, distância da cidade); pela sociabilidade por redes vicinais e pelo desenvolvimento de projetos de melhoria de vida tensionados entre a responsabilidade individual (família) e as conquistas sociais: “investimento na casa e confinamento no bairro” (Durham, 1988: 175). Embora essas concepções estejam marcadas por análises teóricas e históricas distintas, a caracterização de Durham encontra-se mais próxima dos contextos de concentração de pobreza que investigamos no município de Ubatuba.



Contexto periférico: Favela Anchieta.

Fonte: Arquivo dos autores (2001).

b. O tamanho da propriedade e das áreas construídas e úteis, nesses bairros, é outro critério importante de comparação. No caso da área de maior inserção, o bairro do Sesmarias (índice 100), fizemos um levantamento das áreas construídas na favela do bairro, que se encontra no “sertão”, em um total de 107 moradias. Neste contexto, a média de área construída das casas ou barracos é de  $30\text{m}^2$ , sobrando como área útil o terreno do entorno entre uma habitação e outra, raramente separado por muros ou cercas. Já nas casas de turistas da Praia Domingas Dias (índice 08 na classificação de inserção), a média de área construída é de cerca de  $250\text{m}^2$ , ou seja, uma diferença da ordem de grandeza de 8,3 vezes maior que a anterior; nestas, a área útil é geralmente a mesma que a construída e a delimitação dos terrenos é rígida, com muros e cercas ornamentadas.



Barracos construídos no Sertão do Sesmarias.

Fonte: Arquivo dos autores (2001).

Considerando-se que somente na década de 1990 se expande no município o comércio imobiliário de pequenos apartamentos (cerca de 40m<sup>2</sup>) para turistas e classe média local, temos que ampliar a diferença estabelecida anteriormente dos índices de ocupação geral (da cidade) e de ocupação dos bairros, entre moradores locais e turistas.

c. A distribuição dos bairros pelas regiões, conforme se vai do menor ao maior índice de inserção, mostra que as áreas preferenciais dos turistas estão nas regiões Norte e Centro, com algumas áreas de outras regiões surgindo antes da mediana, em função de serem áreas localizadas na orla marítima, quase sempre com acesso exclusivo dos turistas às praias, ou condomínios fechados em bairros próximos de áreas de proteção ambiental, onde a paisagem natural da Mata Atlântica é abundante. Nesses casos, ocorre uma fiscalização mais regular por parte dos turistas e suas Associações locais, que dificulta o acesso da população pobre, ou seu estabelecimento na área.



Área de ocupação exclusiva de turistas. Condomínio na praia das Toninhas.

Fonte: Arquivo dos autores (2001)

d. Em função da condição excludente de inserção dos moradores locais na orla marítima, estes vão adquirir áreas e construir suas casas na direção oposta ao mar: o “sertão”. Essa denominação se torna comum na classificação anterior, acima da mediana, com exceção do bairro Sertão da Quina, com índice 048.



Ocupação característica da praia. Praia do Perequê Mirim.

Fonte: Arquivo dos autores (2001)

A distinção nominativa e territorial entre Praia e Sertão é resultado, assim, das formas de inserção desiguais que se reservam aos turistas ou se impõem aos moradores pobres do município, produzindo representações socioespaciais importantes de ser analisadas.



Início de ocupação no “sertão”. Bairro Cachoeira dos Macacos.

Fonte: Arquivo dos autores (2001)

e. O estabelecimento de uma distinção nominativa e territorial entre Praia e Sertão se reproduz em outros contextos de especulação imobiliária que envolvem o acesso de turistas a áreas privilegiadas do território da cidade. Está em jogo, aqui, o controle das áreas que permitem uma visão da cidade em suas imagens mais deslumbrantes.

Como o município possui somente 20% de seu território para o comércio imobiliário, a disputa pelas áreas privilegiadas gera alguns movimentos específicos na produção do espaço urbano. Na beira das praias, sobretudo as mais famosas, ocorre um processo de verticalização dos edifícios, com prédios espremendo-se uns nos outros. Forma-se uma parede na margem das praias que inibe a visualização da paisagem natural, de ambos os lados, expropriando a população de uma das riquezas da cidade<sup>66</sup>.

66. A discussão sobre o processo de verticalização é um tema problemático entre a população local. Pela Lei de Uso do Solo local, prevalente em 2001, os edifícios podiam ser construídos até um limite de quatro andares. O prefeito do período, porém, apresentou uma proposta de elevação desse limite, mesmo na margem

De ocupação mais barata, e apresentando paisagens alternativas aos turistas, os morros passam a ser, de outro lado, uma solução apropriada para vários investidores. Esses investidores adquirem ou ocupam (por meios diversos) áreas vazias em encostas de morros, sobretudo onde havia uma ocupação antiga da população local, já regularizada, e constroem condomínios e casas sofisticadas, com técnicas de engenharia adequadas.

Em vários casos, essa ocupação turística isola as comunidades que residem nos morros e cria obstáculos físicos para a visualização da cidade. Exemplo disso é o bairro localizado no morro da Pedreira, único local da cidade de onde podia-se visualizar uma das imagens mais bonitas e completas do centro de Ubatuba e da Praia do Perequê-Açú, separadas pelo morro do antigo cais do porto.



Visão parcial da antiga imagem da Praia do Perequê-Açú, desde o morro da Pedreira.

Fonte: Arquivo dos autores (2001).

Entretanto, na década de 90, as partes baixa e média do morro foram ocupadas por um condomínio de classe média alta, além de outras casas

---

das praias, como forma de resolver o esgotamento das áreas de ocupação do território disponíveis. Embora boa parte da população fosse contrária à proposta, ela encontrava-se em tramitação.

construídas em sua encosta, criando uma barreira de telhados e muros que impede a visualização da cidade, como antes. Hoje, quem se encontra no pátio da igreja local, tem uma vista pouco agradável. Com isso, a sociabilidade local foi sendo afetada gradualmente: os encontros matinais e noturnos dos moradores, no pátio da igreja, foram escasseando; as conversas passaram a ser realizadas cada vez mais frequentemente no bar local, motivando outra ordem de relações; as crianças perderam as referências da cidade que tinham os antigos moradores; as representações socioespaciais dos moradores, em geral, passaram a se referenciar cada vez mais ao cotidiano do local, restringindo o campo de imagens e os vínculos com a totalidade da cidade.



Visão da paisagem atual, desde o pátio da igreja no morro da Pedreira.

Fonte: Arquivo dos autores (2001).

f. Por fim, entre as praias e os sertões, situa-se o núcleo de ocupação histórica do município (a “cidade”, como representam os moradores locais) e seus bairros contíguos, na maior extensão de área plana do município, entre o trevo principal da BR 101 e as praias do Cruzeiro e Itaguá. Atingindo índices medianos de ocupação territorial, entre moradores locais e turistas, é a região mais urbanizada da cidade, concentrando a maioria dos serviços públicos locais<sup>67</sup>.

67. Embora o município de Ubatuba possua um território fragmentado e descontínuo, estando a população dispersa por áreas muitas vezes distantes da região central, a prefeitura local não descentralizou sua administração ou seus serviços, dificultando muito o cumprimento das obrigações dos moradores com o município. Auxiliando a piora deste quadro, o transporte público realizado exclusivamente por ônibus é precário, com horários muito espaçados e irregulares, que se torna caótico nos períodos de temporada turística, pela falta de vias alternativas de circulação. A solução encontrada pela população é o uso massivo de bicicletas, que circulam por todo o município.



Aspectos das ruas centrais da cidade: ruas planas, calçadas, com infraestrutura e urbanização.

Fonte: Arquivo dos autores (2001)

Dessa forma, tais considerações levam à conclusão de que os graus de inserção da população local ao território do município são proporcionalmente inversos aos graus de inclusão da população pobre à dinâmica urbana da cidade. Ou seja, onde o grau de inserção territorial é maior, o grau de exclusão urbana também o é.

Nesse contexto, a pobreza vai aos poucos sendo remetida para contextos cada vez mais ocultos aos olhos dos turistas. Não porque estejam longe da cidade, mas porque se tornam invisíveis, na dinâmica da ocupação turística<sup>68</sup>. Trata-se aqui da forma como localmente se atualiza a dinâmica histórica de subordinação econômica, exclusão social e invisibilização

---

68. Das cinco favelas principais identificadas pela pesquisa, em 2001, três localizavam-se em área relativamente central, na região entre a BR 101 e o final da pista do aeroporto da cidade: o núcleo Botafogo e a favela Rio Grande do Sul (em processos de urbanização), e a favela Anchieta. Mesmo localizando-se em áreas centrais, é comum observar a expressão de surpresa dos turistas, quando indagados sobre as condições de pobreza e favelização no município.

cultural e política das classes pobres, deslocadas para as “não-cidades”, como afirma Maricato (2000)<sup>69</sup>.

## Considerações finais

O artigo buscou analisar a configuração de alguns arranjos turísticos regionais e locais, evidenciando como as representações do turismo têm assumido correspondências com concepções de desenvolvimento. Nessa perspectiva, seguimos a produção das relações entre o desenvolvimento local do turismo e a dependência de contextos externos, descrevendo e analisando o caso do município de Ubatuba, no estado de São Paulo, com ênfase no período entre as décadas de 1970 e 1990. O crescimento econômico, das atividades turísticas e da população do município, no período, se deu em correspondência com a lógica de desenvolvimento predominante na região e no país, e essa correspondência permitiu descrever e analisar a integração entre as escalas dos fenômenos em pauta (do local ao global, e vice-versa) e, de forma associada, a integração intersetorial de algumas atividades econômicas e sociais (turismo, ambiente, infraestrutura, inserção territorial, trabalho, cultura, etc.).

A análise empreendida foi elaborada sobre dados coletados em estudo do início da década de 2000, e sua atualização está em desenvolvimento, no momento. Alguns dados já atualizados permitem reconhecer um crescimento das casas dos habitantes locais, em comparação com as casas de turistas, evidenciando uma maior inserção local de moradores no município. Todavia, os fatores aqui analisados de segmentação territorial do município, que produziram lógicas e condições distintas de ocupação urbana entre a população local (nos sertões) e a população flutuante de turistas (nas praias), necessitam ser analisados de forma mais acurada.

---

69. O caso de Ubatuba, porém, acentua um dado contrário à análise de Maricato. Em seu estudo, a autora afirma que as “não-cidades” se caracterizam pelos amontoados de pessoas nas periferias, em encostas e altos de morros, margens de rios, onde falta infraestrutura urbana, regiões estas protegidas por uma política fiscal de inspiração ambientalista, tornando-as inviáveis para o mercado legal. Ora, os casos de algumas áreas de ocupação de classe média em Ubatuba mostram que o mercado imobiliário soube criar estratégias de apropriação das ocupações populares tradicionais em proveito de sua lucratividade.

E aqui, supõe-se que a relativa mobilidade urbana que ocorreu no período recente de Pandemia do Corona vírus, gerada pelas campanhas públicas de isolamento social e o deslocamento de grandes contingentes de trabalhadores para o ambiente remoto, pode ter contribuído para acelerar tanto o crescimento dos moradores no município, quanto a segmentação territorial que ali se produziu.

## Referências Bibliográficas

- Abumanssur, E. S. (2018). Turismo religioso e identidade nacional. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 16, nº 49, pp. 88-106. Recuperado em 25 de junho, 2020, de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n49p88-106>.
- Banducci Jr., A.; Barreto, M. (Orgs.) (2001). *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus.
- Barbosa, Fábila Fonseca (2005). O turismo como um fator de desenvolvimento local e/ ou regional. *Caminhos da Geografia (UFU)*, v. 6, nº 14, pp. 107-114. Recuperado em 8 de maio, 2018, de <http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/15380>.
- Barreto, M. (2007). *Turismo y Cultura – Relaciones, contradicciones y expectativas*. El Sauzal (Tenerife, España): ACA y PASOS, RTPC.
- Beck, C. G.; Cunha, L. H. H. (2017). As múltiplas faces da comodificação e a constituição da crítica acerca das práticas de consumo contemporâneas. *Ciências Sociais Unisinos*, Vol. 53, nº 1, pp. 136-147.
- Brizolla, T. (Coord.) (2006). *Segmentação do Turismo: marcos conceituais*. Brasília: Ministério do Turismo. Recuperado em 26 de março, 2021, de: [http://antigo.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o\\_ministerio/publicacoes/downloads\\_publicacoes/Marcos\\_Conceituais.pdf](http://antigo.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/Marcos_Conceituais.pdf).
- Butler. R. W. (1980). The concept of a tourist area cycle of Evolution; implications for management of resources. *Canadian Geographer*, Vol. 24, n. 1, pp. 5-12.
- Recuperado em 28 de setembro, 2021, de [https://www.researchgate.net/publication/228003384\\_The\\_Concept\\_of\\_A\\_Tourist\\_Area\\_Cycle\\_of\\_Evolution\\_Implications\\_for\\_Management\\_of\\_Resources](https://www.researchgate.net/publication/228003384_The_Concept_of_A_Tourist_Area_Cycle_of_Evolution_Implications_for_Management_of_Resources).
- Comaroff, Jean; Comaroff, John (2011). *Etnicidad S.A*. Madrid: Katz Editores.

- Dias, R., Silveira, E. J. S. (Orgs.) (2003). *Turismo religioso: ensaios e reflexões*. Campinas: Editora Alínea.
- Durham, E. (1988). *A sociedade vista da periferia*. In: Kowarick, L. (Org.). *As lutas sociais e a cidade. São Paulo: passado e presente*. São Paulo: Paz e Terra/CEDEC/UNSRID.
- Fabrino, N. H., Nascimento, E. P., Costa, H. A. (2016). *Turismo de Base Comunitária: uma reflexão sobre seus conceitos e práticas*. *Caderno Virtual de Turismo*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, pp. 172-190.
- Freire-Medeiros, B. (2007). *A favela que se vê e que se vende: reflexões e polêmicas em torno de um destino turístico*. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, vol. 22, nº 65, pp. 61-72.
- Kowarick, L. (1979). *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lopes, J. R. (2005). *Industrialização e Mudanças Culturais no Vale do Paraíba, SP*. In Chamon, E. M. Q. O. Souza, C. M. (Orgs.). *Estudos Interdisciplinares em Ciências Sociais*. Taubaté-SP: Cabral Editora e Livraria Universitária, pp. 193-218.
- Lopes, J. R. (2020). *La concepción del desarrollo y las políticas culturales: del modelo de oferta a la elección de modelos*. In Pizzio, A., Almanza, A. S.; Rodrigues, W. (Orgs.). *Desarrollo regional em perspectivas comparadas: los casos de Brasil y Mexico*. Brasília: Verbena Editora, pp. 48-80.
- Lopes, J. R.; Pereira, Â. M. (2017). *Patrimônio cultural, turismo e desenvolvimento local: estudo de caso da Cidade Velha, ilha de Santiago, Cabo Verde*. *Sociabilidades Urbanas. Revista de Antropologia e Sociologia*, v.1, nº 2, pp. 45-60.
- Maricato, E. (2000). *As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias. Planejamento urbano no Brasil*. In Arantes, O., Vainer, C., Maricato, E. *A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, pp. 121-192.
- Rial, C. S., Gódio, M. (Orgs.) (2006). *Pesca e Turismo: etnografias da globalização no litoral do Atlântico Sul*. Florianópolis: Nuppe.
- Saarinen, J. (2016). *Editorial: Tourism and development*. *Fennia: International Journal of Geography*, Volume 194, Number 1, pp. 1-2(2). Recuperado em 14 de outubro, 2019, de [https://www.researchgate.net/publication/293646278\\_Tourism\\_and\\_development](https://www.researchgate.net/publication/293646278_Tourism_and_development).
- Santos, M. (2008). *A Natureza do Espaço: técnicas e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: EDUSP.
- Talavera, A. S. (2003). *Turismo Cultural, Culturas Turísticas*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, nº 20, pp. 31-57.

## Batay cok : une tradition culturelle à l'île de La Réunion

---

*Julia LAUREAU*

Université Catholique de Louvain  
Laboratoire d'Anthropologie Prospective  
Chaire Anthropologie de l'Europe contemporaine  
Aspirant FNRS - FRESH

Parce qu'elle témoigne d'un rapport particulier entre l'homme et l'animal au sein d'une culture créole, la tradition des *batay cok* à l'île de La Réunion constitue un objet anthropologique riche d'enseignements. Le combat de coqs a largement été traité dans la littérature scientifique, à commencer par Clifford Geertz dans son célèbre essai sur la pratique balinaise<sup>70</sup>. Concernant le territoire français, on trouve des travaux sur les combats de coqs pratiqués dans le Nord<sup>71</sup>, en Martinique<sup>72</sup> ou encore à Tahiti<sup>73</sup>, mais rien sur le cas réunionnais auquel j'ai alors souhaité m'intéresser.

Mon propos se base sur deux entretiens avec des coqueleurs réunionnais<sup>74</sup>, Patrick et Jacques, des recherches menées en ligne et sur des références aux travaux de Clifford Geertz, Marie Cegarra, et Alan Dundes en lien avec

---

70. Geertz, Clifford. (1980). Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais. *Le Débat*, vol. 7, no. 7, pp. 86-146.

71. Cegarra, Marie et Pierrard, Pierre. (1992). *Les Fils du sang: Coqs combattants du Nord*.

72. Affergan, Francis. (1994). Zooanthropology of the Cockfight in Martinique. In Dundes, Alan, (Ed.) *The Cockfight: A Casebook*. Univ of Wisconsin Press.

73. Nordhoff, Charles and Hall, James Norman. (1994). *A Cockfight in Tahiti*. In Dundes, Alan (Ed.) *The Cockfight: A Casebook*. Univ of Wisconsin Press.

74. Les entretiens ont été menés en créole puis retranscrits en français.

mes observations<sup>75</sup>. Je consacrerai une première partie à la description de la pratique et à la relation homme/coq. Dans une deuxième partie, je m'intéresserai à ce qui se joue en amont et autour des combats de coqs. Je traiterai enfin dans une troisième partie du débat que suscite la pratique, entre souffrance animale et défense du patrimoine créole.

## Les combats de coqs réunionnais

On ne connaît pas exactement l'origine des combats de coqs à La Réunion. Selon une première hypothèse, ceux-ci auraient été importés par les esclaves venus de Madagascar ou les travailleurs indiens et chinois au moment de l'Engagisme (deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle). Selon une deuxième, les premiers pirates de l'Océan Indien, qui s'ennuyaient une fois à terre poussaient également les coqs à se battre pour leur propre divertissement.

A La Réunion, les combats se font à l'ergo naturel et ne sont jamais mortels. On parle alors de « combats d'endurance ». On dénombre cinq galldromes officiels (disposant d'une autorisation préfectorale) sur l'île. Ceux-ci peuvent accueillir entre 400 et 600 personnes réunies autour d'un carré de terre battue de 5 mètres de côté faisant office d'arène. Un championnat local se déroule d'octobre à mars. Historiquement celui-ci avait plutôt lieu de juillet à décembre, au moment des campagnes sucrières, lorsque « *les gens avaient de l'argent et voulaient aussi décompresser* », m'explique Patrick. On trouve cependant de nombreux ronds informels sur tout le territoire, parfois même directement chez l'habitant. Des duels illégaux mais tolérés sont alors organisés *en misouk*<sup>76</sup>. La pratique possède des règles strictes et est encadrée par un arbitre. Les coqueleurs se retrouvent généralement l'après-midi, à partir de 14h, pour chercher un adversaire. Les coqs sélectionnés pour le combat, dits *cok l'espèce*, sont répartis en différentes catégories selon leur poids : le *ti cok* (moins de 3kg), le *cok si lèv* (de 3 à 3,5 kg), et le *poi lourd* (plus de 3,5 kg). On compare également leur

75. Étude menée dans le cadre du cours « Anthropologie des bêtes à pensées » (LANTR2010) de Frédéric Laugrand en décembre 2020, Université Catholique de Louvain, Belgique.

76. En cachette, à l'abri des regards.

hauteur et leurs ergots de sorte que le combat soit équitable. Les coqueleurs se mettent ensuite d'accord sur le montant de la mise (*on fé larzan*). En cas de négociation difficile, ils peuvent faire appel à leurs *camarades* pour avoir leur avis, savoir si le pari vaut le coup ou non. Une fois décidés, les adversaires vont voir l'arbitre pour inscrire le combat et lui confier l'argent que celui-ci met dans sa poche. Il s'agit de garantir la tenue du combat, pour que les participants ne se défilent pas et que le rond maintienne bien son activité et sa réputation. Cegarra note à ce sujet : « l'honnêteté rigoureuse qui règne dans l'enceinte du gallodrome à propos de l'argent est à la fois un idéal et une nécessité, au sens où elle assure la pérennité du jeu »<sup>77</sup>. Cela fait, chacun attend son tour.

Avant que ne démarre le combat, on pose les deux coqs à terre l'un en face de l'autre pendant cinq minutes. Les coqs ne sont pas forcés à se battre, ils doivent instinctivement en avoir envie. Ces cinq minutes de « croisement » ou de « provocation » vont alors déterminer la motivation des coqs à se battre. Si au bout du temps imparti le combat ne prend pas, il est annulé. Autrement, on « va à l'eau » pendant une minute (les propriétaires des coqs rafraichissent leur animal en les mouillant avec un chiffon) et le combat peut commencer. Celui-ci se déroule en plusieurs rounds et dure maximum deux heures. Est vaincu le coq qui refuse le combat, qui s'enfuit trois fois hors du rond, ou qui est blessé et ne peut plus se relever. Si au bout des deux heures on ne parvient pas à départager les coqs, l'arbitre déclare le match nul et les coqueleurs récupèrent leur argent. Patrick explique ici que « *pour ne pas perdre trop d'argent, si tu vois que tu vas perdre, que l'autre coq prend l'ascendant, tu as le droit de payer une partie de la somme mise à l'adversaire et de mettre fin au combat. S'il refuse, tu peux aussi payer la totalité de la mise et arrêter le combat pour éviter de fatiguer le coq* ». En cas de défaite, « *le coq ne finit pas forcément à la marmite* » raconte Jacques. « *Tout dépend de comment il a perdu. S'il n'a pas combattu dignement oui, en général, c'est la marmite. Mais il arrive que le coq ne soit tout simplement pas en forme, alors on préfère le garder, lui refaire une santé et reprendre les entraînements plus tard. Sinon, il sert de reproducteur pour les futures générations* ». La carrière d'un

---

77. Marie Cegarra, « Les coqs combattants ». Terrain, vol. n°10, pp. 51-62, 1988

coq de combat peut aller jusqu'à cinq ans (sur dix ans de vie en moyenne) avant de devenir reproducteur.

Il existe plusieurs styles de combat selon la race du coq : le « défileur », qui use physiquement son adversaire en faisant le tour du rond, le « tourneur » qui tourne autour de son adversaire pour l'épuiser avant d'attaquer, le « croiseur », qui emploie la technique du serpent en essayant de frapper le flanc, le « cogneur », qui attaque de face, ou encore le « déculeur », qui frappe en reculant. Les coqueleurs réunionnais ramènent ainsi des coqs des quatre coins du monde en fonction des caractéristiques qu'ils recherchent. Le coq japonais « Shamo » est par exemple réputé pour sa frappe, le coq thaïlandais « Makino » pour son endurance, le coq espagnol pour sa vitesse. Pour donner naissance à un champion, la génétique est essentielle, d'où l'intérêt du croisement d'espèce. Autant Patrick que Jacques insistent, en ce sens, sur l'importance de la sélection et de l'élevage des coqs.

En théorie, les combats de coqs sont ouverts à tous, tant au niveau du public que des participants. On remarque en pratique qu'il s'agit d'un milieu essentiellement masculin. Toutes les générations et ethnies sont représentées (à l'exception peut-être des *Zoreils*<sup>78</sup>), mais très peu de femmes. D'après Jacques, « *c'est plus pour les hommes que pour les femmes parce qu'il y a beaucoup de mecs dans le rond et souvent alcoolisés. Il peut arriver qu'il y ait des dérapages, jamais rien de méchant, mais les femmes évitent de venir* ». Les femmes seraient aussi plus sensibles à la question de la cruauté et de la violence des combats de coqs, et n'aimeraient pas voir leur mari dilapider l'argent du ménage de cette manière. La pratique s'ouvre toutefois de plus en plus à celles-ci. L'association *Coq pas nous*, qui cherche à promouvoir ce patrimoine culturel, est par exemple présidée par une femme : Françoise Fontalba.

Le caractère masculin du combat de coqs n'est pas anodin. Il s'opère une véritable identification du propriétaire du coq avec son oiseau : « *quand tu mets ton coq dans l'arène, c'est toi qui combats, totalement. Tu ne fais qu'un avec ton coq, quand il se prend des coups, tu compatis* », témoigne Patrick. Cegarra développe en ce sens : « l'identification homme/animal apparaît clairement lorsque le coqueleur présente son coq au parc et suit le déroulement du combat. Concentré sur chaque passe, il effectue alors des mouvements

78. Nom donné aux Blancs métropolitains, européens.

de tout le corps correspondant étroitement aux joutes auxquelles le coq participe. Par des mouvements d'épaules, des avancées rapides ou de brusques reculs, des rictus d'acharnement ou de douleur, le coqueleur mime son combattant. Isolé du contexte extérieur, il se fond littéralement dans le coq qui combat. Il se produit une complète osmose : le coqueleur devient le coq et se bat en même temps que lui ». J'ai aussi observé sur Facebook que les profils des coqueleurs sont remplis de photos et de vidéos de leurs volailles. Leur photo de profil, par laquelle on les reconnaît sur le réseau, est aussi presque systématiquement une photo de coq.

Le coq renvoie à la fierté et à la virilité pour les coqueleurs. Patrick m'indique que « *nous créoles, on a tendance à utiliser les animaux comme une référence. Le coq a une symbolique pour qualifier notre capacité à être fort ! L'égo règne là-dedans [...] On dit souvent, ce mec là c'est un coq ! Et en disant ça, on accorde un certain respect* ». Geertz relève ainsi que « les coqs sont des symboles masculins par excellence », « psychologiquement, les hommes s'identifient profondément à leurs coqs » et de fait « c'est en apparence seulement que des coqs se battent ici. En réalité, ce sont des hommes ». En lien avec l'analyse de Dundes<sup>79</sup> sur la dimension phallique des combats de coq, je remarque aussi qu'en créole réunionnais, « faire l'amour » (ou plus vulgairement « baiser ») se dit *coker* et que les coqueleurs développent un rapport intime avec leur coq. Comme l'explique Cegarra, « le coq est présent à chaque instant dans l'existence du coqueleur : celui-ci “vit pour ces coqs”, il “ne pense qu'à ça” » – ce que me confirme Patrick en m'avouant qu'« *un coqueleur passe plus de temps avec sa volaille qu'avec sa femme !* ».

## Au-delà du combat : relation homme-coq et dimension sociale de la pratique

« *Il y a la partie combat, mais le vrai plaisir c'est tout ce qu'il y a avant* », me dit Jacques. Les coqueleurs sont en effet surtout des éleveurs. Ils commencent par choisir des reproducteurs. Cette sélection donne lieu à un commerce important, certains champions se vendant à plusieurs milliers d'euros. Un bon coq est généralement le fruit d'une reproduction entre un combattant

79. Dundes, Alan. (1994). *The Cockfight: A Casebook*. Univ of Wisconsin Press.

et la « sœur » ou la « fille » d'un autre combattant. Vient ensuite le moment du repérage. A partir de sept / huit mois, le poussin est isolé dans un cageot car il commence à développer son instinct agressif, m'explique Patrick. On va alors le tester en le confrontant à un coq du même gabarit pour voir comment il se comporte. Les ergots des deux coqs sont protégés, recouverts d'un capuchon ou d'un tissu, pour éviter les blessures. On fait trois ou quatre petits « galops », durant lesquels on laisse les coqs « jouer » entre dix et vingt minutes. Si le coq a du potentiel, il poursuivra un entraînement et un régime alimentaire rigoureux, autrement il finira en *cari* <sup>80</sup>.

Considérés comme de véritables athlètes, les coqs alternent séances de musculation et moments de bichonnage. Patrick me confie avoir différentes techniques d'entraînement, « *par exemple on va faire courir le coq dans une grosse roue comme les hamsters, ou bien on le met dans un grand parc pour qu'il marche* ». J'ai également lu qu'on pouvait lancer l'animal en l'air pour muscler ses ailes, le faire dormir sur un perchoir pour muscler ses cuisses. « *C'est une histoire de sélection et d'entraînement, comme tout sportif [...]* Pour moi le coq, c'est comme un boxeur professionnel ». Les coqueleurs sont alors au petit soin pour leurs coqs. « *Un coq maltraité ne peut pas gagner. Tous les jours on les nourrit, on leur donne à boire, on les nettoie. On les vaccine contre la grippe et on les traite pour toutes les maladies possibles* », raconte Patrick. « *On va leur préparer des oignons, de l'ail, du persil pour la circulation sanguine. On va leur donner des vitamines, les purger, leur faire des tisanes (souvent à base de Rhum) [...]* On va les coiffer, leur couper les plumes, brosser leur peau pour qu'elle devienne rouge (ça va le rendre intimidant pour l'adversaire). Il faut aussi faire attention au bec, tout est très minutieux », m'apprend Jacques.

Interrogés sur un éventuel dopage des coqs, mes interlocuteurs m'expliquent qu'au niveau de l'élevage, il n'existe aucune réglementation. Certains coqueleurs utilisent parfois des produits destinés aux cabris sur leurs coqs, d'autres des infusions de cannabis pour les booster avant le combat, mais cela reste marginal. Ce qui prime, c'est la passion, « *même si un combat gagné ça fait toujours un billet de plus dans la poche* ». En effectuant mes recherches, j'ai été frappée par la multitude de blogs, forums, sur lesquels les coqueleurs réunionnais échangent. Patrick me raconte que

80. Le cari est un plat local.

lui et ses amis coqueleurs se rendent souvent visite pour voir leurs oiseaux respectifs, dont ils sont très fiers, ou s'entraider. En dehors des combats, les *batayèr de cok* sont ainsi des passionnés qui se rassemblent pour échanger des conseils et partager des histoires (qui durent souvent bien plus longtemps que les combats). Cegarra rapporte à ce propos que « les coqs rapprochent les hommes. En effet, l'observation décèle des éléments constitutifs d'une véritable parenté, dont les représentations manifestes se situent dans une logique économique de dons - contre-dons. Solidaire de ses partenaires à l'intérieur d'une même société, le coqueleur rend de multiples services ».

Dans cette perspective, selon Patrick, « *le combat de coqs a un aspect social très important. Ça permet aux gens de se retrouver, de s'exprimer, d'évacuer le stress, de crier, ou de danser s'ils en ont envie ! [...] c'est l'ambiance camarade, on se retrouve le vendredi, le samedi, le dimanche, c'est comme quand on va au foot* ». Un avis que partage Jacques : « *Dans le rond c'est le bordel, ça crie, ça moukaté<sup>81</sup>, c'est une ambiance cool ! Y'a aussi l'apéro, une restauration sur place, c'est un moment de partage* ». Ce sont effectivement des moments incroyables, où les cris du public et des coqueleurs se mêlent au bruit des oiseaux en lutte. Mais l'aspect social du combat de coqs ne se réduit pas à sa convivialité et à sa festivité. Patrick m'explique que c'est aussi un moyen de réussir socialement car, en plus des gains, la réputation de chacun qui est en jeu : « *les hiérarchies sociales ne comptent pas dans les combats de coq, on est tous égaux. Ceux qu'on va considérer ce sont les bons, ceux qui se font remarquer. Il y a les grands noms des combats de coqs. Ce sont des légendes, on parle d'eux, on les admire, on a beaucoup de respect pour eux. Et donc chacun rêve un peu d'être le roi coq. On est à la recherche de cette fierté-là, de cette reconnaissance dans la société* ». Geertz pointe également cet élément chez les Balinais : « Dans les parties sérieuses, il y a beaucoup plus que du gain matériel : à savoir de l'estime, de l'honneur, de la dignité, du respect ».

Mais paradoxalement, les combats de coq ne sont pas si bien perçus dans la société réunionnaise. Cette réussite sociale apparaît davantage cantonnée à la communauté des coqueleurs. Interrogé sur cette ambiguïté et sur la faible visibilité et publicité autour des combats de coqs, Patrick me dit : « *Il y a des bonnes et des mauvaises pratiques, surtout quand il y a des*

---

81. Traduction : se moquer, se charrier

*jeux d'argent. Mais c'est notre culture [...] si on arrêtait les combats de coq, on se retrouverait dans des situations sociales compliquées. [...] Mon oncle m'a toujours dit que le combat de coqs c'était un métier de voleur, dans le sens où on gagne de l'argent facilement et que cet argent n'est pas déclaré. Pour moi, les combats de coq reflètent notre société réunionnaise, on dit de nous qu'on ne sait rien faire mais en réalité c'est du potentiel non exploité. Les bons coqueleurs sont des gens malins [...] Après il faut avouer que c'est un monde assez fermé. On n'aime pas trop dire combien on mise et ce qu'on fait, parce qu'il y en a qui vont gagner 10 à 15 000 euros par soirée. On ne cherche pas à ce que ce soit montré au grand jour, on ne veut pas être trop réglementés non plus. C'est aussi ça qui fait le charme du combat de coqs, on est un cercle de coqueleurs, on reste entre nous ». Dès lors, comme le fait remarquer Cegarra, « le secret est un élément caractérisant la communauté des coqueleurs [...] L'opacité du secret, c'est aussi cette clôture qui maintient dehors le non-initié et sépare ce groupe de l'ensemble du corps social ».*

Il est important de souligner à cet égard le caractère familial, hérité, transmis, de la pratique. « *Je suis tombé là-dedans quand j'avais sept ans, avec mes cousins et mes oncles. C'est quelque chose de familial* », me raconte Patrick. Quant à Jacques : « *J'ai commencé avec mon grand-père. Mon père pratiquait aussi le combat de coqs mais c'est surtout moi qui me suis passionné pour ça. Quand je sortais du collège, je voyais toujours un monsieur sur le bord de la route, avec des coqs. En regardant les combats, j'y ai pris goût. Il faut dire aussi que comme tout bon créole, j'avais déjà un coq à la maison, donc ce n'est pas un hasard, c'est parti de là* ».

## **Maltraitance animale VS défense du patrimoine créole**

Au nom d'une « tradition locale ininterrompue », les combats de coqs à La Réunion sont autorisés par la loi du 8 juillet 1964. La pratique bénéficie d'un statut d'exception à l'article 521-1 du code pénal (qui réprime les sévices et actes de cruauté envers les animaux) sous couvert de l'interdiction d'ouvrir de nouveaux gallodromes. Cette interdiction serait justifiée par la volonté du législateur d'instaurer une exception culturelle momentanée, c'est-à-dire tant qu'ils subsisteront dans les régions où ils sont déjà implantés. Il s'agirait de déboucher à terme sur l'extinction de cette pratique.

Le juriste Xavier Perrot<sup>82</sup>, qui retrace l'évolution de l'encadrement juridique des combats de coqs en France, explique qu'à l'origine de la répression de la pratique (dès le XIII<sup>ème</sup> siècle) se trouve une volonté de moraliser les rapports hommes/animaux. Voyant dans ces combats « l'apprentissage de la cruauté », on considère notamment que « ces luttes doivent être proscrites comme un spectacle révoltant qui familiarise l'homme avec la vue du sang, et fait germer jusque dans le cœur de l'enfant des habitudes de cruauté qui influent plus tard sur sa destinée ». Ce sont la question de la sportivité des combats de coqs, la thèse de la tradition, les enjeux socio-économiques et politiques autour de la pratique, ainsi que la persistance des combats malgré les interdits, qui conduiront progressivement aux adaptations législatives que nous connaissons aujourd'hui.

Toutefois, les combats de coqs sont régulièrement dénoncés par les défenseurs de la cause animale. A tort, selon les coqueleurs que j'ai interrogés. Tous deux argumentent premièrement sur l'instinct agressif du coq : « *on ne force pas le coq à se battre, c'est naturel pour lui. C'est le coq qui a envie de combattre, ça dépend de lui, donc pas de souffrance à ce niveau* ». D'autant plus que dans la pratique réunionnaise, les combats ne sont pas mortels et les ergots des coqs ne sont pas armés. Deuxièmement, pour Jacques, « *les coqs de combats sont mieux traités que les poules pondeuses élevées en batteries qui ne voient jamais le soleil* », et ceux qui les critiquent le font « *parce qu'ils n'y connaissent rien* ». Il ajoute par exemple que si à la suite d'un combat « *la patte du coq gonfle, on va lui mettre de la crème trois fois par jour ; si le coq n'a plus de bec, on va le nourrir grain par grain. Et tout ça tous les jours pendant un mois parfois !* ». Patrick le rejoint : « *Le coq c'est comme nout marmay<sup>83</sup> ! Je suis souvent confronté à ce genre de débat, et ce que je dis c'est qu'un chien enfermé dans un appartement n'est pas mieux traité qu'un coq soigné par un coqueleur. Au contraire, je me demande si le chien n'est pas plus maltraité !* ».

Ce dernier insiste par ailleurs sur l'aspect culturel et identitaire des *batay cok* : « *c'est aussi une passion pour notre culture, notre patrimoine, nout manière comme on dit, pour les particularités de notre société créole [...] s'il faut renier le*

82. Xavier Perrot, « L'athlète des gallodromes Le coq de combat animal domestique et de compétition », Revue semestrielle de droit animalier, 2/2012.

83. Notre enfant

*combat de coqs, alors il faut renier le Maloya*<sup>84</sup>. *Ce sont deux pratiques qu'on a héritées de nos ancêtres, au même titre. Mais on considère que le combat de coqs est moins digne à cause de cette histoire de souffrance animale* ». Cegarra évoque en ce sens que « la perpétuation des combats de coqs est la marque d'une identité qui a été fortement entamée par les bouleversements régionaux ». J'ajouterais que cela est d'autant plus important dans un contexte postcolonial, comme c'est le cas à l'île de La Réunion. A ce propos, la comparaison avec le Maloya est revenue plusieurs fois dans la conversation que j'ai eue avec Patrick. « *C'est un peu comme le Maloya au début, on fait ça en cachette parce qu'on a honte, parce que les gens parlent et qu'on ne veut pas être jugés, mais on ne devrait pas [...] y'a du bon et du mauvais à ne pas crier sur tous les toits qu'on pratique le combat de coq. Si on n'en parle pas, on risque d'être oubliés avec le temps* ».

## Conclusion

En dépit de leur réputation et de leur relation ambiguë à la légalité, les *batay cok* constituent une tradition culturelle à part entière et précisément codifiée à La Réunion. Entre passion, appât du gain et réputation sociale, la pratique témoigne d'un rapport particulier entre l'homme et l'animal qui semblent ne faire qu'un. Que ce soit en termes d'enjeux ou de symboliques, elle ne se limite pas au combat. L'élevage des coqs, l'appartenance à une communauté et la défense du patrimoine créole sont autant d'éléments à considérer pour comprendre ce qui s'y joue. Enfin, bien que les coqueleurs soignent leurs volailles comme un membre de leur famille, leur activité continue de faire débat pour la violence et la souffrance qu'elle engendre. La méfiance s'associe de fait toujours à la fierté pour ces passionnés de gallinacés.

---

84. Le Maloya est un type de musique, de chant et de danse traditionnel de La Réunion, hérité des esclaves qui le pratiquaient pour exister et résister à l'opresseur. Il est prohibé par l'administration française en 1950 pour tenter d'enrayer des expressions culturelles qui pourraient faire grandir l'idée d'une indépendance postcoloniale. Jusqu'en 1976 il se pratique alors de manière clandestine. Le Maloya est aujourd'hui classé par l'UNESCO au Patrimoine culturel immatériel de l'humanité et fait partie intégrante de l'identité réunionnaise.

# O quilombo dos Machado e a pedagogia da ginga: deslocamentos em busca da vida - uma introdução

---

*Patrícia Gonçalves Pereira*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS/ Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural –PGDR/ Frente Nacional em Defesa dos Territórios Quilombolas RS-FQRS; E-mail: pgpbio8@gmail.com

## Introdução

O convite com que inicio esse ensaio<sup>85</sup> é para observar o impossível, o improvável, é para uma iniciação no processo de criatividade do quilombo que nos mostra no dia a dia como a periferia (re)inventa<sup>86</sup> o possível quando faz emergir suas soluções de boa vida para todos. Proponho iniciar esse percurso com a simples observação de uma parada de ônibus, oferecendo companhia até o Quilombo dos Machado, saindo do Terminal Parobé, do Centro Histórico da cidade de Porto Alegre, até a Zona Norte da capital gaúcha. Teríamos muitos pontos de partida para este percurso, mas prefiro este, pois no Terminal Parobé percebi visualmente a segregação racial/ espacial na cidade de Porto Alegre.

---

85. Este texto é uma adaptação do trabalho de mestrado da presente autora, sob orientação de José Carlos dos Anjos e de Pâmela Marques. Ajustei alguns detalhes, como a setorização do texto com subtítulos novos e alguns deslocamentos e supressões de parágrafos para adequar às solicitações da organização deste evento.

86. Adotei a grafia (r...)... como em (re)inventar, (re)existir, (re)criar, para nos forçar a necessidade de (re)pensar os termos por nós utilizados e (re)significá-los a partir de perspectivas negras.

Nos horários de maior movimentação do fluxo bairro-centro, antes da abertura do comércio no centro da cidade, ou no horário de maior fluxo do centro para os bairros, havia a maior concentração de uma população negra e feminina na plataforma que vai e vem da Zona Norte, mantendo fluxos com localidades mais próximas ao Sarandi, Rubem Berta, até as proximidades do município de Alvorada. Esta população é bem diferente entre si, não trabalha exclusivamente no comércio, alguns trabalham em serviços gerais, empregadas domésticas, construção civil, outros em escritórios, boa parte é terceirizada, muitos são estagiários, há muitos estudantes também; conheci alguns imigrantes nestes momentos, principalmente haitianos. Ao longo do dia, a coloração da população nesta plataforma varia, mas sempre a presença negra é significativa. Nos arredores há outros terminais, com destinos para as localidades mais próximas ao centro, ou localidades menos periféricas, no sentido político-econômico, como Rio Branco, Floresta, Santana, trajetos entrecruzados com a Av. Protásio Alves. Nestes terminais há um predomínio de um público universitário, feminino e pessoas majoritariamente brancas.

O nosso destino, o Quilombo dos Machado/Comunidade Sete de Setembro, é constituído por pessoas negras e brancas, jovens e velhas que, para além de laços familiares, de apadrinhamentos e de vizinhança, são unidas pela convicção de que a história é feita pelo caminhar das pessoas, pelos seus deslocamentos no mundo. Compreendem que é muito mais fácil encontrar pessoas diferentes entre si do que similares, e nas suas singularidades se complementam. Com elas aprendi que sempre falta algo que alguém pode aportar, não existe completo, não existe finalizado, não existe uma ideia de cultura pronta, o que existe é algo que se transforma no espaço e no tempo, para tanto, o movimento é algo fundamental.

Durante o trajeto até o destino, fico pensando sobre a comunidade, observando quem entra e quem sai do ônibus, olhando para as trabalhadoras e os trabalhadores, observo suas expressões cansadas tanto na ida como na volta de seus empregos. Após, o ônibus percorre um longo trajeto pelo corredor, ele sai pelas pistas da direita e o desembarque é na segunda parada a partir da troca de pistas. Este corredor facilita o nosso deslocamento, principalmente quando chove e alaga tudo na região. O ponto é bem em frente ao BIG Sertório/Walmart, ao atravessar a avenida sempre me admiro com a vastidão do território desta corporação, não canso de pensar: afinal para que eles

disputam uma área com a comunidade? Estimo que caibam uns quatro ou cinco Quilombos dos Machado dentro da área atual do BIG/Walmart.

Sigo caminho até a comunidade, cortando pelo infinito estacionamento do empreendimento, logo abaixo do Sam's Club, uma unidade da Walmart apenas para clientes especiais, se cruzo com algumas destas pessoas sinto que sou analisada dos pés à cabeça. Passo por mais uma avenida, que não seria bem uma avenida pela nomeação, seriam duas ruas: Rua Interna do BIG e Rua Dona Alzira, ambas receberam pavimentação e prolongamento, nas reformas para a Copa do Mundo de 2014, mas não se cumpriu o projeto inicial, as obras estão paradas há algum tempo. Chegando na comunidade, sinto que saio de um mundo de dimensões macro, com seus carros importados, caminhões entre cargas e descargas, suas largas avenidas, seus prédios gigantes, largos, e caio, caio no micro, nos estreitamentos das ruelas, dos becos, das casas pequenas, dos carros populares, cavalos, carroças e familiarmente me sinto bem, não me sinto tão exposta. Aqui há uma chave interessante, acredito que, para além do vínculo militante, ser negra e de origem popular facilitou a minha permeabilidade pelo território da comunidade. Pude acompanhar situações que nem todos “os de fora” acompanhavam, que muitas vezes também me causavam certo conflito, pois confundiam o meu papel: afinal eu era militante, pesquisadora ou amiga?

Ao longo do trabalho estes conflitos se desdobraram e talvez possam ser percebidos. O que posso adiantar é que este corpo deu conta de fazer um trajeto singular, de suportar intensidades específicas. Depois de percorrer o território, a partir das dinâmicas das famílias, em seus contextos de subalternidades, as suas e nossas histórias permitiram-me chegar no quilombo carregada de intensidades próprias ao campo. Singulares.

## **O território quilombola**

O Quilombo dos Machado nasce dentro da retomada de área promovida pela Comunidade Sete de Setembro, no cruzamento com o Hipermercado BIG do grupo Walmart na Avenida Sertório, em Porto Alegre. Essa retomada foi realizada no dia 7 de setembro de 2012, dia da Independência do Brasil. Ironicamente, poderíamos pensar numa comemoração pela liberdade como rito para este dia. Entretanto, ele é marcado por atos cívicos, desfiles em

marcha de escolas do ensino básico e exibição do aparato militar no território brasileiro, principalmente no Rio Grande do Sul, para a manutenção bélica que força a ordem e a disciplina dos corpos<sup>87</sup>. Revelando outra potencial memória para esta data, a comunidade escolhe este dia também para remeter aos sete dias da semana guardados pelos Orixás, guardiões responsáveis pelo que temos de mais precioso, o momento presente, o dia de hoje.

Observa-se que a opção da comunidade desvia da comemoração de Independência do Brasil e reverencia o que nutre a luta diária no território, o axé, a ginga, o corpo, a comunidade. Na vizinhança, se encontram ainda outras comunidades, denominadas vilas, por serem espaços periféricos. Todos são convidados a comemorar a Independência de seus corpos no dia da Retomada da área com uma grande festa ao estilo da periferia, amigos, parentes, apoiadores. As mulheres puxam a organização da festa na arrecadação do que é necessário para o consumo, é feito um bolo gigante para que todos possam comer bem. Os homens se encarregam de infraestrutura para a música, “o som”, carregando também os materiais mais pesados como algumas mesas e bancos. Crianças, jovens e adultos se mobilizam para a preparação do espaço, tudo ao ritmo de música e descontrações regadas a muitas risadas. Os mais velhos chegam mais na hora do bolo. As festas no geral provocam muito barulho, o som alto, as gargalhadas, mas isso não costuma gerar atrito, talvez porque a vizinhança esteja acostumada com o pousar e decolar dos aviões, já que o Aeroporto Internacional Salgado Filho fica a poucos quilômetros dali.

Destaco ainda que, dentro dos parâmetros racistas que estruturam nossa sociedade, desequilibrando as forças nas disputas de poder, é perceptível que os corpos negros são os mais afetados, fenotipicamente marcados (Fanon, 2008). Hierarquizados para sustentar o sistema e todas as formas de violação que a organização social operante necessita para manter o controle e a ordem acumulativa, seja ela qual for. Do mesmo modo que o racismo

---

87. Neste trabalho a palavra corpo seguirá a conotação observada no trabalho doutoral de Rosângela Costa Araújo: *Iê, viva meu mestre: a Capoeira Angola, da 'escola pastiniana' como práxis educativa*, mobilizado por ela como “um espaço sagrado onde é possível elaborar estruturas de autoconhecimento e construção reflexiva de uma sociedade mais ampla” (Araújo, 2004). Buscando a multiplicidade do ser como algo que acontece no tempo e no espaço.

se modula de acordo com os contextos, onde as pessoas que carregam as marcas são destituídas de sua condição humana, há a construção de espaços caracteristicamente negros. Estes, com sua marca territorial, são (re)criados dimensionando vidas possíveis contra as lógicas hegemônicas, territórios negros (r)existindo contra o sistema.

Mas a estrutura político-econômica também não dá conta de assegurar os privilégios para os que não são contemplados com melanina. Neste sentido, falsas ilusões de liberdade e bem-estar social, comercializadas pela ordem mundial, não são vivenciadas por todas as pessoas que teriam o fenótipo para gozar desses privilégios, ou seja, não são todas as pessoas brancas que podem desfrutar deste sistema integralmente. Sendo assim, cada vez mais corpos brancos experimentam viver em espaços habitados historicamente por corpos negros, participam da trama social, constroem e partilham da cultura junto a corpos negros. No entanto, estes corpos brancos ainda possuem a capacidade de acionar os privilégios pactuados pela sua falta de melanina de acordo com o contexto em que se encontram. Mesmo que estes sejam vistos em determinados contextos como “negros” por participarem da trama social, habitarem regiões marginalizadas, serem pobres; ao se desvincularem destas tramas, podem abandonar as suas intensidades negras e concorrer aos privilégios destinados aos brancos. Talvez estes brancos nunca encontrem as oportunidades de abandonarem as suas intensidades negras, talvez os vínculos afetivos ou de justiça social os façam ficar e lutar lado a lado com os fenotipicamente marcados. Mas aos negros esta opção não está disponível. A ideologia racista esbarra contra os corpos negros em qualquer contexto, em qualquer espaço.

Do mesmo modo, chamo a atenção para a situação das mulheres, consideradas a força motriz da comunidade pela agilidade e destreza mobilizadas na concretização das demandas das lutas pelo território e pela sobrevivência. Fazem uso de suas habilidades de comunicação vinculadas às redes de tecnologias e ao afeto. Mantêm-se atentas para espalhar as informações necessárias a melhores condições de vida de todos na comunidade, explicando o essencial e movimentando com entusiasmo os eventos fundamentais para a convivência local. O embate diário é realizado ao lado dos companheiros, ou, não, como é muito comum no quilombo e em algumas localidades onde o entendimento de família, assim como

nos explica Angela Davis (2016), extrapola a ideia de família tradicional constituída por um homem, uma mulher e seus filhos. As famílias negras que secularmente foram desmembradas para a sustentação da escravização, e também que suportam as facetas das dores do capitalismo, encontraram outras formas de existirem, e isso é observado na prática dentre as diversas famílias do Quilombo dos Machado.

O sentimento de pertencimento é mantido pela preservação da cultura e o respeito às identidades no coletivo, a juventude, de modo geral, se sente escutada e constrói a trama social ao seu estilo na comunidade, compartilhando músicas e linguagens, mas mantendo suas singularidades. Há diálogo e consideração respeitável aos mais velhos, eles auxiliam na sobrevivência dos corpos, por meio da solidariedade, orientam com seus exemplos de vida. Estes laços coletivos também dão suporte e materialidade a esta compreensão ampla da comunidade como uma grande família onde um cuida do outro.

As expressões capoeirísticas me conduziram a compreender a comunidade sob outra ótica e, junto com outros acontecimentos vivenciados com eles, transformaram o meu pensamento e a minha compreensão de mundo. Entendi que capoeira não é apenas um exercício físico que deixa o corpo trabalhado e a mente distraída. A capoeira é fundamentação filosófica e física que possibilita a realização da vida, principalmente das vidas negras neste sistema.

Com efeito, encontrei explicações sofisticadas para uma ciência negada diante das ciências eurocentradas. O Quilombo dos Machado me revelou que a religião de matriz africana comporta dimensões de uma ciência que cuida do corpo e do ambiente. Expandindo a compreensão para uma conexão entre estes dois, onde só é possível o bem viver se há um equilíbrio entre as forças que agem no entorno, este equilíbrio exige atenção, comunicação, trocas e cuidados constantes.

## Deslocamentos a partir da afirmação territorial contracolonial

Desde a retomada da área, que era usada como espaço para canteiros e hortas, local de passagem e recreação pela comunidade, os moradores passaram a ser vistos como “invasores”. Num primeiro momento, eles travaram uma luta por dignidade e respeito a sua (r)existência, incorporando e (re) significando discursos, forçaram setores da sociedade civil como o movimento social, a universidade, os magistrados, a (re)pensar conceitos e contextos sociais. Dois pontos a que darei sequência tangem o incomum e se cruzam nesta história: a) primeiro, como estas famílias enfrentam as consequências deste ato de liberdade que aciona os olhares e tentáculos capitalistas contra elas? b) segundo, como elas, no decorrer desta história, acionam os elementos do ambiente e de suas histórias, passando de uma “luta por moradia” para uma “luta pelo território”, reencontrando-se no Quilombo dos Machado?

Abrindo o primeiro ponto, em reuniões de vizinhança, antes da retomada, a comunidade observava que o centro de vendas de automóveis do senhor Xavier<sup>88</sup>, estava se expandindo para além dos limites de sua propriedade. Sua expansão ocupava dimensões das áreas que poderiam servir para instalação das residências necessárias à comunidade, já que frequentavam e utilizavam o terreno para sua alimentação, lazer e deslocamentos muito antes da revenda na região. Decidiram coletivamente que ocupariam a área desocupada antes que perdessem todas as terras para a revenda de automóveis em 2012. Organizaram a retomada em duas etapas. Todos os processos para a organização territorial eram decididos e executados de forma muito participativa, demonstrando uma trama social muito forte. Realizaram os mutirões para a construção das casas, para a instalação dos primeiros postes de energia elétrica, resolveram coletivamente o problema inicial da água. As diversidades ideológicas existentes entre eles eram superadas e até ignoradas em prol da comunidade.

A pressão do setor da especulação imobiliária impacta o quilombo desde antes da retomada da área, bem como as demais comunidades da região, com

---

88. Celso Nunes Xavier é a pessoa física que se declara proprietário da área junto à prefeitura. Atua como locatário da Real Empreendimentos, empresa com interesse na área, em nome da corporação Walmart.

a intensificação dos efeitos da gentrificação<sup>89</sup>. Este fenômeno é observado com maior voracidade em regiões de domínio de população negra, nos centros urbanos, podendo então ser descrito como racismo. Alguns autores o consideram racismo ambiental, segundo discussões territoriais que reformulam este conceito para a realidade das periferias brasileiras. De acordo com a pesquisadora Tânia Pacheco:

Chamamos de Racismo Ambiental às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre etnias e populações mais vulneráveis. O Racismo Ambiental não se configura apenas através de ações que tenham uma intenção racista, mas, igualmente, através de ações que tenham impacto “racial”, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. (Pacheco, 2007).

Na região, existia a previsão também da expansão do Aeroporto Internacional Salgado Filho e da “necessidade de modernização dos espaços para atender às regras do (des)envolvimento”, podendo gerar consequências desastrosas para a comunidade. Tendo em vista que a administração pública, os setores da construção e da especulação imobiliária, ignoram os conflitos territoriais existentes travados por uma guerra cotidiana, articulada pelo capitalismo e as informalidades existentes nas periferias. A consequência para as pessoas que há anos vivem neste espaço é a expulsão de seus corpos, de seus laços e de seus modos de vida. Entretanto, a estratégia adotada por elas é a (r)existência, se mobilizam criativamente para tanto.

Os problemas mais graves iniciaram quando a Real Empreendimentos, empresa de construção civil e pavimentação, se declara como proprietária da área e solicita reintegração de posse. Esta empresa representa os interesses de uma grande corporação – a Walmart – que está no local há menos de 15 anos<sup>90</sup> e disputa no âmbito judicial a área com a comunidade, que vive há

---

89. Gentrificação: fenômeno urbano, identificado a partir dos anos 1970, que promove a expulsão de moradores pobres de determinada região por meio de um conjunto de medidas socioeconômicas e urbanísticas, marcado pela hipervalorização de imóveis e encarecimento de custos. O conceito foi elaborado por Neil Smith, professor de Antropologia e Geografia. Recuperado em 10 de outubro, 2018, de <<https://bit.ly/2RH1247>>.

90. Sonae vende distribuição no Brasil e reforça em Portugal. Walmart compra Hipermercado BIG e outras lojas do Sul em 2005. Recuperado em 10 de outubro, 2018, de: <<https://bit.ly/2HUDI7x>>.

mais de 40 anos na região. Segundo os moradores, o terreno de interesse “não tinha dono antes”. De acordo com a Real Empreendimentos, ocorreu uma permuta entre eles e a Prefeitura de Porto Alegre. Entretanto, nem Prefeitura nem Real Empreendimentos conseguem comprovar tal acordo, pois não há registros em cartório algum da cidade sobre a posse desta propriedade. Outro suposto proprietário, acionado pela corporação, é o senhor Xavier, que também está com um processo de reintegração de posse contra a comunidade. Ele deixava seus veículos da revenda de automóveis sobre parte do terreno quando realizava os feirões de carros usados. Um dos advogados que representou a Comunidade Sete de Setembro, segundo os moradores, fora “comprado” e abandonou o caso. Um novo advogado foi contratado por eles, mas não conseguiu defender a comunidade por ser novo na profissão e compreender que o caso era complexo demais para ele. De acordo com a comunidade este advogado dizia que “não queria mexer com peixe grande”. Neste contexto ocorreu a aproximação da Frente Nacional em Defesa dos Territórios Quilombolas/RS (FQRS), com suporte jurídico e popular para o caso.

No segundo ponto se destaca a percepção da Comunidade Sete de Setembro/Quilombo dos Machado, que se olha e se percebe em um contexto de histórias negadas sobre ela. Com um passado de combates e glórias apagadas dos livros de história, com mitos recriados para sustentar falsas tradições e estereótipos do “gaúcho descendente de europeu trabalhador” e do “negro descendente de africanos escravos vagabundos”. Como se a história dos povos do Sul do Brasil começasse assim. As políticas de embranquecimento/civilização, objetivando a miscigenação da população brasileira, derramaram e derramam muito sangue negro e indígena ainda nos dias de hoje.

O continente africano berço da civilização, onde temos os primeiros vestígios da agricultura do mundo e formas outras de relationalidades, muitas embasadas no bem comum, inspirou coletividade, ou comunitarismo, para o convívio entre os seres vivos e não vivos, onde todos importam na teia da vida. Os povos africanos ofereceram à humanidade grandes dádivas, a partir dos seus saberes localizados, que ao cruzarem o Atlântico, se perseveraram de alguma forma e se (re)inventaram nos novos territórios ocupados, dádivas que se manifestam nos corpos, na luta quilombola.

Ao observar o contexto cultural, propiciado pelas relações históricas e políticas concretizadas no território, a comunidade inicia a (re)leitura sobre as suas histórias de vida percebendo as lacunas do que sabem sobre si; a (re) conexão a esta ancestralidade, que não está no passado, mas viva e dinâmica no momento presente, por meio dos corpos que se realizam naquele ambiente. A capoeira e a religiosidade que há muito tempo acompanham a comunidade foram essenciais para as (re)significações da luta negra no Quilombo dos Machado, que passou de uma luta pela moradia para uma luta pelo território.

Não é qualquer corpo/território que suporta a potência quilombola. Ciente deste desafio, a comunidade entra na arena de batalha, com os instrumentos de fortalecimento de seus corpos que se conectam e carregam o potencial de gingar e transformar estruturas ao longo do processo. A batalha travada instiga uma investigação étnica, racial e territorial, que questiona a estrutura político-econômica do Brasil, onde o bem-estar social de poucos é fruto da exploração programática racial e étnica de muitos.

Para tanto, umas das implicações a que este trabalho se propõe é justamente a necessidade de um deslocamento cognitivo, objetivando a potencialidade de enxergar o mundo sob outras perspectivas. Como nas propostas apresentadas pela Linha Cruzada (Dos Anjos, 2006), e pela teoria quilombola da Confluência (Santos, 2015), pensamentos afrorreferenciados que se combinam e contrariam as constatações ocidentais de que há um “muro” limitando os nossos sonhos. Estas teorias auxiliam a compreender as múltiplas possibilidades desencadeadas nos enfrentamentos, nos encontros.

## **Escrita e ginga do corpo território descolonizando o conhecimento**

Escrevi este texto em meio a acontecimentos que me golpeavam do nível das relações mais íntimas até o das mais amplas do nosso contexto político. Em um momento em que, após discutir tanto sobre a necessidade de reflexão dos nossos governantes para que aplicassem realmente as reparações históricas e humanitárias, pautamos em diversos atos públicos, em Porto Alegre e Brasília, um posicionamento favorável dos Ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) contra a Ação Direta de Inconstitucionalidade ADI

3.239 de 2004. Ao alcançarmos a conquista, o orçamento enxuto para as demarcações e a demora na liberação do Acórdão do STF nos deixaram na estaca zero. Enfrentando ainda a tendência a um pior cenário imposto pela atual situação política do país, com um governo conservador de extrema direita que venceu as eleições afirmando que “não demarcará um centímetro quadrado a mais de terra indígena e quilombola”.

Escrevi este texto insegura em diversos momentos, com medo do que poderia/pode acontecer com a vida das pessoas interlocutoras das trajetórias aqui descritas, minhas amigas, que ficam sobre o território, ficam com o conflito, quando eu me retiro. Sempre tive plena ciência que seria muito fácil atentarem contra a vida de alguma liderança, ou alguém de sua família, e responsabilizar outras instâncias recorrentes no contexto espacial da periferia. Tive medo por mim, principalmente, após o assassinato da ativista negra Marielle Franco, vereadora no Rio de Janeiro, entre títulos acadêmicos e posições de destaque no cenário político, nada a protegeu da facilidade de descartar o seu corpo negro nesta disputa. Marielle virou uma bandeira, mas uma bandeira não a traz de volta à vida, nem tampouco supre as saudades dos que mantinham vínculos afetivos com ela, estes ficam e choram.

De todo modo, a efemeridade da vida sempre nos surpreende, temia perder pessoas que estavam na linha de frente ao longo deste processo caótico do ano de 2018, agradecendo muito porque ainda convivo com elas. Entretanto, para minha dor e tristeza perdi o meu pilar. Andréia Golembieski Machado, a Deia, era minha amiga, irmã de Oxum, companheira de luta e parceira para todos os momentos da vida, desde o dia em que a conheci, e vi como a luz do sol refletia bem em sua íris cor de céu. Ela me ensinou que mais importante que a caminhada são os que caminham ao nosso lado. Enfim, escrevi este texto em meio a muitas aflições, dores, querendo dar conta do mundo e com minhas limitações pessoais. No entanto, ao longo da caminhada, também aprendi junto ao Cacique André<sup>91</sup> que “esperança é uma questão de tempo e o tempo sempre vem”. Não sabia bem o que encontraria, mas sabia que estava ao lado das pessoas certas, elas me auxiliariam a gingar e

---

91. Cacique André Benites, liderança indígena Mbyá Guarani da retomada em Maquiné. Relato obtido da Carta: II Assembleia dos Povos. Recuperado em 2 de outubro, 2021, de <<https://bit.ly/2p3lcZ3>>.

a pegar o ritmo. Passamos por muitas coisas na vida, não pude me isolar e sair dela para refletir e tecer esta dissertação, tive de fazê-la vivendo.

Percebi que havia a necessidade de um deslocamento para não os enxergar apenas como uma comunidade negra de periferia que enfrenta a especulação imobiliária e, sim, perceber o quilombo que nascia desta periferia, com todo o seu potencial histórico rural e urbano na região Sul do País. Foi neste momento que pensei que não daria conta sozinha de realizar este trabalho. E isso foi uma das melhores constatações que o Quilombo dos Machado me trouxe. Conteí, para tanto, com um grande grupo de apoio metodológico estratégico: as famílias do Quilombo dos Machado, a Associação Cultural Capoeira de Angola Rabo de Arraia/ Mestre Ratinho (ACCARA), a Frente Nacional em Defesa dos Territórios Quilombolas/ Rio Grande do Sul (FRQS), os grupos de pesquisa e estudos sob orientação do professor José Carlos Gomes dos Anjos: o Laboratório Urgente de Teorias Armadas (LUTA) e o Suporte – Oficina de leitura e produção de textualidades não-canônicas de autoria feminina - orientado por Pâmela Marconatto Marques, e ainda o Núcleo de Estudos Geografia e Ambiente (NEGA) sob orientação da professora Cláudia Pires. Destaco também as conversas e acompanhamento junto à historiadora designada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) Maria do Carmo Aguilar. Este grande grupo, extrema e fundamentalmente diferente entre si, funcionou similar a uma roda de capoeira, seus movimentos me auxiliaram a apurar o olhar e a compreensão sobre as dinâmicas de vida e morte que estão em jogo.

Esta roda me conduziu a compreender o “campo” como orientação teórica científica central para possibilitar o entendimento de algo não contemplado pelas teorias atuais. Outro aspecto importante a mencionar é que ao receber as provocações de Pâmela Marques, sobre “o que delimita, o que define e o que encerra o campo?” Percebi que a relação estabelecida com o “campo” é algo que parte muito mais de escolhas pessoais éticas e políticas do que teorias técnicas. Depende, entretanto, do quanto estamos abertas para os possíveis atravessamentos desencadeados pelos encontros promovidos pelo contexto relacional do “campo”. Tomei, desde então, como importante e enriquecedora, a possibilidade de estar mais atenta a momentos dentro e fora da comunidade. Em outras palavras, aceitei de

forma mais sensível, que as provocações observadas junto à comunidade, me acompanhassem também em outros espaços.

Este mesmo aspecto também me conduziu a mais um importante deslocamento que precisei fazer. Por ser participante ativa do movimento social negro na FQRS, que atua junto à disputa territorial racial anticolonial, precisava de tempo para reflexões necessárias ao próprio processo de luta. A dosagem deste tempo me causava tamanha angústia, por certo, eu compreendia que as demandas eram urgentes e me via numa encruzilhada. No contexto do movimento social é comum o trabalho a partir de questões problemáticas a populações “inexistentes ou minoritárias”, em termos de representação, em espaços políticos de tomada de decisão. Estas questões, muitas vezes, são vistas pela academia como questões emergenciais e, neste sentido, o movimento social é percebido como responsivo, mas não reflexivo. Por outro lado, o movimento social, muitas vezes, percebe estas questões como urgentes por se darem nos territórios com o poder de morte ou de vida, já que, em muitas situações, as não ações resultam em materialização da morte.

Muitas vezes me vi tendo de digerir a compreensão sobre a existência de um limiar tênue, uma relação que acontece na fronteira entre estes dois modos de percepção, de um lado, um pensar mais teórico, disposto a problematizar mais, a se demorar nesse processo, do outro, um pensar mais prático, implicado em atender demandas urgentes de vida. Logo em seguida, percebia que seguir nesta visão dicotômica é ser orientada pelas influências do pensamento eurocêntrico, ocidental, que vive na segmentação, não consegue enxergar as complementaridades, o encontro e, muito menos, se propõe a abrir mão da detenção e do controle do conhecimento, ignora que em muitas ocasiões o “campo” é vivo. Bem como insistia José Carlos dos Anjos em nossas conversas, ao me propor manter a atenção aos acontecimentos revelados pelas vivências e expertise da comunidade “o que a comunidade propõe de teoria? [...] como eles nomeiam isso que tu estás relatando?” Entendi que precisava trabalhar estas questões em mim, para compreender algo aparentemente simples, mas, profundamente complexo: como eles dão conta das suas vidas, de suas questões urgentes? Estes foram alguns movimentos que acabei fazendo junto a esta roda viva que ginga.

Realizar uma pesquisa implicada, não uma Etnografia Clássica, não uma Observação Participante nas linhas de Malinowski (1984), algo mais

no sentido do que orienta Tim Ingold (2016) como “educação da atenção”, ou, do que instiga Silvia Rivera Cusicanqui (2015) com a “sociologia das imagens”, observando o que está sendo feito, e “participar das dinâmicas do território” sem que isso seja um “instrumento para observação”. Reforço aqui que, devido à atuação junto ao movimento social, os vínculos com a comunidade já existiam. Entendia que a minha presença era algo incontornável em campo, justamente por compreender a impossibilidade da neutralidade científica dos métodos eurocentrados, guiados pela escola de pensamento cartesiano. Seguia atenta à necessidade de uma compreensão mais íntegra e complexa da vida, que não cabe nas formas de fragmentação e engavetamento nas quais somos treinados para nos encaixar ao sistema, manejando as dificuldades de se fazer a quebra destes paradigmas.

Esse foi o desafio lançado a mim, projetado pelo grupo de pesquisa que integro, sustentado pela comunidade que acompanho e a organização social da qual faço parte. Em uma das orientações com o professor José Carlos, ele me questionou veemente: “o que faz este território, que parece ter tudo para não ser declarado, nos termos legais, como um quilombo, ser um quilombo?” Noutra ele me instigou a saber “onde cola a identidade quilombola?” Eu não sabia que estas perguntas me acompanhariam, assim, como pulgas acompanham os cães, na verdade eu aprendi a gostar delas, pois, me ajudaram a manter a atenção em leituras de materiais técnicos, em diálogos, nas disputas políticas, e junto à comunidade. Estas perguntas, aos poucos eu percebi, que não eram só questionamentos dele, mas sim, a minha contrapartida à comunidade que me permitia andar junto, que redimensionaram em mim a compreensão de um (re)fazer da sociedade, me mostravam demandas urgentes de vida, no entanto, compreendendo, muito melhor que eu, os tempos da vida, me ensinaram na prática o que é ser leal e não trair os seus, me ensinaram o que é a ginga e o poder de vida e morte do saber.

Voltando à escolha de como viver esta experiência, nem tudo precisei escolher conscientemente, tendo em vista que minha área de formação é nas Ciências Biológicas, a grande carga de leituras e conceitos materializados das Ciências Sociais não estavam em mim como verdades absolutas difíceis de abandonar. Entretanto meu pensamento carrega certos vícios por estar imersa no tecido social que recebe influência dos conceitos construídos para fazermos as leituras do mundo a partir do lugar onde nos localizamos. Isso

me exigiu atenção e vigilância constantes para que pudesse fazer as viradas conceituais necessárias a este trabalho. Entendo a necessidade das viradas conceituais para fortalecer os questionamentos que colocam em xeque os exemplos máximos de sucesso baseados em construção teórica e científica que se alimenta como parasita de modelos outros de pensar e viver o mundo. Entretanto, para atingir o sucesso e conseguir garantir o controle de todas as outras formas de visões de mundo, este modelo aniquila culturas, ou, luta incansavelmente contra elas, utilizando todo seu o aparato representativo, midiático, político-econômico, bélico, científico-religioso, biológico. Todavia, contrariando tudo e todos, há visões de mundo que sobrevivem nas margens, insurgem-se nas periferias, fazem uso do que o ambiente oferece para o germinar da vida, mesmo que, efemeramente.

Neste sentido, me orientei na vizinhança de uma Observação Participante, tendo atuação junto à comunidade no seu cotidiano e também em momentos estratégicos de suas lutas. Optei pelo uso de entrevistas individuais semiestruturadas para questões que necessitavam de resgate de memória, entendendo estas memórias como armas próprias (Cusicanqui, 2017), acompanhando-as de modo a desenvolver “uma prática reflexiva e comunicativa fundada no desejo de recuperar uma memória e uma corporalidade próprias”<sup>92</sup> (Cusicanqui, 2015, p. 28, tradução nossa), da comunidade por conter o seu histórico. Do mesmo modo, optei também pela prática de grupo de discussão (Callejo, 2001<sup>93</sup> *apud* Godoi, 2015), para entender a percepção coletiva de certos conceitos que eram percebidos superficialmente por mim. Tivemos dois momentos destes grupos, um para a discussão de gênero e outro sobre a capoeira, estes grupos não eram formados necessariamente pelas mesmas pessoas, tiveram duração de quase uma hora e meia, registradas em áudio, realizadas no mês de junho de 2018. O grupo de gênero, era composto por quatro mulheres da comunidade, utilizamos as fotos como disparador do diálogo, descrito abaixo. Para a discussão sobre capoeira, organizei perguntas sobre esta prática na comunidade e na

---

92. Tradução minha extraída do livro *Sociología de la imagen*, Silvia Rivera Cusicanqui. Versão original: “*una práctica reflexiva y comunicativa fundada em el deseo de recuperar una memoria y una corporalidade próprias.*” (2015, p.28)

93. Callejo, J. *El grupo de discusión: Introducción a una práctica de investigación*. Barcelona: Editorial Ariel. Callejo, J. (2002a). *Grupo de discusión: La apertura incoherente. Estudios de Sociolingüística*, v.3, n.1,2001, p. 91-109.

vida pessoal dos envolvidos, este grupo era composto por onze pessoas da comunidade, incluindo os dois professores de capoeira.

As discussões sobre a problemática territorial negra e todas as expressões do racismo estrutural na sociedade, levadas a sério nas reuniões FQRS, me conduziram a um olhar mais crítico e uma compreensão mais analítica, do projeto de nação posto em prática no Brasil. Uma nação que para ter sua funcionalidade na prática precisa passar por um processo genocida de homogeneização. Infelizmente, esta não é uma realidade apenas do nosso país e, sim, um projeto de um mundo globalizante, como uma fábrica de perversidade imposta à maioria da humanidade, como já dizia Milton Santos (2001, p. 19-20). Como se movimentar nestas condições? Quais são as escolhas políticas que, não só, as lideranças devem assumir? Com quem é possível pactuar neste cenário? São dúvidas que emergem nos corpos em luta, que necessitam de muita reflexão, mas para além disso, necessitam de reflexão ativa, precisam de ações concretas, de realizações na vida das pessoas. Isso amplifica as dificuldades deste desafio. Desafios aceitos pelas famílias no Quilombo dos Machado, percebido nas reuniões da comunidade que pude acompanhar e em outros momentos dos nossos encontros e contatos.

Acho importante mencionar que antes da “inserção a campo”, junto ao movimento social, desenvolvemos a ideia de realizar um levantamento para facilitar o reconhecimento com dados sobre a vida das pessoas que estão na comunidade, o que seria produzido por nós e entregue ao INCRA. Material que poderia ser utilizado como documentação para facilitar a construção do laudo para obtenção do título quilombola, já que a comunidade já possuía o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares. O material em forma de questionário estruturado foi elaborado junto à comunidade a partir das demandas levantadas por eles em um encontro realizado no quilombo em 2016. Depois de estruturado este questionário, entregamos a um companheiro da antropologia da UFRGS, Alexandre Peres, que compõe a FQRS, para que fizesse um filtro e reestruturasse o material conforme fosse necessário.

O material filtrado e reestruturado por ele retornou às lideranças da comunidade para que dessem sua opinião sobre a proposta de questionário. Este recebeu nova configuração a partir do olhar da comunidade e foi utilizado como instrumento coletor de informações para a realização do Censo, realizado durante o segundo semestre de 2017 e primeiro e segundo semestres

de 2018. Em parceria com o Núcleo de Estudos Geografia e Ambiente (NEGA/UFRGS), a aproximação da universidade aqui ocorreu por meio de uma companheira que também compõe a FQRS, Winnie Ludmila Dobal.

A sistematização deste material resultou nos dois documentos intitulados: Relatório Geográfico – Volume 1: Censo Territorial Quilombo dos Machado/Vila 7 de Setembro; Relatório Geográfico – Volume 2: Cartografia Social Quilombo dos Machado/Vila 7 de Setembro. Como mobilizei as informações a partir destas sistematizações, as fontes serão referenciadas sempre que eu fizer uso delas. Para a efetividade do planejamento desse levantamento a aproximação do NEGA/UFRGS foi fundamental à aplicação e sistematização técnica dos dados obtidos junto à comunidade. Menciono, ainda, o prazer das discussões disparadas a partir deste encontro como os componentes do NEGA/UFRGS, um outro olhar geográfico se faz tão necessário sobre a cidade de Porto Alegre, onde nos mapas oficiais exibem a instalação de todos os *shopping centers*, estádios de futebol e outros centros comerciais, mas não exibem a presença dos quilombos urbanos, nem a marcação do primeiro quilombo urbano em uma capital no Brasil, Quilombo da Família Silva, no coração da elite porto-alegrense, no bairro Três Figueiras.

De modo muito sensível e num entendimento do aceite em construção de ciência no coletivo, na parceria, e nunca só, encontrei apoio também junto a pesquisadora Maria do Carmo Aguiar, historiadora designada pelo INCRA. Amadureci minha compreensão sobre a história e o (des)envolvimento agrário do estado em leituras de suas produções e em longos momentos de tirar dúvidas.

## **Algumas considerações**

Percebi, e destaco aqui novamente, que as famílias do Quilombo dos Machado estavam cientes e sensíveis a todos esses processos, porém, de forma cautelosa, baseadas nas dádivas do cuidado, sabiam dos limites dos envoltimentos desta disputa. Sabiam de suas vulnerabilidades neste contexto, seus corpos são o território, eles são os que ficam, os que (r) existem. Precisam estar em espaços de disputa externa pela garantia de seus direitos, entretanto, antes de tudo, precisam assegurar sua energia vital:

manter-se viva e atenta é uma missão na periferia. Nesse sentido, a capoeira, junto à religiosidade, cumpre um papel singular na vida destas pessoas.

Tentei demonstrar alguns resultados imersos a uma reflexão metodológica que atende a ordem do viver em experiências de um quilombo urbano, que inscreve sua (r)existência cotidianamente na Capital de um dos estados mais racistas do Brasil. Seguindo, assim, pistas para a elaboração de arquivos contracoloniais que localizem os desafios, reposicionamentos e possibilidades de novas respostas aos tradicionais problemas das sociedades globais.

## Referências bibliográficas

- Araújo, RC. (2004) *Iê, viva meu mestre: a Capoeira Angola, da 'escola pastiniana' como práxis educativa..* Tese de doutorado em Educação, Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, São Paulo. Recuperado em 07 de fevereiro de 2019 de: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-12052015-143733/pt-br.php>>.
- Benites, A.(Cacique). Carta II Assembleia dos Povos: encontro antirracista, anticapitalista e anticolonial. Quilombo Fidelix. Rua Otto Ernst Meyer, 95. FQRS. Facebook. Porto Alegre. 20 abr. 2018. Recuperado em 10 de setembro 2018 de: <<https://pt-pt.facebook.com/notes/frente-quilombola-rs/carta-da-ii-assembleia-dos-povos/917345801723494/>>.
- Campos, A. & Soares. R. Sonae vende distribuição no Brasil e reforça em Portugal. Público Comunicação Social S.A. 15 dez. 2005. Recuperado em 10 outubro de 2018 de <<https://www.publico.pt/2005/12/15/jornal/sonae-vende-distribuicao-no-brasil-e-reforca-em-portugal-53872>> .
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Dos Anjos, J. C. (2006). *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Ufrgs/Fundação Cultural Palmares.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (tradução de Renato da Silveira). Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Frazer, JG. (1984). *Antropólogos: biografia e obras*. In: Malinowski, B. K. *Argonautas do Pacífico Ocidental.. (Os pensadores)*. p.7-21. Recuperado em 5 fevereiro de 2019 de <<http://arquivos.eadadm.ufsc.br/videos/modulo4/Antropologia/material/Malinowski%201.pdf>> .
- Godoi, CK. Grupo de discussão como prática de pesquisa em estudos organizacionais. *Revista de Administração de Empresas*. FGV/EAESP. São Paulo, v. 55, n. 6, p. 632-644, nov./dez. 2015. Recuperado em 6 de

- fevereiro de 2019 de <<http://www.scielo.br/pdf/rae/v55n6/0034-7590-rae-55-06-0632.pdf>>.
- Ingold, T. (2016). Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Redalyc Educação*. Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. Recuperado em 6 de fevereiro de 2019 de <<https://www.redalyc.org/pdf/848/84849792014.pdf>>.
- Pacheco, T. Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. *Combate Racismo Ambiental*. Recuperado em 20 de janeiro de 2019 de <<https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/desigualdade-injustica-ambiental-e-racismo-uma-luta-que-transcende-a-cor/>>.
- Cusicanqui, S. R. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Cusicanqui, S. R. (2017). “Més enllà del dolor i del folklore”. PEI. 3 jul.. (1h45min41seg). Recuperado em 2 de fevereiro de 2019 de <<https://www.youtube.com/watch?v=cU5ZEIEE0jw>>.
- Rolnik, R. (2012). *Morre Neil Smith. Grande perda para os estudos urbanos*. Blog da Raquel Rolnik. São Paulo. Recuperado em 10 de outubro de 2018 de <<https://raquelrolnik.wordpress.com/tag/gentrificacao/>>.
- Santos, AB dos. (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Universidade de Brasília.
- Santos, M. (2001). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record.

# Percepções etnográficas sobre os empreendimentos patrimoniais e turísticos entre os Rabelados do Espinho Branco<sup>94</sup>

---

*Rodrigo Marques Leistner*

Universidade Federal do Rio Grande (FURG) – RS/Brasil;  
Email: rodrigoless@yahoo.com.br

## Introdução

Concebidos como movimento religioso símbolo da resistência ao colonialismo (Ascher 2011), os *Rabelados* constituem coletividades distribuídas de modo disperso pela ilha de Santiago, estruturadas com base num catolicismo popular amplamente disseminado nas zonas rurais. Historicamente, constata-se o desenvolvimento de identidades coletivas definidas em franca oposição às deliberações do catolicismo oficial e do Estado colonial (Monteiro 1974). Destaca-se ainda que as relações tensas travadas com essas estruturas de poder redundaram não apenas em ações repressivas direcionadas ao grupo, mas também numa estratégia de autoisolamento a partir da qual tais coletivos permaneceram relativamente apartados do Estado e da sociedade mais ampla por seis décadas. Recentemente, entretanto, tal separação tem se alterado decisivamente, e os *Rabelados* vivenciam um efetivo processo de ‘abertura’ em relação aos contextos externos. Essa tendência tem se efetuada a partir da mediação de ativistas culturais que propõem a reconexão do grupo com a sociedade envolvente. Assim, ampliam-se os

---

94. Trabalho apresentado no GT 1 – “Cultura, Turismo e Desenvolvimento”, Colóquio Internacional Ciências Sociais e Disrupções Globais”.

projetos que visam o acesso a bens e serviços públicos ligados à saúde e educação, até então distantes daquelas comunidades, e como demonstra Gonçalves (2009), tal processo tem gerado conflitos internos e profundas alterações na identidade *rabelada*.

De fato, considerações relativas à historicidade e às experiências contemporâneas desses grupos sugerem questionamentos investigativos estimulantes. Por um lado, os processos de ação política ancorados na experiência religiosa já foram devidamente avaliados como propícios para se pensar a dinâmica social, observando-se um campo privilegiado de estudos sobre os modos pelos quais diferentes sistemas simbólicos permitem a emergência de linguagens de contestação (Balandier 1976). Por outra via, as complexidades que envolvem a aproximação de comunidades rurais com lógicas externas às suas estruturas de reprodução têm se demonstrado favoráveis para reflexões sobre os diferentes arranjos através dos quais esses coletivos negociam sua aproximação com os signos da modernidade e com o sistema capitalista (Canclini 2013).

No entanto, em minhas aproximações iniciais com os *Rabelados*, detectei realidades ainda mais intrigantes, cujos contornos evidenciavam uma terceira possibilidade de reflexão. Ao chegar à aldeia dos *Rabelados* do Espinho Branco<sup>95</sup>, deparei-me com uma paisagem etnográfica sintomática: turistas, vindos de diferentes países, desfrutavam do contato direto com o cotidiano da aldeia, alternando suas atividades entre o consumo do artesanato local, as fotografias tiradas com os 'nativos' e uma contemplação atenciosa das narrativas de uma ativista ligada à comunidade; jornalistas europeus circulavam pelo espaço, coletando informações sobre a histórica resistência ao Estado colonial, bem como sobre os atuais projetos educativos e sociais que envolvem a aldeia; por sua vez, antropólogos (eu, inclusive) ouviam atentamente os discursos êmicos, que não apenas recuperavam aspectos básicos da religiosidade dos *Rabelados* como ainda salientavam a importância de considerar sua cultura como um patrimônio da sociedade cabo-verdiana. Em síntese, em minha primeira visita à comunidade do Espinho Branco, tornava-se clara a noção de que a vida da aldeia não apenas passava por transformações complexas decorrentes

---

95. Espinho Branco corresponde a uma região, ou 'zona', localizada ao norte da Ilha de Santiago.

da recente abertura em relação à sociedade envolvente, mas sobretudo organizava-se prioritariamente em torno de determinados agenciamentos culturais, especialmente aqueles que se relacionam com os empreendimentos de patrimonialização e turismo cultural.

Com base nesses fatores, meus interesses etnográficos se orientaram para os possíveis sentidos daqueles agenciamentos, e é justamente em torno dessa problemática que o texto aqui apresentado se desenvolve. Proponho refletir sobre os significados que concernem à emergência das políticas de patrimonialização e implementação do turismo cultural entre os *Rabelados* de Cabo Verde, tomando como foco da análise as realidades disponíveis atualmente na comunidade do Espinho Branco<sup>96</sup>. Desenvolvo a reflexão a partir de duas frentes: por um lado, caracterizo as formas básicas pelas quais os agenciamentos em torno da cultura se tornaram centrais na contemporaneidade, aqui incluindo-se a relação entre turismo e patrimônio; por outro, reflito sobre os resultados mais aparentes desses processos para o caso dos *Rabelados*, com especial atenção para as problemáticas das negociações identitárias e da autenticidade<sup>97</sup>. Nesse último aspecto, em acordo com algumas análises disponíveis sobre tópicos contíguos (Cf. Comaroff & Comaroff 2009; Azarya 2004; Daniel 1996, Boniface & Fowler 1993; Canclini 1983), considera-se que as temáticas da identidade e autenticidade se apresentam como chaves interpretativas centrais para avaliações sobre os impactos de determinados agenciamentos culturais em comunidades rurais e periféricas, sobretudo aqueles que se estabelecem a partir das tecnologias patrimoniais e da implantação do turismo de baixa escala (cultural, rural, ecológico, etc.). Não significa que tais categorias esgotem as possibilidades de análise sobre os custos implicados naqueles empreendimentos. O que se está

---

96. Trata-se da região que comporta o maior número de indivíduos auto identificados como *Rabelados*. A aldeia do Espinho Branco também concentra a maior parte dos projetos que atualmente visam a integração social das comunidades *Rabeladas*.

97. Os dados que municiam a reflexão são oriundos de observações etnográficas realizadas na aldeia do Espinho Branco, bem como de entrevistas semiestruturadas aplicadas aos membros da comunidade e aos ativistas culturais envolvidos com os agenciamentos observados. Tais inserções se deram no primeiro semestre de 2015. Também foram analisados documentos relativos a projetos de captação de recursos destinados aos empreendimentos patrimoniais e turísticos disponíveis. Contatos informais e a distância com atores deste contexto, bem como o acompanhamento dos agenciamentos da aldeia do Espinho Branco perduraram até o final de 2016.

propondo é que categorias como identidade e autenticidade demonstram-se com potencial heurístico para o desenvolvimento de sínteses analíticas que abarquem os principais tensionamentos presentes nos agenciamentos colocados sob observação<sup>98</sup>.

## As comunidades rabeladas: da contestação religiosa à abertura em relação à sociedade global

A estruturação dos grupos *Rabelados* encontra-se ligada à constituição de uma matriz identitária de contornos mais ou menos aparentes, cujos sentidos se ligam a experiências religiosas articuladas num contexto rural e a processos de identificação sedimentados em diversas contendas travadas com as estruturas do poder colonial. Esses tensionamentos são insinuados nas próprias negociações semânticas que envolvem uma denominação genérica: o termo *Rabelados*, contração linguística do crioulo cabo-verdiano para rebelados, corresponde tanto à acusação de rebeldia aplicada aos sujeitos, que historicamente resistiram às determinações da Igreja e do Estado, quanto a uma ressignificação semântica acionada por aqueles mesmos sujeitos, vítimas da acusação: na perspectiva do grupo, o termo *Rabelado* faz referência à ideia de ‘revelação’, possibilidade de manifestação e acesso a um cosmos sagrado, numa exegese em que o uso sinonímico de rebeldia e revelação possibilita a conversão simbólica de rebeldes em ‘escolhidos de Jesus Cristo’.

Segundo Monteiro (1974), essas negociações da realidade partem de circunstâncias que remontam à década de 1940, sendo necessário avaliar o contexto do catolicismo praticado em Cabo Verde no início do século XX. Como propõe esse autor, um processo de deterioração das estruturas de reprodução do catolicismo oficial combinou-se com um modelo de ocupação territorial no qual amplos contingentes populacionais ficaram

---

98. No âmbito das questões identitárias são favorecidas inferências sobre os custos simbólicos do processo, avaliando-se a lógica discursiva dos regimes de representação em negociação (Hall 2010). Aqui se torna possível a visualização das tensões representacionais em jogo no campo dos agenciamentos da cultura. Por sua vez, a autenticidade apresenta-se como categoria que permite avaliar as *reduções semânticas* dos artefatos da cultura em contextos de patrimonialização e turismo. Uma vez que essas reduções podem atuar na subjugação das culturas rurais/periféricas em relação à lógica hegemônica capitalista (Canclini 1983), tal viés que permite avaliar possíveis cooptações políticas presentes naqueles agenciamentos.

apartados dos núcleos políticos e administrativos fixados em cidades como Praia. Essa condição favoreceu a disseminação de experiências religiosas singulares que se constituíram como principal fonte de identidade para os sujeitos das zonas rurais e de difícil acesso da Ilha de Santiago. Por um lado, o desmantelamento da empresa religiosa oficial decorreu da precária formação de sacerdotes locais e da escassez de recursos destinados aos trabalhos de evangelização; por outro, e com base nesse processo de desagregação, observou-se a emergência de práticas e sistemas de representação distantes de uma ortodoxia de Igreja, caso dos rituais extáticos, da ausência de mediação sacerdotal ou das exegeses particulares sobre as escrituras sagradas. Trata-se de um contexto em que foram geradas condições favoráveis para o desenvolvimento de formas típicas da religiosidade popular (Martín 2009), cujos aspectos demonstraram-se compatíveis com as demandas religiosas das coletividades rurais espalhadas pela ilha de Santiago.

Se os fatores ligados a esse modelo de organização do catolicismo cabo-verdiano favoreceram a emergência de sistemas religiosos típicos, a configuração de uma identidade propriamente *rabelada* só foi possível devido a determinadas conjunturas políticas do primeiro quartel do século XX. Tal contexto relaciona-se com a emergência de processos de resistência dos países africanos em relação às políticas colonialistas, em circunstâncias que não raramente demandaram dos Estados imperiais uma reaproximação com a Igreja no intuito de assegurar a dominação das colônias. Como demonstra Ascher (2001), foram esses os traços fundamentais que motivaram a reconciliação entre o Estado Novo de Salazar e o catolicismo português, e foi com base nessa perspectiva que, em 1941, aportaram em Cabo Verde os sacerdotes da Congregação do Espírito Santo, que iniciaram processos ativos de reordenamento doutrinário e ritual do catolicismo local.

Diante desses processos, duas tendências se consolidaram: por um lado, a resistência de parte da população que não apenas refutou a autoridade missionária em serviço nas diversas freguesias da Ilha de Santiago, mas ainda conservou práticas religiosas nos moldes do que lhes fora transmitido pelos antigos padres da região – os padres “da terra” ou de “batina preta” (Cf. Monteiro 1974); por outra via, observou-se um acionamento instrumental da administração colonial por parte dos novos representantes da Igreja, os quais visaram subjugar os sujeitos que resistiam àquelas missões. Fora

desse modo que, num primeiro momento, os resistentes passaram a ser categorizados como “descrentes” (Cf. Ascher 2011).

Contudo, uma definição mais aparente das fronteiras que articulam a identidade dos *Rabelados* se efetuou apenas em 1961, numa ocasião em que se combinaram uma missão de estudo e combate a endemias (cujos trabalhos incluíam propósitos de erradicação da malária através da pulverização de residências e vacinação) com um projeto de demarcação de propriedades rústicas determinado pelo Governo local. Como descreve Monteiro (1974), diversos indivíduos de diferentes regiões da ilha de Santiago se recusaram a colaborar com a missão, impedindo a entrada nas residências ou negando a participação nos procedimentos de vacinação. Como refere esse autor, o ponto em comum entre os agentes em resistência consistia no fato de que todos se enquadravam na categoria dos descrentes, ou seja, aqueles que outrora recusaram a autoridade dos novos missionários. Assim, ampliavam-se as percepções coletivas sobre a existência de um movimento religioso de características rebeldes, consolidando-se as representações oficiais sobre os “*Rabelados* da Ilha de Santiago”.

As formas pelas quais se desenvolveram essas definições semânticas se demonstram importantes, verificando-se negociações de realidade que não apenas partiram das identificações externas projetadas sobre o grupo, mas ainda da constituição de pertenças coletivas que se reforçaram, em termos endógenos, a partir daquelas próprias definições exteriores. No âmbito das representações e práticas articuladas pelos agentes externos é possível constatar um extenso repertório de atitudes repressivas, em parte sustentadas pelo discurso do catolicismo oficial (baseado em oposições como civilização / barbárie)<sup>99</sup>, em parte pela ação estatal (vide as prisões e deportações dos rebeldes para outras ilhas do arquipélago). O próprio estudo de Júlio Monteiro configura exemplo assertivo das iniciativas de controle empreendidas pelo Estado cabo-verdiano, tendo sido encomendado na

---

99. Essas categorias estão presentes em inúmeras correspondências de agentes do Estado colonial português do período, conforme os anexos apresentados na obra de Monteiro (1974).

década de 1960 visando afastar a hipótese de que a “seita” dos *Rabelados* comportasse qualquer projeto político anticolonialista<sup>100</sup>.

Ainda assim, como a própria investigação de Monteiro sugeriu, a configuração de uma pertença *Rabelada* esteve muito mais relacionada à constituição de um espaço de ação autônoma segundo as fronteiras que os próprios coletivos criaram em relação à sociedade envolvente. Aqui se torna possível considerar as formas embrionárias pelas quais a identidade do movimento dos *Rabelados* se constituiu: uma oposição à sociedade envolvente, concebida como espelho da repressão sofrida e foco de uma ação profana. Nesse caso, percebe-se a existência de mecanismos discursivos que operam através da oposição entre espaços profanos (sociedade mais ampla) e sacralizados (as comunidades *Rabeladas*), uma esfera de relações endógenas sendo concebida como único campo de ação possível e distante das determinações do poder instituído.

Como propôs Gonçalves (2009: 239), tal estratégia se constituiu como uma espécie de “alternativa à sociedade dominante”, tendo sido empreendida através ações modelares, como a recusa na adoção de documentos de identificação por parte dos *Rabelados*. Embora a ideia de um isolamento efetivo jamais tenha se concretizado (Monteiro 1974), é somente na década de 1990 que uma abertura mais efetiva em relação ao Estado e à sociedade mais ampla se consolida, e nesse sentido, a atuação dos mediadores culturais se apresentou como decisiva.

Esse é o caso dos processos ocorridos na comunidade do Espinho Branco, sobretudo através da chegada à região da artista plástica, poetisa e ativista cultural cabo-verdiana Maria Isabel Alves. Conhecida como Misá, sua trajetória inclui a circulação intensa pelos circuitos artísticos estabelecidos entre o continente africano e europeu, além de contatos assíduos com representantes de agências nacionais e internacionais de fomento à cultura e desenvolvimento. Após anos residindo em países como Suíça e Costa do Marfim, Misá retorna para a terra natal visando desenvolver projetos de intercâmbio cultural entre agentes sociais ligados a contextos rurais e urbanos, através de oficinas artísticas que, segundo sua expectativa,

---

100. Caso dos movimentos profético-messiânicos encontrados em outros países do continente africano, como aqueles estudados por Balandier (1970).

teriam o potencial de gerar processos de reconhecimento e valorização das especificidades culturais de Cabo Verde.

Com base nesses propósitos, Misá concebe junto aos *Rabelados* um contexto relevante para empreender seus projetos. Após ser aceita pela comunidade, mediante uma longa negociação com os chefes do coletivo do Espinho Branco, iniciam-se os agenciamentos e as parcerias com instituições públicas ou privadas visando a obtenção de recursos destinados à saúde e educação, assim sendo viabilizadas as consultas médicas e o acesso de crianças à rede pública de ensino<sup>101</sup>. Em paralelo a essas ações, Misá introduziu as artes plásticas na comunidade, formando um grupo de artistas *Rabelados* que mantém uma produção constante em peças de pintura e artesanato. As obras são comercializadas na própria comunidade, ou em noutros pontos turísticos da ilha de Santiago, o que gera parte dos recursos alocados nos projetos sob desenvolvimento na aldeia. Em geral, esses projetos são definidos e empreendidos através da Associação dos *Rabelados* de Santiago (*Rabelarte*), fundada em 1998.

Segundo Gonçalves (2009), logicamente, esses empreendimentos têm acelerado o movimento de abertura da comunidade em relação à sociedade global. Atualmente é possível apreciar um contexto no qual os agentes anteriormente 'isolados' estabelecem laços com a modernidade de diferentes modos, seja através do contato com as novas tecnologias (os *Rabelados* possuem celulares e mantém perfis públicos em redes sociais do tipo *Facebook*), seja através da ampliação das redes de sociabilidade geradas pelos projetos de inserção social (os membros da comunidade viajam à Europa para expor suas peças em galerias de arte). Como propõe essa autora, tal contexto suscita dúvidas sobre os impactos que essas ações geram para os próprios coletivos. Contudo, antes de avaliar os possíveis custos do processo, torna-se relevante observar as principais estratégias através das quais esses empreendimentos têm sido realizados. Conforme já referido, essas modalidades de ação têm sido colocadas em prática a partir de concepções mais ou menos estáveis nas quais a cultura é percebida prioritariamente como um recurso. No caso dos *Rabelados*,

---

101. Essas parcerias incluem instituições como a Organização Mundial da Saúde (OMS), o Ministério da Educação e o Ministério da Justiça de Cabo Verde, ou ainda a empresa privada de telefonia CV Telecom.

tal recursividade é acionada, através dos discursos de patrimonialização e das iniciativas de implantação do turismo cultural, fatores que se tornam visíveis no cotidiano da aldeia do Espinho Branco.

## **Um tour pelos Rabelados: impressões etnográficas sobre agenciamentos da cultura**

Avaliar que os discursos do patrimônio e os empreendimentos de turismo cultural correspondem a elementos centrais nos agenciamentos que envolvem os *Rabelados* não significa propor que os mesmos compreendam empreendimentos de vulto gerenciados por corporações internacionais ou pela ação estatal, como ocorre em determinados projetos atualmente desenvolvidos em Cabo Verde (Santos 2009). No caso dos *Rabelados*, embora o contato com o campo institucional não seja raro, percebe-se uma configuração em que tais iniciativas operam muito mais no âmbito de ações estratégicas elaboradas pela própria comunidade. Dito de outro modo, observam-se agenciamentos que se encontram num nível propositivo e cujas perspectivas têm sido delineadas nas recentes relações estabelecidas com os mediadores culturais. Assim, o contexto aqui enfocado relaciona-se com algumas modalidades de ação nas quais o patrimônio e o turismo se inserem na agenda de atores rurais / periféricos, os quais reivindicam o reconhecimento de suas especificidades identitárias e estabelecem táticas de apropriação de recursos baseadas na comercialização de seus artefatos culturais.

A relação entre esses agenciamentos e a ideia de patrimônio pode ser avaliada a partir dos aspectos discursivos que concernem às noções de patrimonialização acionadas nos empreendimentos da aldeia, aqui se considerando os elementos culturais selecionados como objetos de possível salvaguarda e os argumentos de sua justificação. Através de uma articulação meticulosa entre a caracterização dos objetos alvo do patrimônio e a reiteração de suas especificidades, tais discursos enfatizam a noção de que os *Rabelados* representariam a memória viva das formas de organização social tradicionais de Cabo Verde, especialmente em suas características rurais. Além disso, tratar-se-ia de um grupo portador de uma cosmovisão muito particular, cujos aspectos principais correspondem aos sistemas de troca

baseados na reciprocidade (a lógica do *djunta mon*), aos arranjos familiares característicos (que incluem o casamento poligâmico) e aos processos de resolução de conflitos mediados pela religiosidade. É com base na detecção do avanço da modernidade hegemônica e dos perigos que esse movimento representa para a continuidade daquela visão de mundo que se estabelecem as justificativas para as propostas de preservação.

Se os aspectos acima referidos relacionam-se ao conteúdo dos discursos patrimoniais, também é necessário avaliar o modo como esses discursos são empregados, em termos recursivos. Nessa perspectiva, verifica-se que o acionamento da categoria patrimônio constitui o cerne das agendas reivindicativas dos *Rabelados*, seja no caso de demandas políticas (reconhecimento, representatividade e inserção social), seja no agenciamento de expedientes econômicos. Como exemplo, pode ser relatada a presença constante dessa categoria nos projetos de captação de recursos elaborados pela Associação Rabelarte e enviados a agências e instituições privadas e governamentais. Nesses documentos, são invariáveis as referências sobre a importância da valorização do patrimônio de comunidades como a do Espinho Branco (seja para a autoestima de seus membros, seja para reorientar as representações negativas de que foram vítimas), além de serem ressaltadas as relações de interdependência entre a preservação do patrimônio cultural e o incremento econômico para os membros da comunidade - nesse último caso sendo considerados os vínculos entre as tecnologias patrimoniais e os projetos de geração de renda ancorados na exploração do turismo cultural.

É justamente nesse ponto que os discursos relativos ao patrimônio se conectam aos empreendimentos turísticos, através de combinações que se tornam eixos capitais dos agenciamentos colocados em prática. Trata-se de um modelo de relação em que as tecnologias patrimoniais instituem atrativos para a mobilização turística na mesma medida em que o turismo gera recursos para a implantação dos projetos de patrimonialização (Dias 2006), numa articulação definida como sustentável. Daí a centralidade desses empreendimentos em contextos de demandas por reconhecimento identitário e geração de recursos para comunidades rurais ou periféricas, cujas carências poderiam ser atendidas tanto pelos discursos de valorização do patrimônio (reconhecimento) quanto pelas atividades turísticas (geração de recursos), reiterando-se, nesses casos, o potencial de viabilidade dos projetos.

No âmbito dos *Rabelados*, é exemplo dessas perspectivas a própria configuração material e espacial da aldeia do Espinho Branco. Em processo de construção desde a década de 1990, a aldeia abrigou famílias que anteriormente se distribuíam de modo disperso pela região, tendo sido projetada para conter residências edificadas no padrão construtivo tradicional das comunidades *rabeladas* - caso dos funcos (ou “presépio”), construções simples de palha e madeira que, segundo a religiosidade, fazem referência à simplicidade da vida de Jesus Cristo. Nesse sentido, o surgimento da aldeia encontra-se ligado não apenas às demandas de moradia enfrentadas por alguns indivíduos, mas aos próprios projetos desenvolvidos em torno dos agenciamentos da cultura. De modo mais específico, a construção dos novos funcos se orientou por uma perspectiva segundo a qual seria possível materializar os aspectos comunitários que municiam os discursos de patrimonialização. Como proposto nos projetos dos *Rabelados*, o objetivo dessas construções consiste em valorizar o patrimônio através do habitat, porque através das estruturas físicas das moradias seria possível “conservar a consciência viva” do que significa o “viver numa comunidade *rabelada*”.

Se essas construções traduzem parte da dimensão material da cultura dos *Rabelados*, sendo então compreendidas como elemento tangível do patrimônio cultural do grupo, sua concepção tornou-se fundamental para o desenvolvimento dos projetos turísticos. É a partir da estrutura física baseada nos funcos que se torna possível conceber um espaço a ser visitado, no qual os elementos culturais podem ser ‘consumidos’ não apenas em seus aspectos materiais (a arquitetura tradicional, a materialidade da vida rural, etc.), mas em seus sentidos ‘vividos’, nos termos de um ‘consumo’ de atividades cotidianas próprias de uma coletividade específica.

Atualmente, todas as benfeitorias realizadas na aldeia visam ampliar a possibilidade de recepção de turistas. Em conjunto com os funcos foram edificadas outras construções, sendo elas o atelier dos artistas *Rabelados*, que comporta uma oficina e uma loja onde são expostas e comercializadas as pinturas e cerâmicas, bem como a sede da Associação, que contém estruturas destinadas não apenas aos projetos sociais e oficinas artísticas em desenvolvimento, mas ainda cômodos adaptados à recepção de visitantes, como quartos, cozinhas e banheiros. Dentre os projetos de ampliação dessas estruturas constam propostas de edificação do museu dos *Rabelados*, além

de um restaurante que, segundo a expectativa dos membros da Associação, deve atender as demandas turísticas relativas à ‘gastronomia tradicional’.

Em geral, as visitas à aldeia são guiadas pelos mediadores, obedecendo a um roteiro básico que explora diferentes pontos da estrutura física e geográfica disponível, incluindo-se visitas aos funcos, refeições coletivas, apresentações artísticas e passeios pelas áreas montanhosas que contornam a região do Espinho Branco. Nesse roteiro, os funcos habitados pelos indivíduos mais antigos configuram parada obrigatória, mais ainda no caso dos narradores talentosos e sempre disponíveis para recuperar a história de resistência ao colonialismo ou explicar os fundamentos do pensamento religioso dos *Rabelados*. É possível detectar um comprometimento total dos membros da aldeia com a recepção aos visitantes. Desse modo, a entrada nos funcos e a participação direta no cotidiano dos moradores são possibilidades não apenas permitidas, mas incentivadas. É através desse tipo de intercâmbio que se propõe o ‘consumo’ da cultura local, sendo viabilizado ao turista o contato com a lógica reciprocitária (a alimentação compartilhada nos funcos ou o artesanato ofertado como dádiva), com a culinária típica (o consumo da *cachupa* e do *xerém*) e com a produção artística (a pintura em tela, a confecção da cerâmica e das peças em palha).

O fluxo de turistas é irregular e depende de esforços obstinados por parte dos mediadores. Na maior parte dos casos, aqueles que chegam à localidade são levados em grupos organizados através dos contatos prévios estabelecidos pelos ativistas. Em outras situações, parcerias com agências de turismo internacional têm promovido um incremento relativo do número de visitantes, caso da agência francesa Nômade, que remete ao Espinho Branco grupos de turistas em três ou quatro oportunidades por ano. Os recursos financeiros despendidos dependem do tempo que o visitante permanece na aldeia, sendo quase sempre calculados a partir da quantidade de diárias e refeições servidas na cozinha da Associação. Somados ao expediente advindo da comercialização da produção artística e das parcerias estabelecidas com o campo institucional, os recursos provenientes do turismo são gerenciados pela Associação dos *Rabelados* e reinvestidos nos projetos sob desenvolvimento na comunidade, com centralidade para aqueles que permitirão a ampliação da infraestrutura patrimonial e turística.

## Sistematizando as impressões etnográficas: da cultura como recurso aos empreendimentos patrimoniais e turísticos

Considera-se que a compreensão dos agenciamentos, que envolvem comunidades como a dos *Rabelados*, deva partir de uma observação atenta sobre as formas contemporâneas através das quais a concepção de cultura adquiriu uma conotação recursiva, numa relação em que as articulações entre os discursos do patrimônio e o turismo demonstram-se centrais.

Autores como George Yúdice (2006) têm chamado a atenção para os diferentes processos através dos quais a categoria cultura tem sido percebida como um recurso para investimentos ou contestações, atuando como ‘ferramenta’ para uma variedade de propósitos sócio-políticos e econômicos. Trata-se de uma realidade em que o gerenciamento, conservação, distribuição e investimento em cultura tornaram-se prioridades na agenda de instituições públicas e privadas. Destacam-se aqui as múltiplas flutuações do conceito nessas agendas, cujos exemplos podem ser percebidos nas diferentes modalidades de seu acionamento por instituições como a UNESCO, que das concepções restritas e adotadas no surgimento da instituição (a versão romântica na qual cultura relaciona-se com o acúmulo de saberes compartilhados por um povo ou nação) passou a acolher as definições politizadas e desenvolvimentistas recentemente conferidas ao termo (Pitombo 2007).

Nessas definições, por um lado, observa-se a ideia de que a diversidade cultural é relevante para propósitos de ampliação da cidadania, especialmente no que se refere às demandas por reconhecimento. Decerto, trata-se aqui de concepções tributárias aos processos de fragmentação da sociedade civil, ocorridos em meio ao deslocamento do eixo do trabalho como principal fonte de organização das reivindicações coletivas, realidade na qual a possibilidade de ‘se fazer representar culturalmente’ tornou-se uma das principais características da democracia contemporânea (Kymlicka 1996; Melucci 2001). Por outra via, solidifica-se a noção de que a diversidade cultural apresenta-se como fundamental para o desenvolvimento social e econômico (Bayardo 2007). Como propõe Burity (2007), a aproximação entre a ideia de desenvolvimento e a noção de cultura se consolidou junto ao avanço das tendências neoliberais posteriores à década de 1990, que somadas

ao crescimento das indústrias criativas fomentaram percepções sobre o potencial de rentabilidade contido nas manifestações dos grupos periféricos, com especial atenção para as propostas de comercialização de seus artefatos culturais. Dito de outro modo, emergiram concepções através das quais a cultura deixou de representar obstáculo ao crescimento econômico, sendo então encarada como atrativo a ser ‘negociado’ em proveito das políticas de desenvolvimento e integração social<sup>102</sup>.

Essas expectativas se ampliaram no âmbito das políticas direcionadas ao empoderamento dos grupos marginalizados, para os quais a cultura e os valores transformaram-se não apenas em objetos que organizam a luta pelo reconhecimento (Honneth 2003), mas num rentável capital a ser administrado. Como demonstram algumas análises, essa última perspectiva sinaliza um contexto em que as lógicas de ação dos grupos subalternos podem por vezes se deslocar das arenas políticas para os domínios do mercado empresarial. Trata-se de um movimento em que as construções identitárias articularam-se ao capital financeiro, desvelando-se uma tendência de incorporação à modernidade que demanda a gestão dos ativos simbólicos de que cada grupo dispõe. Segundo Jean e John Comaroff (2009), tal tendência desenvolve-se através da conciliação de diversos fatores, tais como a emergência das políticas de identidade na atualidade global, a disseminação de uma cultura do empreendedorismo típica dos contextos neoliberais, ou ainda a ampliação da judicialização das relações sociais e das políticas de propriedade intelectual. Nesse viés, os processos de comodificação da cultura dos grupos marginalizados têm substituído a venda de sua mão-de-obra através de relações em que os artefatos culturais podem ser geridos, transformados em propriedade e comercializados nos mercados locais, nacionais e transnacionais. Trata-se do advento do *cultural*

---

102. Segundo Burity (2007), a vinculação entre cultura e desenvolvimento tem sido formatada desde as políticas desenvolvimentistas do pós-guerra. Se nesse primeiro momento tais perspectivas ainda se encontravam apartadas devido à percepção de que as culturas locais poderiam representar impedimentos para um desenvolvimento integrado em termos globais, os fracassos dos projetos desenvolvimentistas nos países periféricos na década de 1980 tornaram claro que aquelas políticas demandavam uma articulação concreta entre os projetos econômicos e as representações culturais específicas.

*branding*: o fenômeno das “etnomercadorias” e da “identidade constituída como pessoa jurídica” (Comaroff & Comaroff 2009).

Ocorre que essas iniciativas têm sido realizadas prioritariamente através dos discursos do patrimônio (Bayardo 2007) e das negociações em torno do turismo cultural (Talavera 2003). De modo reiterado, a centralidade desses projetos, no âmbito dos agenciamentos da cultura, relaciona-se com uma ideia de complementaridade segundo a qual o patrimônio se apresenta como atrativo turístico na mesma razão em que o turismo permite a conservação patrimonial, cada esfera de ação sendo compreendida como propícia para o atendimento das demandas de reconhecimento identitário e empoderamento econômico. É em decorrência dessas expectativas que as agendas políticas internacionais passaram a comportar não apenas um acionamento recursivo da categoria cultura, mas também aqueles instrumentos básicos que supostamente possuem a capacidade de gerar os resultados esperados: as políticas do patrimônio e os empreendimentos turísticos.

Conforme Yúdice (2006), essas estratégias se difundem por diferentes contextos em decorrência de uma divisão internacional do trabalho cultural na atualidade global, o que gerou a proliferação de redes de organismos estabelecidos em níveis nacionais e internacionais com os quais os atores sociais necessitam negociar. Seja em razão das negociações estabelecidas em rede com essas corporações (Yúdice 2006), seja através do protagonismo dos mediadores culturais inseridos nessas redes (Agier 2001), os agenciamentos em torno do patrimônio e do turismo tornaram-se estratégias básicas para o empoderamento de atores periféricos em diversas regiões do globo.

A recuperação desse panorama permite uma compreensão parcial sobre o modo como certos agenciamentos se desenvolvem atualmente em comunidades africanas rurais como a do Espinho Branco. Empenhados em negociações com agências públicas e privadas estabelecidas nos níveis nacionais e transnacionais, e em contato com ativistas de ampla circulação por essas instituições, os *Rabelados* se inserem numa configuração política através da qual a negociação de sua cultura se tornou estratégia imprescindível na mediação de suas aproximações com a modernidade e com o universo urbano, seja no que se relaciona com suas expectativas de reconhecimento, seja no que concerne às suas demandas de empoderamento econômico.

## Problematizando a commodificação das culturas: negociações da identidade e da autenticidade

De acordo com Tomassi (2013), se é correto afirmar que os agenciamentos culturais contemporâneos propiciam um espaço mais amplo na configuração dos canais de acesso a recursos e processos de reconhecimento para os grupos socialmente marginalizados, tal realidade também desperta dúvidas sobre possíveis cooptações políticas implicadas na aproximação de coletividades periféricas com as lógicas economicistas do mercado (Burity 2007). Cabe ressaltar que a disponibilização desses recursos ou dos espaços para novas políticas de representação demanda, na maior parte dos casos, um enquadramento a modelos técnicos e mercadológicos que podem desvalorizar os agentes envolvidos e suas culturas. Entretanto, considerando que os possíveis custos dessas ações demonstram-se contingenciais (Comaroff & Comaroff 2009), uma avaliação específica do caso dos *Rabelados* revela-se apropriada para a compreensão das modalidades contemporâneas de agenciamento cultural. Conforme antecipado mais acima, no universo empírico aqui focado as complexidades que se destacaram no contexto dos empreendimentos patrimoniais e turísticos puderam ser refletidas a partir das tematizações relativas às negociações identitárias e à autenticidade.

A problemática das negociações de identidade não é novidade nas reflexões sobre a commodificação das culturas, mais ainda no que se refere ao turismo cultural. Foram diversas as análises que chamaram a atenção para os efeitos perniciosos que a atividade turística pode representar para os processos de identificação nas comunidades envolvidas, ressaltando-se aqui os condicionamentos que decorrem das demandas de mercado: a simplificação dos códigos culturais, a exotização da diferença, o enquadramento das representações e práticas em estereótipos. Essas problemáticas têm sido detectadas em profusão na expansão do turismo cultural, em relações nas quais o próprio continente africano tem revelado exemplos dramáticos. A esse respeito, são sintomáticas as análises de John Akama (2002) sobre os impactos do turismo entre os Maasai no Kenya, constatando-se representações que reforçam visões etnocêntricas sobre o “caráter” supostamente “selvagem” das culturas africanas. Alguns exemplos relatados por Jean e John Comaroff (2009) corroboram com essas análises, fazendo

referência às simplificações identitárias em aldeias de turismo cultural na África do Sul, nas quais se detectam abstrações que desconsideram conflitos, diferenças e divisões internas de grupos tão distintos como Zulus, Tsuanas e San. É desnecessário ampliar os exemplos para pressupor que muitas dessas situações reforçam preconceitos e estigmas, enfraquecendo as relações que envolvem a subjetividade cultural.

Contudo, no caso dos *Rabelados*, as realidades que emergiram na prática etnográfica permitem avaliar relações que se apresentam como positivas para o âmbito das negociações da identidade. Decerto, deve-se considerar aqui o fato de estarmos tratando de agenciamentos ainda restritos às estratégias de grupos periféricos, observando-se que a ausência de uma efetiva lógica de mercado concorre para um quadro em que a adaptação a esquemas de percepção simplificados se encontra distante. Ao contrário, o que se constata nas realidades disponíveis no Espinho Branco corresponde à emergência de um espaço narrativo no qual performances identitárias endereçadas aos visitantes possibilitam um reforço das singularidades e da subjetividade cultural. Assim se observam as longas narrativas de um senhor *Rabelado* com mais de 80 anos que descreve de modo pormenorizado os elementos de sua religiosidade diante de visitantes atenciosos, num cenário em que as ‘ameaças’ da modernidade secular, advindas do inevitável contato com a realidade exterior à aldeia, podem ser compensadas numa performance que mantém viva a memória coletiva e religiosa do grupo, ainda que em articulações repletas de ressignificações. O mesmo vale para as narrativas de um artesão de peças em palha que recebe cotidianamente em seu Funco visitantes interessados nos relatos sobre a resistência de seus antepassados em relação às políticas colonialistas. Conforme me propôs esse agente, trata-se de uma oportunidade especial, até então distante dos *Rabelados*, que permite não apenas recuperar a trajetória do grupo, mas descrevê-la conforme a percepção dos próprios indivíduos da aldeia. Em outras palavras, constatam-se espaços propícios para um exercício narrativo que oportuniza mais que o reforço da memória coletiva *rabelada*, mas ainda um ambiente de produção discursiva configurado na fala dos próprios *Rabelados*. Assim, subverte-se a relação de poder que outrora se encerrava em discursos articulados pelos representantes oficiais do Estado cabo-verdiano,

até bem pouco tempo os únicos produtores de sentido sobre as realidades que envolvem a historicidade daqueles coletivos.

É provavelmente a partir dessas perspectivas que se torna compreensível a recorrente ideia entre os *Rabelados* de que os projetos desenvolvidos na aldeia se demonstram exitosos, numa avaliação compartilhada pela quase totalidade do grupo. Como se diz comumente entre os moradores do Espinho Branco, se os expedientes oriundos da produção artística e do turismo ainda não resolveram os problemas decorrentes da escassez de recursos e da inexistência de uma política pública reparadora e direcionada aos *Rabelados*, a emergência daquelas ações estratégicas tem promovido uma mudança decisiva na forma pela qual esses coletivos são vistos pela sociedade cabo-verdiana. Como me refere um pintor da associação *Rabelarte*, a partir daqueles empreendimentos, o grupo passou a ser valorizado e respeitado por “gente da terra” e “gente de fora”, sendo reconhecido até mesmo no “além mar” - numa referência direta à presença da arte dos *Rabelados* em *vernissages* organizadas no continente europeu. O que parece importante é que essa percepção acerca do reconhecimento não se demonstra gratuita ou alienada numa visão descontextualizada, estando diretamente ligada a uma lógica de reforço das singularidades, a qual se baseia em performances narrativas que tanto recuperam a memória coletiva do grupo quanto propiciam novos meios para uma constante recriação da subjetividade cultural.

O que se está propondo aqui é que as atividades turísticas realizadas em baixa escala podem, por vezes, propiciar uma espécie de ‘palco’ para que determinados agentes lacerem mão de performances e dramatizações rituais que os permitem falar, atuar, recriar ou refletir sobre a própria existência, assim reafirmando suas pertencas e singularidades através de espaços narrativos que até então se encontravam restritos aos regimes de representação oficiais. Nesses processos, é justamente a presença de visitantes que possibilita o surgimento de um exterior constitutivo através do qual a identidade se configura e se reforça (Hall 2000). É válido retomar aqui a consideração de Fredrik Barth (1988) de que a constituição dos grupos, como unidade significativa, só se mantém com base na interação dos elementos diacríticos que emergem da confrontação entre alteridades diversas. Assim, pode-se avaliar que estamos diante de um aspecto de potencial criativo dos processos de comodificação, observando-se novos modos de auto-constituição

individual e coletiva que apesar da comercialização da identidade acabam reafirmando as consciências coletivas (Comaroff & Comaroff 2009). Desse modo, se a identidade e a cultura *rabelada* transformam-se em ‘bens’ a serem ‘negociados’ e ‘consumidos’, trata-se antes de bens que operam como suportes rituais de diferenciação e marcação social (Douglas & Isherwood 2006).

A referência a esses processos de recriação, ressignificação e atualização da memória coletiva, através de performances destinadas aos turistas, leva-nos à outra dimensão relevante da problemática da comodificação. Presente desde os debates da Escola de Frankfurt, a questão da autenticidade encontra-se no cerne das agendas de pesquisa destinadas a avaliar os agenciamentos que operam com base na mercantilização dos artefatos culturais, cujos efeitos foram por muito tempo interpretados nos termos da capacidade que a produção mercadológica da cultura possui para retirar desses objetos sua condição fundamental de existência, seu valor curativo e aurático (Adorno 1975). Assim, se o autêntico se define pelo vínculo inexorável com a experiência concreta dos indivíduos (Sapir 1924), a inautenticidade se liga a imposições externas, artificialmente concebidas e desconexas da realidade cultural.

Seriam esses os fatores que, em princípio, se realizam nos agenciamentos sintonizados com mercado ou com o campo político, que para satisfazer as demandas oriundas dessas esferas recriam manifestações específicas segundo padrões e esquemas simplificados. Nessa perspectiva, tanto os empreendimentos de turismo cultural quanto os processos de patrimonialização seriam eficazes nesses esquematismos, não raramente promovendo-se uma redução semântica nas manifestações das coletividades envolvidas (Trajano 2012). O problema dessas operações para os membros de comunidades marginalizadas relaciona-se não apenas com a desvalorização de suas formas de vida características, mas sobretudo com a imposição de sistemas sociais exteriores a suas estruturas de reprodução, os quais são impostos justamente em razão das reduções semânticas operacionalizadas em favor da expansão da lógica de mercado capitalista e hegemônica (Canclini 1983).

Entretanto, assim como no caso das negociações de identidade, as realidades disponíveis na aldeia do Espinho Branco nos permitem uma visão mais relativa desses processos, concebendo-se fatores positivos no que se refere às questões da autenticidade e da redução semântica dos objetos da cultura. Aqui é possível recorrer novamente à ideia de geração de um espaço

narrativo e performático benéfico para os agentes envolvidos. Um exemplo das negociações que envolvem a religiosidade dos *Rabelados* demonstra-se exemplar a esse respeito. De fato, as narrativas sobre a religião expostas aos turistas estão muito distantes dos antigos ciclos rituais existentes na aldeia, caso das leituras bíblicas coletivas que até bem pouco tempo eram freqüentes na liturgia dos *Rabelados*. Como se diz comumente no Espinho Branco, hoje não há mais necessidade dessas práticas porque a maioria dos indivíduos tem acesso às escrituras sagradas, condição que decorre tanto dos processos de alfabetização quanto da interferência dos valores seculares. Contudo, o que se observa na figura dessas narrações é a possibilidade de um trabalho de mediação entre um presente de mudanças inevitáveis e um passado no qual a ritualização do sagrado ainda era decisiva, o que é favorecido pelo surgimento das novas performances rituais (profanas) que geram condições de reflexão sobre as próprias transformações em curso. Assim, a cada narrativa enunciada aos visitantes da aldeia, percebe-se que os *Rabelados* refletem sobre ‘como se era’, ‘como se vivia’ ou ‘como se faziam as coisas’ e o ‘como se passou a ser, viver e fazer’ (em termos religiosos, políticos ou familiares).

O acionamento dos discursos do patrimônio também configura exemplo pertinente a esse respeito. Como me informa uma artista da aldeia, o que se pretende com o museu ou com as pinturas consiste na retratação daquilo que “não pode ser esquecido”, sem que se obstruam os olhares para “o que vem de fora”, ou seja, “as novidades”. Observa-se aqui uma visão que traduz com perspicácia a noção do patrimônio como categoria de pensamento (Gonçalves 2005), cujas funções simbólicas atuam na mediação entre espaços, estados e temporalidades diversas, relacionando perspectivas distintas como passado e presente, rural e urbano, tradição e modernidade. Em que pese o fato dos agenciamentos turísticos e patrimoniais operarem uma efetiva redução semântica nas manifestações culturais dos *Rabelados*, parece factível avaliar que esses mesmos agenciamentos, considerados nos termos de performances narrativas, engendram meios de reflexão sobre as realidades e mudanças experimentadas na aldeia do Espinho Branco em sua situação contemporânea. Dito de outro modo, os discursos do patrimônio e os empreendimentos turísticos favoreceram o surgimento de determinados mecanismos de mediação, os quais geram reflexividade e proporcionam aos *Rabelados* novas formas para compreender as experiências sociais das quais fazem parte.

Poderíamos aqui recorrer a Walter Benjamin (1985) e suas análises sobre a reproduzibilidade da obra de arte para se pensar na emergência de meios técnicos que, mais do que promover a destruição aurática de expressões culturais específicas, através das lógicas de reprodução (e comodificação), geram formas renovadas de percepção coletiva sobre os objetos da cultura. No caso dos *Rabelados*, esses meios sugerem modos alternativos pelos quais o grupo percebe sua cultura em interface com alteridades diversas, ainda fomentando reflexões sobre as contradições que envolvem a própria existência *rabelada*.

## Conclusões

O contato com as formas contemporâneas de agenciamento da cultura não se limita à geração de questionamentos antropológicos instigantes. Mais do que isso, a observação de paisagens etnográficas, como aquelas analisadas neste texto, pode apresentar situações complexas que demandam reflexão epistemológica. Por um lado, é difícil estabelecer contato com agentes otimistas em relação às expectativas de empoderamento econômico e reconhecimento identitário, através da mercantilização de sua cultura, e não ser tentado a considerar tais estratégias como soluções plenamente viáveis em contextos de marginalidade social. Por outra via, a aproximação com realidades que abarcam processos de comodificação cultural através do turismo ou do patrimônio e todos os tensionamentos que daí decorrem podem nos incentivar a adotar uma visão pessimista e ao mesmo tempo romântica, assim incorrendo-se nos equívocos das análises baseadas na ideia da descontinuidade cultural. As alternativas a essas inquietações parecem não ultrapassar algumas considerações breves presentes na teoria cultural contemporânea. Por um lado, não é possível conceber os artefatos da cultura como objetos inalienáveis e apartados das relações de mercado. Por outro, a avaliação dos possíveis impactos dessas formas de agenciamento na experiência concreta dos atores sociais não deve desconsiderar o caráter contingente desses processos.

Ressaltando essa dimensão contingente e situacional, nesse artigo argumentei que os agenciamentos observados numa comunidade dos *Rabelados* de Cabo Verde podem ser considerados como positivos, sobretudo

no que se refere às negociações da identidade e à problemática da autenticidade cultural. De modo independente a seus propósitos originais, relacionados às estratégias de reconhecimento identitário e empoderamento econômico, é possível avaliar que, de um lado, a implementação do turismo cultural em baixa escala pode favorecer a emergência de um espaço performático e narrativo através do qual se realiza o reforço da subjetividade cultural. Noutra enfoque, é também através desse espaço performático ritualizado no cotidiano da aldeia, bem como do acionamento de categorias como patrimônio, que emergem possibilidades de reflexão sobre as relações entre o passado e o presente, a tradição e a modernidade, avaliando-se que os agenciamentos culturais observados nesses contextos atuam numa espécie de mediação das contradições que se estabelecem na aproximação desses coletivos com a modernidade urbana e capitalista. Assim, se é possível afirmar que aquelas modalidades de política cultural têm acelerado a abertura desses grupos em relação à sociedade envolvente, é também necessário referir que não se trata apenas de antecipar àquela aproximação, mas de processos que permitem a mediação simbólica de conexões que há muito se demonstram inevitáveis.

Minhas ponderações abordam tópicos restritos do fenômeno *Rabelados*. A observação dos possíveis impactos dos agenciamentos culturais referidos na experiência do grupo demanda a inclusão de novas categorias de análise, o que pode ampliar as reflexões aqui expostas. Assim, torna-se necessário relacionar as complexidades que envolvem as negociações estabelecidas com as agências que eventualmente abalizam parcerias institucionais com as comunidades, desse modo investigando-se as condições para o protagonismo dos agentes envolvidos nesses processos. Por outra via, com base na constatação de que as ações existentes entre os *Rabelados* ainda se encontram numa dimensão propositiva e distante de grandes investimentos do capital privado ou da gestão estatal, seria interessante um olhar comparativo com outros empreendimentos turísticos e patrimoniais em comunidades similares e com níveis de interação mercadológica e política distintos. Assim poderiam ser viabilizadas reflexões sobre os limites que o enquadramento a modelos de mercado ou os condicionamentos políticos impõem sobre os agenciamentos investigados. Tais questionamentos parecem compor uma interessante agenda de pesquisa, cuja delimitação empírica pode ir além das comunidades rurais e periféricas, avaliando-se múltiplas formas de

negociação cultural entre coletividades distintas e seus diferentes níveis de envolvimento com os campos político e econômico.

Importa ainda referir que o enfoque pelo qual me aproximo dos *Rabelados* não ignora outras dimensões de sua historicidade, como a religiosidade ou as tensões endógenas do grupo relacionadas à aproximação com a sociedade envolvente, com o capitalismo e com a modernidade urbana. Ao considerar a centralidade dos empreendimentos patrimoniais e turísticos na experiência contemporânea desses coletivos, estou apenas propondo que aquelas outras dimensões já não podem ser compreendidas sem uma análise dos agenciamentos que se estabelecem em torno da concepção de cultura.

## Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor. (1975). A indústria cultural. In Cohn, Gabriel. (Org.). *Comunicação e Indústria Cultural*, pp. 287-295. São Paulo: Cia. Editorial Nacional.
- Agier, Michel. (2001). Distúrbios identitários em templos de globalização. *Mana*, n. 7, v.2, pp. 7-33.
- Akama, John. (2002). The creation of the Maasai image and tourism development in Kenya. In Akama, John; Sterry, Patricia. (Orgs.). *Cultural Tourism in Africa: strategies for the new millennium*, pp. 43-54. Arnhem: Association for Tourism and Leisure Education.
- Ascher, Françoise. (2011). *Os Rabelados de Cabo Verde: história de uma revolta*. Paris: L'Harmattan.
- Azarya, Victor. (2001). Globalization and international tourism in developing countries: marginality as a commercial commodity. *Current Sociology*, n. 6, v.52, pp. 994-967.
- Balandier, Georges. (1976). *Antropológicas*. São Paulo: Editora Cultrix.
- \_\_\_\_\_. (1970). *The sociology of Black África: social dynamics in central África*. Londres: Andre Deutsch Limited.
- Barth, Fredrik. (1998). Grupos étnicos e suas fronteiras. In Poutignat, Philippe e Straïff-Fenart, Jocelyne (Orgs.). *Teorias da etnicidade*, pp. 187-227. São Paulo: Editora da UNESP.
- Bayardo, Rubens. (2007). Cultura y desarrollo: nuevos rumbos y más de lo mismo? In Nussbaumer, Gisele Marchiori (Org.). *Teorias e políticas da cultura: visões multidisciplinares*, pp. 67-94. Salvador: EDUFBA.

- Benjamin, Walter. (1985). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In Benjamin, Walter. (Org.). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, pp. 165-196. São Paulo: Brasiliense.
- Boniface, Priscilla; Fowler, Peter. (1993). *Heritage and tourism in "The Global Village"*. Londres: Routledge.
- Burity, Joanildo. (2007). Cultura e desenvolvimento. In Nussbaumer, Gisele Marchiori (Org.). *Teorias e políticas da cultura: visões multidisciplinares*, pp. 51-66. Salvador: EDUFBA.
- Canclini, Néstor García. (2013). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP.
- \_\_\_\_\_. (1983). *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Comaroff, John; Comaroff, Jean. (2009). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz.
- Daniel, Yvonne. (1996). Tourism dance performances: authenticity and creativity. *Annals of Tourism Research*, n. 4, v.23, pp. 780-797.
- Dias, Reinaldo. (2006). *Turismo e patrimônio cultural: recursos que acompanham o crescimento das cidades*. São Paulo: Saraiva.
- Douglas, Mary; Isherwood, Baron. (2006). *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- Gonçalves, Maria de Lourdes Silva. (2009). Rabelados no Bacio e no Espinho Branco: pontes e portas na (re)formulação identitária do grupo. In Lucas, Maria Elizabeth, Silva, Sérgio Baptista da. (Orgs.). *Ensaio etnográfico na ilha de Santiago de Cabo Verde: processos identitários na contemporaneidade*, pp. 229-262. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2005). Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, nº 23, pp.15-36.
- Hall, Stuart. (2010). *Identidad y representación*. In Hall, Stuart. (Org.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 337-482. Popayán / Colômbia: Envió Editores.
- \_\_\_\_\_. (2000). "Quem precisa de identidade?". In: Silva, Tomaz Tadeu. (Org.). *Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*, pp. 103-133. Petrópolis: Vozes.
- Honneth, Axel. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed 34.
- Kymlicka, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

- Martín, Eloísa. (2009). From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion. *Social Compass*, nº56, vol.2, pp. 273-285.
- Melucci, Alberto. (2001). *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes.
- Monteiro, Júlio. (1974). *Os Rabelados da Ilha de Santiago, de Cabo Verde: história de uma revolta*. Praia: Centro de Estudos de Cabo Verde, Sociedade Industrial Gráfica.
- Pitombo, Mariella. (2007). Entre o universal e o heterogêneo: uma leitura do conceito de cultura na UNESCO. In Nussbaumer, Gisele Marchiori (Org.). *Teorias e políticas da cultura: visões multidisciplinares*, pp. 115-138. Salvador: EDUFBA.
- Santos, Flávia Lenira Gomes Marques. (2009). Construção patrimonial da Cidade Velha: usos políticos, turísticos e identitários. In Lucas, Maria Elizabeth e Silva, Sérgio Baptista da. (Orgs.). *Ensaio etnográfico na ilha de Santiago de Cabo Verde: processos identitários na contemporaneidade*, pp. 25-73. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- Sapir, Edward. (1924). Culture: genuine and spurious. *American Journal of Sociology*. Chicago. The University of Chicago Press, vol. 29, nº 4, pp.401-429.
- Talavera, Agustín Santana. (2003). Turismo cultural, culturas turísticas. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, nº 20, pp.31-57.
- Tomassi, Livia de. (2013). Culturas de periferia: entre o mercado, os dispositivos de gestão e o agir político. *Política e Sociedade*. Florianópolis, vol. 12, nº 23, pp.11-34.
- Trajano, Wilson. (2012). Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In Sansone, Lívio. (Org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*, pp. 11-40. Salvador: EDUFBA.
- Yúdice, George. (2006). *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

# Itinerários turísticos histórico-culturais. Rota das revoltas de Santa Catarina de Santiago: 200 anos da Revolta dos Engenhos

---

*Samuel Varela Spínola*

Universidade de Évora - CicsNova Uevora;  
spinolasv@gmail.com

## Introdução

As motivações turísticas constituem um campo de variadíssimos estudos e reflexões da comunidade científica numa altura em que cada vez mais o fenómeno turístico assume papéis fundamentais no desenvolvimento das economias, desenvolvimento social, preservação das culturas e patrimónios históricos. As sociedades conheceram revoltas sociais ao longo dos tempos que destruíram sociedades, destruíram civilizações e transformaram ideologias políticas.

O presente artigo pretende lançar ímpeto para a reflexão e trazer à tona novos ângulos, onde atuam as questões sociais e o turismo. Tendo em conta as problemáticas sociais que estiveram na origem de muitas revoltas sociais em territórios diversos, que por sua vez guardam acontecimentos, histórias, culturas e vidas escondidas nas construções, arquiteturas, ruas e calçadas hoje constituem espaços de visitas turísticas. Nos centros urbanos os museus apresentam acervos históricos que contam histórias das populações e seus territórios, de modo a perpetuar a identidade das populações e preservar as memórias dos antepassados. Para além dos espaços físicos, cada vez mais os turistas procuram mergulhar-se nas histórias e culturas dos espaços que

caracterizam eras e povos de outrora. Várias revoltas sociais são localizadas no tempo e nos espaços. Outras perdem as localizações, principalmente espaciais, devido a não registos e não existências de “bibliotecas vivas” que possam testemunhar e mostrar o lugar dos factos.

O fenómeno turístico surge como um dos fenómenos capazes de preservar as histórias e conservar os territórios que foram palcos de grandes acontecimentos. Nesta linha, os espaços das grandes movimentações e revoltas sociais são palcos de visitas, onde não existem representações fiéis físicas, são levantados estátuas e monumentos que representam, fazem recordar e perpetuar a história de determinadas comunidades.

Cabo Verde não foge ao grupo de países que possui grandes querelas sociais que datam da escravatura ao colonialismo. Revoltas que eclodiram por todo o arquipélago. A ilha de Santiago, descoberta em 1460-1462, foi palco de histórias dantescas e gloriosas. A exploração das classes dominantes, os abusos e trabalhos forçados marcaram o passado do povo das ilhas. Especificamente no interior da ilha de Santiago, no município de Santa Catarina, são destacadas três revoltas sociais que cronologicamente enquadram-se nos séculos XIX e XX: Revolta dos Engenhos – 1822; Revolta de Achada Falcão – 1841 e Revolta de Ribeirão Manuel – 1910.

Este artigo não pretende fazer uma análise aprofundada das causas e consequências das revoluções, mas obriga a uma certa caracterização dos acontecimentos. Pretende trazer à tona as revoluções e o turismo, ou seja, como se pode aproveitar estas ocorrências em prol do desenvolvimento das localidades baseadas no turismo.

As perguntas que abrem este trabalho são:

1. Qual o contributo dos territórios que foram palcos das grandes revoltas sociais para a atividade turística? Qual o enquadramento das revoltas de Santa Catarina de Santiago para a atividade turística no concelho, com destaque para A Revolta dos Engenhos?
2. Quais as linhas para a criação de itinerário turístico cultural baseado nas Revoltas de Santa Catarina de Santiago? Que linhas para a criação de rota(s) turísticas participativas?

Assumir de antemão que as histórias das revoltas podem ser enquadradas num itinerário turístico de modo a constituir fator para o desenvolvimento

das referidas localidades, a desenvolver o sentido de pertença e identidade, a preservar a história e promover a localidade, com base nas atividades turísticas. Com estes propósitos apresentam-se como objetivos deste artigo:

- Apresentar uma reflexão para a criação de Rota turística cultural baseada nas Revoltas de Santa Catarina de Santiago Revolta dos Engenhos (1822); Revolta de Achada Falcão (1841) e Revolta de Ribeirão Manuel (1910);
- Conhecer o contributo dos territórios, palcos das grandes revoltas, para a atividade turística;
- Caracterizar as revoltas sociais de Santa Catarina de Santiago e discutir propostas com destaque para a Revolta dos Engenhos;
- Apresentar linhas para a construção de itinerários turísticos: “Rota das Revoltas de Santa Catarina de Santiago”.

Em julho de 2011, numa visita de estudo com estudantes do curso de Turismo a Ribeirão Manuel, onde foram abordados os temas relacionados com a Revolta de 1910 no espaço que alberga o monumento que representa o acontecimento despertou a ideia de lançar reflexão sobre a possibilidade e necessidade de preservar as histórias das revoltas de Santa Catarina de Santiago. Pela representação que as revoltas ocupam no quadro nacional e pela necessidade de preservar a memória dos que lutaram e sofreram por causas pertinentes, lança-se este artigo, onde se buscam, no quadro das ciências sociais, argumentos para ver as revoltas do ângulo da atividade turística.

Algumas obras relatam, analisam e abordam o fenómeno em curso, mas a necessidade gritante de desenvolver o turismo histórico-cultural em Santa Catarina exige uma análise e reflexão de modo a apresentar novos caminhos, e de modo sustentável, que possam contribuir para o desenvolvimento de determinadas localidades.

A metodologia centra-se na pesquisa documental, descrição e caracterização dos acontecimentos e lançamento de linhas para a elaboração do “roteiro das revoltas de Santa Catarina de Santiago.” Procura-se trazer realidades de outros países de modo a permitir uma analogia e tentativa de servir de modelos. “A pesquisa documental apresenta-se como um método de recolha e verificação de dados: visa o acesso às fontes pertinentes, escritas ou não, e, a esse título faz parte integrante a heurística da investigação” (Albarello, L. et al. 2005, p.30). Qualquer trabalho de investigação tem

obrigatoriamente que passar por esta etapa de modo a não perder de vista o fenómeno em estudo. Propõe-se uma reflexão benéfica e proveitosa dando pistas para a materialização dos itinerários.

## Roteiros turísticos para o desenvolvimento das localidades

A ideia de trazer à tona histórias e culturas de alguns povos para materializar num roteiro turístico exige seguir alguns critérios de modo a contribuir para determinadas localidades, bem como cooperar para o engrandecimento da história, da cultura e fortalecer o sentido de pertença dos membros das comunidades.

O conceito de roteiro turístico pressupõe um certo percurso a ser feito pelos visitantes a alguma localidade. As tipologias dos roteiros exigem assunção de alguns critérios e de temáticas diversas. Podemos centrar em diversos autores e critérios para abordagens e posteriormente enquadrar o tema em análise.

O entendimento do significado do termo roteiro turístico é imprescindível. Segundo Tavares (2002), existem vários conceitos/definições a respeito do roteiro turístico. Muitos deles são encontrados em dicionários da língua portuguesa e dicionários técnicos que apresentam as seguintes definições:

- a. concernente ou relativo a caminhos; descrição de viagem, roteiro; caminho que se vai percorrer, ou se percorreu; caminho, trajeto, percurso;
- b. documento que contém a descrição detalhada de um caminho a percorrer em viagem, podendo conter informações diversas de interesse turístico;
- c. conjunto de informações que orientam os turistas e o guia durante a viagem. Contém as atividades que serão desenvolvidas pela empresa de turismo durante a viagem.

Assim, os roteiros constituem itinerários de visita com programação prévia de percursos. Apresentam-se sob forma de temáticas baseadas nas histórias, culturas e/ou natureza, que conservam valores e identidades de comunidades. “A (re)descoberta dos territórios e dos seus valores patrimoniais são hoje condições basilares na construção de novas identidades e na identificação de alternativas de desenvolvimento (dos territórios e das populações)” (Silva & Carvalho, 2011, p. 259). Preocupa que as correrias

para o desenvolvimento das localidades buscam fundamentos e até encenações culturais para vender em prol de benefícios, mantendo como bases as atividades turísticas. As pessoas viajam para vários lugares em busca de cultura, lazer, diversão e experiências únicas. As atividades do setor não se baseiam simplesmente em visita a espaços físicos, mas a experimentação e a participação em eventos (festas tradicionais, folclores e encenações) são cada vez mais marcantes para o turista. Conforme corrobora (Amendola, 2015) “existem diferentes formas de conhecer e visitar um lugar, o já tradicional turismo de massa em que o turista visita os pontos turísticos de um país e o turismo alternativo em que o viajante vai a busca de lugares pouco conhecido pelo povo”. As experiências únicas, diferentes e singulares constituem cada vez mais motivações turísticas, mas também os espaços naturais inexplorados são atrativos para os turistas mais aventureiros.

As rotas turísticas possuem sempre temáticas nas quais são inspiradas. Na sequência dessa ideia vários autores pronunciam-se sobre o desenho das rotas a partir do qual concebem alguns critérios determinantes para a construção das rotas turísticas .

“En la realización del diseño de la ruta debe definirse el objetivo que permita explicar la esencia del diseño de dicha ruta. Las rutas turísticas están sujetas a una serie de variables para su posterior comercialización” (Fernández y Guzmán 2005). Destas variáveis que os autores referem podemos trazer três que consideramos importantes na construção de rotas turísticas. Primeiramente “La ruta debe construirse sobre la base de una actividad específica que la distinga y la diferencie, es decir, debe tener un nexo de cohesión común, que es el elemento clave para que el turista se sienta atraído por este tipo de turismo.” Nesta variável os autores são cuidadosos ao centrarem-se na diferenciação, na singularidade e na coesão, de modo a identificar os perfis dos turistas que procuram esta tipologia de turismo.

A segunda preocupação concentra-se no El itinerario turístico debe desarrollarse sobre la base de una red viaria u outro tipo de vía de comunicación, ya que este elemento es fundamental para el traslado de los turistas. La no existencia de esta red vial implica la necesidad por parte de los diseñadores de las rutas de tomar medidas de transporte alternativas para los turistas.” Fundamental traçar as rotas tendo em conta as vias de comunicação, acesso e circulação dos turistas.

O início do percurso é condição importante para o sucesso da rota segundo os autores supracitados. El itinerario turístico debe iniciarse en algún punto en el cual la empresa organizadora de la ruta debe estar perfectamente señalizada a lo largo de todo el recorrido, mostrando cuando se considere necesario, mapas de información que permitan a los demandantes de este producto ubicarse correctamente en la ruta”. A sinalização também constitui peso importante para traçar uma rota corretamente, bem como as diversas informações de localizações e pontos importantes para o turista.

Por sua vez Morales (2000) plantea que las rutas turísticas dependen principalmente de los recursos culturales y naturales que posee una zona, tomando en cuenta el tipo de público al cual se desea llegar, debido a que la ruta permitirá a los visitantes ser partícipes de situaciones curiosas y eventos ajenos a su cotidianidad.

A elaboração dos itinerários turísticos ganhou tal importância ao ponto de ser elaborada uma carta denominada de “Carta dos Itinerários Culturais” pelo Comité Científico Internacional dos Itinerários Culturais (CIIC) do ICOMOS, ratificada pela 16ª Assembleia Geral do ICOMOS, em outubro de 2008, no Québec, Canadá. Esta carta traça, no preâmbulo, a importância e novas visões de materializar a cultura nos itinerários turísticos. Refere:

“os Itinerários Culturais representam processos evolutivos, interativos e dinâmicos das relações humanas interculturais, realçando a rica diversidade das contribuições dos diferentes povos para o património cultural (ICOMOS, 2008).

Traçar itinerários exige a busca por elementos semelhantes de acontecimentos que permitem uma justificativa e uma lógica de enquadramento dos elementos imateriais das culturas, das vivências e das histórias dos povos dos mesmos territórios e/ou contíguos. Inconveniente seria traçar itinerários em vazios ou com base em invenções sem sustentos históricos e culturais. Aliás, a ICOMOS é claro nisso, ao ponto de afirmar que “os Itinerários Culturais não são simples vias históricas de comunicação que possuem elementos patrimoniais ou que servem como ligação entre si, mas fenómenos históricos singulares que não podem ser criados com a imaginação ou a vontade de estabelecer conjuntos de bens através de uma associação de elementos com características comuns.” É necessária uma certa

lógica na elaboração de itinerários a fim de não se perder numa amálgama de acontecimentos sobrepostos. Sobre os aspetos supracitados, a “Declaração Universal sobre diversidade cultural” (2002) afirma que a cultura deverá ser considerada como o conjunto dos elementos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver, os sistemas de valores, as tradições e as crenças (UNESCO apud MONDIACULT, 1982). Confiar que por meio da valoração da diversidade cultural possa haver uma maior consciência da unidade do género humano e no desenvolvimento dos intercâmbios culturais, da mesma forma que indica a Conferência de Nara sobre a diversidade cultural e do património (1994).

Traçar itinerários culturais implica precaver a implementação bem como os benefícios dados a intenção de benefícios sociais e económicos estarem patentes para a integração das comunidades. Nos objetivos da Carta dos itinerários culturais destaca-se como um dos objetivos, definir as orientações, os princípios e os critérios principais para uma correta utilização dos Itinerários Culturais enquanto recurso para um desenvolvimento social e económico durável, respeitando a sua autenticidade e integridade, a sua conservação e o seu sentido histórico.” Absorvemos este objetivo como suporte do artigo dado refletir a ideia de itinerário como recurso de desenvolvimento económico e social sustentável. Por outro, salvaguarda a autenticidade e visa conservação, preservação da história e cultura dos povos. Os grandes pecados dos itinerários acontecem quando a preocupação com os benefícios económicos sobre põe-se à necessidade de preservar a autenticidade histórica e cultural em prol da mercantilização cultural.

## **Territórios de revoltas e fluxo turístico**

Quando se fala de lugares ou espaços, torna-se uma tarefa facilitada de identificá-los. Normalmente refere a disposição de um lugar físico existente. O próprio conceito de território exige existência de comunidades e relações que se estabelecem nesses espaços. A atividade turística exige a relação de contacto dos visitantes com a comunidade local. Vários territórios foram palcos de guerras, revoltas e movimentos sociais. Hoje, constituem lugares

de grandes atrações turísticas. A Europa saída da “Guerra Mundial”, com muitas cidades destruídas, levantou certa curiosidade de visitantes.

### **Um olhar sobre as revoltas de Santa Catarina de Santiago**

Muitos itinerários são baseados em momentos históricos cruciais vividos por diferentes povos e comunidades. Ciente disso o ICOSMOS afirma que: “Apesar de serem o resultado de confrontos históricos ou de encontros pacíficos entre os povos, hoje os Itinerários Culturais apresentam uma pluralidade de dimensões partilhadas que para lá da sua função primitiva, oferecem um quadro privilegiado para construir uma cultura de paz inspirada não só em elos comuns, mas também no espírito da tolerância, no respeito e na estima da diversidade cultural das diferentes comunidades humanas que contribuíram para a sua existência” (ICOSMOS II, 2008). Para o melhor enquadramento das revoltas num itinerário turístico, é conveniente caracterizá-los de forma independente e posteriormente salientar as convergências que aproximam as três revoltas.

#### **Revolta dos Engenhos (1822)**

As revoltas sociais não acontecem em datas pontuais. Normalmente são consequências de vários acontecimentos, descontentamentos e mudanças que vão cronologicamente acontecendo no seio das sociedades. Santa Catarina de Santiago foi caracterizada como espaço de muitos conflitos, conforme adiante veremos. Sendo Cabo Verde colônia portuguesa na primeira metade do séc. XIX acompanha as querelas sociais e políticas que reinavam em Portugal. A revolução liberal ocorrida criou condições para as eleições para as Cortes Gerais e Constituintes de 1821, que por sua vez ditou o nascimento da Constituição portuguesa de 1822 (Mascarenhas, 2014, p.23). O regime de arrendamento das terras para o cultivo era prática normalizada em todo o território, principalmente nos grandes vales da ilha.

As revoltas normalmente se dão quando existe uma certa organização oficial ou clandestina. O caso da Ribeira dos Engenhos as resistências constituíram características marcantes, mas também a organização foi marcadamente pertinente para o eclodir da revolta. Primeiramente, o cultivo das terras funcionavam em apoios mútuos, parcerias e “djunta mon”. Os problemas que afligiam os denominados rendeiros eram analisados e discutidos em grupo.

Os protagonistas dos conflitos são os rendeiros e morgados, posteriormente, vários outros autores entram no cenário como é o caso das autoridades locais. Esta realidade é destacada pelo historiador Pereira que argumenta sobre o caráter de resistência dos Engenhos ao afirmar:

Fundadas não só no cultivo da terra, pelo processo de djunta mon e parceria, como também em atividades culturais como batuco e tabanca, propiciavam também a reunião dos rendeiros a volta dos seus problemas, dentre as quais destacam as sucessivas ameaças de expulsão das terras feitas pelo morgado e aqueles que não as suas rendas em dia (Pereira, 2014, pp. 31-32).

A revolta encontra-se associada ao pagamento excessivo das rendas, mas também constitui uma luta para adquirir a posse das terras. Para além do pagamento das rendas, o morador estava também sujeito a multas caso não cumprisse com algumas convocatórias por parte da Câmara. O autor vai mais longe caracterizando a revolta num cenário económico, classicista, cultural e comunitário, mas também a revolta deve ser compreendida no âmbito das mobilizações políticas, com a introdução do liberalismo em Cabo Verde, resultante das reivindicações dos rendeiros contra o monopólio da terra no interior da ilha de Santiago (Pereira, 2014, p.32).

As organizações sociais giravam à volta do cultivo das terras, à volta do batuco, da tabanca, das festas populares e religiosas (Corpo de Deus). Hoje, no interior da ilha de Santiago, a Ribeira dos Engenhos constitui a localidade onde se celebra a Páscoa com maior afinco. Todas as atividades que favoreciam encontros da comunidade constituíam momentos de discussão de problemas que afligiam a todos. Sem esquecer, conforme afirma Pereira (2014) ,“a tabanca é uma aldeia de assistência mútua, tendo em vista que ajuda seus membros em caso de necessidade. Além de mais, agrega várias manifestações culturais e festivas tanto em casamentos quanto em batizados e funerais, tendo como centro de veneração do santo padroeiro protetor (p. 34).

A terra é considerada até hoje como “sagrada” em Cabo Verde. Os rendeiros não possuíam terras, pagavam rendas altíssimas e os aumentos desmedidos iriam contribuir para o desagrado da população até o eclodir da revolta. “para os rendeiros, a terra, além de um bem material, representava um bem sagrado” (Pereira, 2014, p. 73). Neste sentido, o sentimento que

o homem tinha pelas terras, para além do cultivo, é que constituía um bem sagrado presenteado por Deus para todos. Comungando dessa ideia, os ânimos estavam exaltados, sustentados na Constituição de 1822 que destacava a posse das terras para os povos. “Estribando-se na Constituição de 1822 reclamavam a posse das terras, tal como os escravos reclamavam a sua alforria (Mascarenhas, 2014, p. 34). Para sustentar a sua pronúncia, a autora referida cita o historiador António Carreira: “julgavam-se livres pela constituição, e esperando pela minha chegada para terem a sua alforria” (Carreira, citado por Mascarenhas, 2014, p.35).

O culto da terra também estava assente em um conjunto de laços sociais e religiosos, que os mesmos mantinham com seus ancestrais, segundo o qual a terra era uma dádiva de Deus, sendo eles os verdadeiros proprietários de todas as terras (Pereira, 2014, p.73).

Por outro lado, aparenta que a ausência de sacerdotes e ensinamentos religiosos por longo período de tempo constituíram o nascimento de novos líderes, que asseguravam as práticas religiosas. Deste ponto de vista podemos verificar que, no que tange à fé e aos cultos religiosos, a comunidade atravessava um mau momento de vazio espiritual. situação que favoreceu o despertar de novos líderes, novas interpretações e relativas comparações com a situação social a que estava sujeita. Assegura esta premissa:

A ausência de sacerdotes nas diferentes igrejas foi relevante para o surgimento de líderes comunitários ou mestres de reza, aos quais tinham principal incumbência, reinterpretar os ensinamentos bíblicos e socializá-los com a comunidade religiosa local, complementando com os festejos em devoção ao santo padroeiro (Pereira, 2014, p.72).

Embora o autor não assuma esta versão para explicar o eclodir da revolta, faz sentido quando analisamos o cenário que se vivia, o surgimento de novos responsáveis comunitários e a interpretação que faziam dos ensinamentos em que a igualdade, liberdade e amor ao próximo estavam assentes. As preocupações dos morgados recaíam sobre os seus benefícios através dos produtos das terras e, conseqüentemente, os impostos que os rendeiros pagavam. Com os ensinamentos religiosos e ideias liberais os rendeiros tinham outro pensamento. “se os morgados viam a terra como

oportunidades de negócio, tendo em vista o seu monopólio, os rendeiros compreendiam a terra como possibilidade de vida e liberdade (Coutrot, 2007, citado por Pereira, 2014, p. 73).

Para os rendeiros, a terra designada pelos habitantes do interior da ilha de Santiago de “txom de massa pé”, terra de Cristo, representava um espaço sagrado por meio da qual mantinham comunicação com o sagrado (Pereira, 2014, p. 74).

#### **Revolta de Achada Falcão (1841)**

A revolta de Achada Falcão, ocorrida em 1841, teve como protagonistas os rendeiros da localidade de Achada Falcão. A localidade e arredores possuíam várias fazendas. Especificamente a fazenda de Achada Falcão pertenceu a Santa Casa da Misericórdia. No ano de 1829, passou a pertencer a Nicolau dos Reis Borges, juiz e intendente da polícia. Constituía uma fazenda com fraca produção o que viria a trazer problemas entre os rendeiros e morgados. “Dentre as fazendas estava a de Achada Falcão, sem rendimento na produção das terras, tendo os rendeiros se recusado a pagarem qualquer imposto” (Pereira, 2014, p. 221).

À semelhança do que acontecera nas Revoltas dos Engenhos, a terra encontra-se no centro da polémica, tendo os rendeiros e os morgados como protagonistas. A produção deficitária, os aumentos dos impostos arbitrariamente, o desrespeito votado aos rendeiros e o confiscar das terras pelos morgados, facilitaram a criação de um clima dantesco. Conforme pontua o autor “se dantes o rendeiro pagava quatro a seis mil reis pelo usufruto das terras, o morgado dobrou o valor da renda para doze mil reis num espaço de três anos (Pereira, 2014, p. 224). As mudanças e abusos por parte dos morgados eram constantes, porque os morgados, para além de serem proprietários dos terrenos, principalmente as zonas mais produtivas aumentavam as rendas das terras como estratégia política para impedir que os rendeiros obtivessem lucros com vendas das colheitas (Pereira, 2014, p. 224). Não basta isso os morgados influenciavam também todo sistema judicial.

Para além dessas questões materiais apresentadas relativamente às terras serem espaços de produções, à semelhança de outras revoltas, verifica-se uma certa afinidade à terra. Conforme a Revolta dos Engenhos, aqui também a terra assume um papel transcendental, como um presente que Deus deu

para o seu povo. “Inclusive, a terra era vista como uma dádiva divina, pois Deus prometeu ao seu povo uma terra prometida (Pereira, 2014, p. 225). Entram em jogo os valores sociais e religiosos, que normalmente envolvem não só as pessoas individuais, como também a comunidade no seu todo. “A perda das terras representava a violação de um conjunto de valores socioreligiosos, dentre as quais cabe destacar a entreajudada. (Pereira, 2014, p. 225). O elemento *tellus* era um bem simbólico.

As revoltas ocorrem de forma individualizada. Momentos de reflexões, encontros e reuniões para debater os problemas que afetam a sociedade asseguram-se mais construtivos. Esses encontros, como formalmente eram proibidos, os membros das comunidades aproveitavam os eventos para abordar as querelas. A cultura local, identificada nos festejos do batuco, da tabanca e dos reinados, foi primordial não só para a manutenção da ordem, como também para a coesão social. Perante o cenário, tendo em conta as ideias do liberalismo que pairavam sobre as colónias, estavam criadas as condições para ambientes menos favoráveis. Dantes, as revoltas e reivindicações eram feitas individualmente, mas chegou o momento em que os rendeiros mais influentes de Achada Falcão se juntaram e enviaram reclamações conjuntamente. Apercebe-se que foram feitas várias revoltas verbais e diplomáticas. Observa-se que a revolta não se enquadrava somente nas reivindicações da posse das terras, mas também numa questão do “ser”, cidadão livre e poder participar na vida política e social. Inspiradas na tabanca, as revoltas traziam figuras destacadas como autoridades. Como prática comunitária, os rendeiros elegeram metaforicamente as suas autoridades, como sejam: os seus soldados, comandantes, reis e rainhas (Pereira 2014, p. 239). A igreja, por seu turno, acompanhava a comunidade, pois, através da Bíblia Sagrada, houve a inspiração acerca dos conceitos de justiça e felicidade.

A situação era lastimável e até o contratador pagava também com penico, pratos, canecas, copos, talheres, papel, cachimbos, agulhas, alfinetes, com o único propósito de *não dar hum real dinheiro* (Pereira, 2014, p. 288).

Os rendeiros não possuíam muitas escolhas, pois, a necessidade de alimentar a família favorecia a submissão aos abusos dos morgados. Outros cultivavam parcelas de terras mais distantes, nas montanhas e de difícil acesso das autoridades locais. Perante todas as atrocidades provocadas pelo

domínio, os rendeiros não tinham quaisquer motivações para que não se revoltassem. Apelidavam os dominadores de demónios: “a resistência à dominação pode ser constatada no princípio, segundo a qual *o Pico d’Antónia (cume mais alto da ilha de Santiago) é quem nos têm livrado e há de livrar do demónio dos brancos*” (Pereira, 2014, p. 295).

A revolta ultrapassou as correspondências, os ofícios e as palavras. Passou-se mesmo à ação com a prisão de vários oficiais em 1835 e o assassinato de várias figuras, em 1841.

Muitos rendeiros revoltosos rejeitaram trabalhar nos campos, mesmo passando por necessidades. Por sua vez os morgados resolveram solucionar o problema forçando-os a trabalhar de modo a suprir a falta de mão de obra. O ofício assinado pelo secretário geral da prefeitura de Cabo Verde, António Marques da Costa Soares, de 10 de dezembro de 1834, referia que “o governo geral deveria obrigar o *grande número de vadios*, bem como os rendeiros a trabalharem” (Pereira, 2014, p. 334).

A revolta eclodiu a 13 de janeiro de 1841 com inspiração nas práticas da Tabanca, em vozeria, propalando o não pagamento das rendas. Os revoltosos estavam munidos de facas e manducos.

### **Revolta de Ribeirão Manuel (1910)**

A revolta de Ribeirão Manuel em 1910 foi um acontecimento marcante para a localidade e o concelho de Santa Catarina em geral. À semelhança das duas revoltas do século XIX, a agricultura encontra-se no centro da problemática e mais uma vez os protagonistas principais são os rendeiros e proprietários e/ou morgados. Vivia-se o sistema do Pacto colonial em Cabo Verde que restringia a comercialização com o estrangeiro. Este pacto dificultava sobremaneira a possibilidade de negociações dos produtos cultivados. Conforme nos esclarece Martins:

Deve-se ter presente que o sistema do Pacto Colonial não permitia a industrialização das colónias e que o comércio tinha uma expressão relativamente fraca de modo que o grosso da pesada tributação incidia sobre a agricultura colocando sob um colete de forças os proprietários e os rendeiros cujas relações não conseguiriam ser pacíficas tanto mais quanto a colonização portuguesa não

desenvolveu a agricultura e nem tampouco a protegeu contra os efeitos da seca e da desertificação (Martins, 2010, p. 2).

Perante o cenário criado por todo país, o concelho de Santa Catarina foi dos que mais controversas teve no que tange à insatisfação ao domínio dos morgados frente aos rendeiros.

De todas as regiões de Santiago onde se vive a relação promíscua – morgado versus rendeiro, a freguesia de Santa Catarina sobressai por ter se tornado ao longo do século XIX palco de sucessivos conflitos com o problema agrário no centro. Episódios que se repetiriam no século XX numa conjuntura política e económica diferente (Mascarenhas, 2014, p. 97).

Essa repetição refere-se à Revolta de Ribeirão Manuel que viria a ser palco de confrontos no final da primeira década de 1900. À semelhança dos problemas levantados nas duas revoltas do século XIX, os contratos de arrendamento das terras eram praticamente contratos verbais. O regime do contrato era precário e não trazia nenhum benefício para os rendeiros. Senão vejamos do que nos dão conta os folhetos publicados pelos opositores políticos de Artur Marinha de Campos e pelo padre António Duarte da Graça, citado por Pereira (2014):

Sabe-se que os rendeiros viviam “n’uma condição peor que a dos antigos escravos”. Estavam sujeitos a contratos desumanos, submissos a pesados encargos económicos dentre os quais: conceder seis dias de serviço gratuito ao morgado; caso não pagasse as rendas antecipadamente, o morgado, como garantia das rendas, poderia mandar fazer a colheita nas terras do rendeiro; caso valor da colheita não correspondesse ao valor das rendas, o rendeiro era obrigado a pagar o saldo devedor, sob pena de expulsão das terras (pp. 360-361).

Os descontentamentos acompanharam sempre a população da região de Ribeirão Manuel ao ponto de assumirem como inimigos os colonos. Foram suportando o domínio, conscientes de que chegariam a um ponto de rotura. “Esta circunstância está patente no facto de a população de Ribeirão Manuel ter posto como inimigo e alvo principal do seu confronto armado as forças coloniais de repressão (Martins, 2010, p. 2). Conforme já dito,

os contratos não davam quaisquer garantias aos rendeiros principalmente se coincidissem com os maus anos agrícolas. “Opta o proprietário pelo contrato de arrendamento – sempre verbal, estabelecendo uma renda, paga na altura da colheita. Desse modo não poderia o rendeiro colher os frutos antes de pagar a renda” (Mascarenhas, 2014, p. 102).

O cenário do ano da revolta era complexo, pois foi de mau ano agrícola, conforme assegura Mascarenhas (2014) “o ano de 1910 não foi particularmente um ano bom em termos agrícolas, em virtude de pouca chuva que caíra, augurando o Governador, em missiva ao Ministério das Colónias, mau ano e crise alimentar” (110). Dentre vários produtos cultivados (milho, feijão, algodão, batata-doce, mandioca, semente de purgueira e café), destaca-se a purgueira pela importância que ganhara a nível nacional e internacional. Servia para tratamento medicinal, bem como para combustível à luz dos saberes dos nacionais. Assegurava o fabrico do sabão e iluminação das casas. Posteriormente os europeus se aperceberam da importância desse produto, conforme relata Mascarenhas (2014): “a purgueira de Cabo Verde tornar-se-ia mundialmente famosa a partir do momento em que os europeus se aperceberam da possibilidade de utilização do seu azeite na iluminação pública” (Mascarenhas, 2014, p. 115). Neste sentido, dá-nos a perceber a justificativa de purgueira estar no centro e como referência da Revolta de Ribeirão Manuel.

Na apanha das purgueiras, em dezembro de 1910, as mulheres acabam por ser as figuras de proa no despoletamento da revolta. “Numa das apanhas de purgueira nas matas de Ribeirão Manuel, as tropas da cavalaria surpreenderam algumas mulheres. Foram elas imediatamente detidas e amaradas como animais, sob protesto de toda a população de Ribeirão Manuel (Martins, 2010, p. 7). Salientar que a revolta não pode ser vista unicamente no dia D. Vários acontecimentos, assaltos e conflitos já tinham eclodido por meses e seguiriam-se após a revolta. Segundo os autos conclusivos de investigação levados a cabo pela administração do concelho de Santa Catarina, de 4 de dezembro de 1910, sabe-se que no dia 2 de dezembro do mesmo ano, às dezanove horas, os rendeiros de Ribeirão Manuel, Tomba Touro, Verianda e demais localidades, “em número superior a 100 pessoas”, assaltaram diversas propriedades nas freguesias de Santa Catarina e São

Miguel, roubando sementes de milho e de purgueira, agredindo os guardas das propriedades com manducos e facas (Pereira, 2014, p. 357).

## Considerações finais

A construção de um itinerário turístico respeita algumas temáticas ou alguns critérios que fazem jus ao conceito. É necessário ter em conta vários requisitos, uma vez que ajuda a divulgar e permite uma visita lógica e organizada. Um roteiro deve oferecer beleza, acessibilidade e vontade das pessoas em seguir um trajeto pré-estabelecido, mas de modo que o visitante se sinta bem, uma vez que a ação da pessoa é o que vai determinar o êxito de uma rota turística. Não se apresenta uma proposta cabal de construção de um roteiro, mas sim, as diretrizes para a sua construção. Seria necessário juntar informações de várias áreas do saber a fim de estabelecer um certo perímetro como espaço físico das revoltas, fazer recolhas junto das personalidades dos territórios em causa. É também conveniente assumir o roteiro para o turista nacional e internacional e, neste âmbito, estabelecer para o roteiro outras áreas que complementam o turismo, nomeadamente a gastronomia, hospedagem, eventos entre outros. É necessário destacar a importância da atividade turística como uma opção para o desenvolvimento das comunidades recetoras de turistas e dos residentes. É precisamente aqui que se pode falar do aproveitamento dos atrativos turísticos, através de uma atividade planificada, organizada e dirigida, como é o caso da elaboração de um roteiro turístico que possa conduzir os turistas a diversos lugares que constituem um potencial turístico.

Qualquer roteiro necessita de interpretações para uma melhor perceção, principalmente quando a parte imaterial constitui o potencial do roteiro. As Revoltas exigem interpretações genéricas para abrir margens para a elaboração. Para Reyes, Ávila (2002):

señaló que el objetivo de la clave de interpretación, es hallar ideas, fuerza y argumentos que desde los recursos podrán dar sentido funcional a la estrategia de interpretación turístico – cultural y que aglutinarán la imagen del destino en el visitante, teniendo en cuenta las premisas anteriores. La interpretación en la actividad turística, es un proceso de comunicación que permite revelar a los visitantes

el significado del legado patrimonial, ya sea cultural o natural, que permite mejorar la experiencia del viaje incrementando el goce y disfrute de los turistas.

A proposta para o roteiro estriba sobre diagnósticos dos recursos endógenos, nomeadamente da história dos locais, das comunidades circunscritas, das culturas e solidariedades. Ao analisar as três revoltas em causa, apercebe-se de vários aspetos em comum que favorecem a interligação entre os espaços, as histórias e as culturas locais. Igualmente enunciamos alguns critérios para a elaboração do roteiro. A dimensão Temporal é um dos fatores a ter em consideração. A proposta é de um roteiro disponível os doze (12) meses do ano. Assim, o visitante poderá desfrutar a qualquer momento do imenso património em articulação com a comunidade local. No que concerne à dimensão espacial, conforme o desenrolar do trabalho, percebeu-se que se trata de um roteiro que abarca três localidades do Concelho de Santa Catarina de Santiago, nomeadamente Ribeira dos Engenhos, Achada Falcão e Ribeirão Manuel. Não sendo estanque as áreas, o potencial roteiro deve abarcar as localidades e bairros interiores, mediante um desenho preenchido com atividades de encenação das revoltas, degustação gastronómica típica, demonstração de imagens dos espaços e das vivências, o mais real possível. Culminará com a encenação teatral que deve ser apresentada pelos “atores” locais.

Para uma melhor aproximação do que realmente aconteceu nas devidas datas, seria conveniente fazer demonstrações de cultivos locais, com a reprodução das espécies que provocaram as revoltas, mesmo não sendo de grande dimensão, mas de forma representativa nos lugares dos eventos ou nos percursos dentro de cada uma das localidades. Neste sentido, as encenações tornam-se fundamentais para a cativação do público e é fundamental a integração dos visitantes nas encenações que podem iniciar com os percursos e irão desenvolvendo ao longo das deslocações. A ideia do roteiro das Revoltas de Santa Catarina de Santiago destina-se a várias entidades. Por um lado, justifica-se a socialização e preparação da população local ou quiçá de todo o concelho. Dado o desconhecimento das histórias das revoltas, recomenda-se a realização prévia da apresentação, discussão e socialização das ideias e, só posteriormente, a finalização do roteiro. Deste

modo devem ser envolvidos os profissionais de Turismo, profissionais do domínio da História e Património cultural, Sociólogos, entidades públicas, nomeadamente o governo, especificamente a Direção geral de turismo, a Câmara Municipal de Santa Catarina, a comunidade residente dos espaços onde ocorreram as revoltas, estudantes, docentes e demais interessados.

As três revoltas podem constituir um único roteiro denominado “Roteiro das Revoltas de Santa Catarina de Santiago”, mas podem também ser objeto de roteiros individuais, denominando cada roteiro de:

- a. Roteiro da revolta dos Engenhos
- b. Roteiro da revolta de Achada Falcão
- c. Roteiro da revolta de Ribeirão Manuel

Com destaque para o Roteiro a Revolta dos Engenhos, que se aproxima a comemoração de 200 anos, abre-se discussões para melhor representatividade e honra dos que lutaram em prol da liberdade do país. Reclama-se vivamente que o património material ainda existente venha dar corpo e utilidade com destaque e toda pomposidade merecida, por conseguinte, traduzir-se em desenvolvimento socioeconómico das localidades. Assim, na ótica da oferta turística, a rota (ou itinerário) é vista como a produção de um conjunto de atividades e atrações que estimulam a articulação entre áreas distintas e servem de estímulo ao desenvolvimento económico através do turismo (Briedenhann & Wickens, 2004 *in* Maia *et al*, 2011). O turismo tem a faculdade e a particularidade de “dar vida” aos locais de histórias, de vestígios e de vivências dos nossos antecessores.

## Referências bibliográficas

- Albarello, L., Digneffe, F. Hiernaux, J. Maroy, C. Ruquoy, D., Saint-Georges, P. (2005). *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.
- Amendola, C. (2015). *Turismo de Massa ou Turismo Alternativo*. Rio de Janeiro: Medium.
- Briedenhann, J. & Wickens, E. (2004). Tourism routes as a tool for the economic development of rural areas-vibrant hope or impossible dream?. *Tourism Management*, 25: 71-79
- Cruz, R. de C. (2001). *Política de turismo e território*. São Paulo: Contexto.

- Fernández, Guillermina y Guzmán, A. (2005) Patrimonio industrial y rutas turísticas culturales. Cuadernos de Turismo, 15: 97-112.
- ICOMOS. (2008). Carta dos Itinerários Culturais. Québec, Canadá: CIIC do ICOMOS.
- Martins, P. (2010). Revolta de Ribeirão Manuel. Cabo Verde.
- Mascarenhas, S. (2014). Da rotunda a Santa Catarina: por uma abordagem das sublevações nacionais à luz do republicanismo. Cabo Verde: IPC.
- Pereira, E.A.C. (2014). Política e cultura: As revoltas dos Engenhos (1822), de Achada Falcão (1841), e de Ribeirão Manuel (1910). 2ª edição, Cabo Verde: INC.
- Raymond, Q. e Campenhoudt, L. V. (2008). Manual de Investigação em Ciências Sociais. Lisboa: Gradiva.
- Reyes, Á. (2002). Turismo Sostenible. Madrid: IEPALA.
- Silva, A. M. & Carvalho, P. (2011). Políticas de cidades, requalificação urbana e património – o caso do Polis de Leiria. Cadernos de Geografia, 30/31, 257-268.
- Tavares, Adriana de M. (2002). *City Tour*. São Paulo, SP: Aleph.

## LINKGRAFIA

- Gliulia P. e Mateus, M. (2016) Conheça três cidades que guardam vestígios da Revolução Farroupilha, Porto Alegre. Recuperado em 14 de setembro de 2021 de [https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/viagem/noticia/2016/09/conheca-tres-cidades-que-guardam-vestigios-da-revolucao-farroupilha-7514199.html?fbclid=IwAR0ZYyvYXZl1Zp6Uld\\_qn-nDE-ISWISqDX6PwUbfBg\\_RCOYhfjW0Q1Fnbt4](https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/viagem/noticia/2016/09/conheca-tres-cidades-que-guardam-vestigios-da-revolucao-farroupilha-7514199.html?fbclid=IwAR0ZYyvYXZl1Zp6Uld_qn-nDE-ISWISqDX6PwUbfBg_RCOYhfjW0Q1Fnbt4)
- Morales, J. (2000). Eumed. Recuperado em 27 setembro de 2021 de [http://www.eumed.net/librosgratis/2012a/1157/el\\_diseno\\_de\\_ruta\\_y\\_metodologia\\_a\\_seguir.html](http://www.eumed.net/librosgratis/2012a/1157/el_diseno_de_ruta_y_metodologia_a_seguir.html),
- Rota pelo sul de Cuba mistura marcos da revolução de 1959 a clima boêmio (2016). Recuperado em 23 de setembro 2021 de <https://www1.folha.uol.com.br/turismo/2016/03/1750554-rota-pelo-sul-de-cuba-mistura-marcos-da-revolucao-de-1959-a-clima-boemio.shtml> Folha de São Paulo.

# Os desafios da etnografia em contexto de desenvolvimento<sup>103</sup>

---

*Evandra Moreira*

evandramor91@gmail.com

## Introdução

O desenvolvimento é um termo que pode suscitar diferentes interpretações. E para um melhor entendimento sobre o termo procura-se qualificar as possíveis interpretações com a adição de adjetivação como por exemplo: desenvolvimento sustentável, humano, social e rural. E isto possibilita o pesquisador afunilar a sua pesquisa a partir de parâmetros mais específicos. Neste texto vamos falar do conceito de desenvolvimento rural em Cabo Verde. O conceito ganhou mais visibilidade com as construções das barragens no país<sup>104</sup>, um dos elementos que povoam o imaginário da população do espaço rural, tornando-se objeto de múltiplos processos de

---

103. Este texto surge no âmbito do mestrado em Ciências Sociais, pelo programa de Pós-Graduação em Ciências sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), e enquadrado no Programa de Estudante Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG) (2016-2018).

104. Segundo Ferreira (2015, p.4) " o governo cabo-verdiano no âmbito de um pacote de investimento para o mundo rural projetou a construção de 17 barragens, com vista a mobilizar mais água e, assim, modernizar e incrementar a agricultura irrigada. Atualmente o país conta com 9 infraestruturas, em fases diferenciadas de construção e implementação. Vale ressaltar que das 9 barragens, 7 se localizam na ilha de Santiago (Barragem de Poilão, Barragem de Salineiro, Barragem de Faveta, Barragem de Saquinho, Barragem de Figueira Gorda, Barragem de Flamengo e a Barragem de Principal) e as restantes nas outras ilhas.

significação e reconfigurações. E como estratégia de fazer face à demanda inerente ao clima do país<sup>105</sup>, o governo sempre teve particular atenção ao setor da agricultura, sobretudo na gestão dos recursos hídricos. E, em Cabo Verde, a partir dos anos 2000, intensificaram-se as políticas agrícolas com a adoção intensiva de tecnologias por parte dos agricultores, através da proposição de um desenvolvimento rural, com as políticas de alívio da pobreza rural (Moreira, 2018). A barragem foi uma das apostas para fazer frente à demanda da seca e ao exercício de diminuir o êxodo rural e garantir meios de sobrevivência para as famílias que dependem do setor primário, sobretudo a agricultura. Nesta senda foram construídas várias barragens em Cabo Verde. Desde a construção da primeira barragem - a Barragem de Poilão - , inaugurada em 2006, que o desenvolvimento rural ganhou espaço na agenda pública, o que trouxe consigo novos desafios para as pessoas que foram deslocadas no processo da construção e para os agricultores.

O presente artigo resulta do processo reflexivo que me acompanhou, após as pesquisas de campo no âmbito do mestrado em Ciências Sociais, a partir do estudo de caso sobre a Barragem de Figueira Gorda, na Ilha de Santiago.

O objetivo foi analisar os desafios da etnografia em contexto de desenvolvimento, com enfoque nas mulheres.

A etnografia ou fazer a etnografia em contexto de desenvolvimento apresenta tensões, dificuldades e possibilidades de produção etnográfica. E para tal precisa-se compreender as dinâmicas sociais associadas a construção de barragens num contexto de desenvolvimento.

## **A pesquisa etnográfica na barragem de Figueira Gorda**

A Barragem de Figueira Gorda (BFG) foi construída na Ribeira de Boaventura, a cerca de 0,5 Km da localidade de Figueira Gorda no Concelho de Santa Cruz, por reunir boas condições topográficas, geológicas, e numa bacia hidrográfica com índices de pluviometria superior à média da ilha de Santiago que é de 321 mm/ano (CABO VERDE –MDR – BFG, 2016)

---

105. Em Cabo Verde temos apenas 3 meses de chuva (agosto, setembro e outubro) que por vezes é irregular.

O empreendimento foi inaugurado no dia 08 de novembro de 2014 sob forte “esquema de segurança” (Ferreira, 2016) e ficou avaliado em 3,7 milhões de euros. Nasceu no âmbito da linha de crédito do governo português para projetos de mobilização de água para a agricultura (CABO VERDE –MDR – BFG, 2016).

Segundo o Ministério de Desenvolvimento Rural de Cabo Verde, além da construção da barragem, este projeto, financiado no âmbito da linha de crédito cedido por Portugal a Cabo Verde, no valor de 100 milhões de euros (cerca 11 milhões de contos), para a mobilização de água para a agricultura, contempla também a construção de um sistema de irrigação, formação e apoios com micro-créditos para os agricultores ao redor da barragem. Com o funcionamento pleno da barragem, isto é, com o alagamento do seu leito, várias casas existentes nas suas proximidades foram engolidas pelas águas, razão por que os atuais moradores locais, num total de 30 famílias, foram deslocados e realojados.

Pelo exposto, a etnografia constitui uma fonte propícia para compreender as dinâmicas sociais emergentes em decorrência da Barragem.

Segundo Fialho (2015)

As primeiras décadas do século XX marcam o início dos experimentos que objetivavam o desenvolvimento de aportes metodológicos que auxiliassem na compreensão das dinâmicas sociais, valorizando elementos subjetivos e interpretações mais complexas sobre o objeto de estudo. (2015: p.39)

Os estudos etnográficos de modo geral são caracterizados pela relação estreita entre pesquisador no ambiente social do grupo objeto de estudo, definido conforme critério do mesmo. Na pesquisa etnográfica a apropriação de informações ou dos elementos de análise são obtidos, em boa parte, com a observação participante, entrevistas não diretivas, a análise de registos fotográficos, de correspondências pessoais e relatos (Fialho, 2015).

Em Cabo verde, na última década, várias pesquisas de cunho etnográfico foram realizadas no país, com foco nas dinâmicas do mundo rural (Carvalho:2009; Ferreira: 2015; 2016; Moreira: 2018), sobretudo com a

criação do curso de pós-graduação em Ciências Sociais na Universidade de Cabo Verde em novembro de 2006.

O país conta com um campo fértil para essas pesquisas, sobretudo no mundo rural. Entender as novas dinâmicas resultantes do empreendimento da barragem constitui um desafio para o/a pesquisador/a. E a etnografia possibilita compreender este acontecimento social, as formas de agir, procurando identificar como são construídas as ideias, os juízos e valores.

## **A interpretação das falas e sentimentos das mulheres deslocadas**

Apresento aqui alguns excertos de trabalho de campo, destacando possíveis resultados ou possibilidades de análise, de interpretação, que visam desvendar possíveis significações de comportamentos, a partir da minha experiência de pesquisa na BFG.

Em fevereiro de 2017, três anos após a inauguração da BFG, a minha ideia de campo era perceber as novas dinâmicas em decorrência do empreendimento, e fui deparando com vários desafios de campo. O desafio do fazer etnografia, em meio onde há vários fatores circundantes, que são de difícil acesso.

Passado este tempo as moradias prometidas não haviam sido construídas. As pessoas deslocadas estavam a morar no complexo Casa para Todos<sup>106</sup> em Santa Cruz, no centro urbano da cidade.

Segundo um Gestor público:

---

106. O Programa Casa para Todos é um conjunto integrado de medidas de política, programas e ações orientadas para o combate ao déficit habitacional em Cabo Verde, alargando o acesso a todos os estratos socioeconómicos da população, a que todos os cidadãos, que não possuem habitação própria, podem concorrer. Para ter acesso ao programa, o agregado familiar é avaliado por rendimento em A (entre 0 – 60000\$00), B (60000\$000 à 120000\$00) e C (120000\$00 à 250000\$00). São construídos sobretudo apartamentos T2 e T3 (ou seja, com dois ou três quartos), com sala, casa de banho, cozinha e estendal, em zonas infraestruturadas, com acesso a eletricidade e água. Caso o número de pessoas do agregado familiar seja superior a 8, poderá ser analisada a possibilidade de atribuição de dois imóveis contíguos, lado a lado, e adaptados às necessidades do agregado. Deve neste caso a família poder pagar os custos fixados para essas duas moradias (CASA PARA TODOS – o seu sonho mora aqui, 2017).

Nesse momento são 18 famílias que vieram de Boaventura, mas no total são 35. Tiraram as famílias que se encontravam em zona de maiores riscos. As restantes já ficam para a segunda etapa, porque prevê a construção de uma aldeia habitacional que fica em Achada Bebel, no qual já foi lançada a primeira pedra. Mas o projeto ainda não teve o seu arranque. Na altura foram retiradas de emergência, porque não estavam a contar com a possibilidade da barragem transbordar tão rápido. Foi um ano atípico e ninguém estava à espera. Isso foi uma emergência (V, H<sup>107</sup>).

Porém a população mostra-se descontente com tal medida.

A reação por parte da população tem sido negativa, porque o Governo prometeu e não cumpriu. Inicialmente, disseram que iriam construir moradias em Achada Bel Bel, agora disseram que há problemas com o proprietário do terreno, e, a população está sem esperanças, sem uma resposta e sem uma luz no fundo do túnel. (...) Muitas famílias serão afetadas porque tem os seus pertences nessa zona, e por isso, defendeu que o executivo deveria ter uma outra sensibilidade para resolver esta questão. Não somos contra a construção da barragem, mas somos contra a forma como o Governo tem lidado com a nossa população para resolver esta situação (Inforpress, 2016).

Após perceber o desafio das famílias deslocadas, fui para o centro da cidade para entender de perto. Ao chegar ao complexo Casa para Todos, encontrei uma senhora na escada que dá acesso para o primeiro andar da casa, a descascar feijão verde. Cumprimentei e me apresentei. Falei o motivo de estar ali e perguntei sobre as famílias que viera das imediações da barragem e ela prontamente disse que é uma das muitas outras que moravam mais acima, apontando o dedo. Antes de mais diálogo disse ela:

Já vieram várias pessoas para perguntar-nos sobre as nossas vidas aqui. Não é a única não! Há dias estava uma outra aqui, a nos perguntar. Eu quero que as coisas mudem (silêncio), para sair do papel (M, A4)!

---

107. Dirigente da Camara Municipal de Santa Cruz na ilha de Santiago.

Numa altura que em Cabo Verde se deu a mudança do Governo<sup>108</sup>, após 15 anos, toda a população estava ansiosa por ver as mudanças e o cumprimento das promessas das campanhas eleitorais e as famílias deslocadas estavam nesta expectativa.

Tive que explicar que eu era apenas uma estudante a fazer pesquisa e que nem conhecia muitas coisas em Santa Cruz. Aparentemente descontente, a senhora levantou-se e perguntou-me: *És de onde?* Respondi-lhe e ela disse que podíamos conversar e na sequência perguntei como que era a vida na Casa Para Todos e ela disse-me:

Nos colocaram aqui, mas disseram para não trazermos nada (...), os nossos animais, o milho, tudo que precisamos está em Boaventura. Eu deixei todas as minhas coisas com o meu filho que permanece ali. Nós temos feijão para colher e precisamos ir todos os dias e pagamos carro. É 100 escudos para ir e voltar sempre. Eu tenho que acordar cedo para ir e poder render o trabalho, porque pagar carro atoa, não dá (M, A4)<sup>109</sup>!

A senhora começou a mostrar as dificuldades que lhe foram impostas, além das existentes em meio às incertezas num lugar novo, guiada pelo sentimento de abandono por parte do governo, e ao mesmo tempo uma reivindicação.

Em plena época de colheita de feijão, na agricultura de sequeiro, teriam que arcar com mais despesas, a fim de conservar os seus produtos. Em Cabo Verde, a colheita e conservação dos alimentos é um trabalho predominantemente sob a responsabilidade de mulheres. Teriam que acordar bem cedo e fazer o percurso, pois teriam que cumprir o horário, afinal o transporte é um problema para a localidade. Na conversa, perguntei o que ela esperava com a introdução da barragem e ela prontamente respondeu:

Barragem é bom (...), mas para quem não tem terreno para trabalhar é complicado. Eu tenho fé em Deus de que as coisas irão mudar. Eu

---

108. Após 15 anos de Governação do Partido Africano para Independência de Cabo Verde (PAICV), entrava um novo Governo sustentado pelo Movimento para a Democracia (MPD).

109. Mulher interlocutora da pesquisa e uma das deslocadas.

faço a sementeira 28 anos e até hoje graças a Deus não me faltou nada. Sacrífico pelos meus filhos e nunca iremos passar fome (M, A4).

Porém, as mulheres deslocadas procuram integrar-se nessa nova vida na cidade e com novas dinâmicas. Pode dizer-se que BFG, enquanto elemento não humano, contribui para que os humanos possam estabelecer novos laços diante de um novo pensamento. Neste caso, a vivência em um outro espaço – Casa para Todos. Conforme o depoimento de uma senhora que está nesta situação:

Aqui temos uma vida bastante diferente; temos muito mais vizinhança, mas mesmo assim (...) as vezes não temos alguém para ficar com crianças, porque aqui é diferente. É muita movimentação, carros toda hora... Quando vamos colher, temos que voltar rápido, porque as crianças têm que ir a escola e temos que fazer comida (M, A4).

Esta fala demonstra que o sistema de modernização agrícola não se trata somente da renovação e o incremento de equipamentos e novas formas de produção em si, mas que apresenta uma série de dificuldades para as mulheres neste contexto.

Ao longo da nossa conversa, ela expôs o seu desalento perante a estratégia utilizada pelo governo em relação às famílias afetadas pela barragem. Mesmo descontente com as políticas após a BFG, a senhora vê alternativa e mantém-se esperançosa diante da situação. E, no crioulo, a expressão que a senhora utilizou foi - *Nos nu tem k sarta ti sarta*<sup>110</sup>, que significa, numa tradução livre, “temos que nos acertar bem/verdadeiramente”.

A expressão utilizada demonstra uma esperança na alternativa entre a implementação da política de modernização da agricultura e a dos afetados pela barragem, de modo a que todas as partes envolvidas diretamente no projeto pudessem sentir-se satisfeitas, principalmente no que toca à família. Entretanto, empreendimentos de modernização da agricultura implicam conflitos e divergências de interesses, e foi o que aconteceu com as famílias deslocadas. A expressão utilizada para este desencontro de interesses, que

---

110. Temos que nos acertar bem/verdadeiramente. Vale ressaltar que esta é a tradução mais próxima, porém, não traduz a essência no seu todo. Traduzindo assim, os limites da tradução.

gerou maiores demandas, principalmente, para as mulheres que se viram diante de dinâmicas de praxis, porém, a partir de novos espaços e com maiores exigências.

Com a demanda da BFG, as famílias não estavam satisfeitas, porque o acordo inicial não foi cumprido – o de construção de uma aldeia para os deslocados logo no lançamento da primeira pedra da construção da barragem. Nos meios de comunicação social, os agricultores chegaram a expor publicamente o seu descontentamento, mas até o momento da pesquisa, a situação se mantinha.

A expressão utilizada pela senhora traduz o contexto cabo-verdiano, como é conhecido além-fronteira, como um território de povo de esperança que, em meio às dificuldades, sempre acredita em dias melhores. Com as demandas da implementação da BFG, principalmente no que concerne aos atrasos com a moradia, com a disponibilização de água, com a recompensa com a perda dos terrenos, continua-se na expectativa de que coisas melhores virão e, sem grandes reivindicações, por parte dos moradores (Ferreira, 2016). Segue-se a expressão, há que acertar da melhor forma possível o acordo entre os resultados das políticas públicas e a reivindicação dos afetados.

Ainda que as políticas públicas sejam da responsabilidade do governo, e chegam a espaços específicos conforme as demandas, o caso da BFG gerou várias contradições, principalmente para as famílias deslocadas. Além das dificuldades dos dia-à-dia, teriam que incorporar uma nova vida na centro da cidade, em prédios, sem os seus pertences, animais, angustiados pela incerteza da casa própria e com o prejuízo (custo com o transporte) de ir e voltar para Boaventura sem uma previsão a nível do tempo para verem a situação resolvida. O que fez com que no final da implementação da BFG, com a chegada da chuva gerasse “revolta” pois, há um sofrimento e ao mesmo tempo desejo por dias melhores. Tendo em consideração a realidade das pessoas impactadas pela BFG.

As políticas desenvolvimentistas nos países “do terceiro mundo” não separam a modernidade da colonialidade (Quijano, 2005). O mesmo autor enfatiza que não há modernidade sem dominação e exploração dos países periféricos. E, Cabo Verde, enquanto um país com estas características,

dependendo fortemente das ajudas internacionais, gerou uma história de ocultamento do processo de colonialidade.

Os corpos femininos sobressaem nesses espaços de “subalternidade”, principalmente quando se trata do setor da agricultura, da posse de terra, dos cuidados e nos índices de pobreza.

E, como disse a senhora, com uma expressão muito profunda, que não se esgota na minha análise, há que acertar os pontos entre os resquícios coloniais, a implementação das políticas públicas e a população beneficiária. Essa lógica de desenvolvimento rural fomentada pela barragem, que por sua vez está associada ao desenvolvimento da agricultura, acaba criando mais uma lógica de colonização para as pessoas nas suas comunidades. O que Lugones (2008, p.75) denominou de “sistema moderno colonial de gênero”, principalmente para as mulheres.

A fala da senhora “*nos nu tem k sertã ti sertã*” descreve a revolta dos sofrimentos em decorrência da situação, e mostra a necessidade de ressignificar diante dos obstáculos tidos.

## Considerações finais

O caso apresentado demonstra uma possível interpretação sobre os elementos que podem auxiliar na compreensão do contexto social, sem a ambição de esgotá-la. Esta análise foi necessária à valorização da percepção da participante da pesquisa e no processo de aproximação da realidade vivenciada pelos deslocados da BFG.

A escolha da etnografia contribuiu com subsídios que possibilitam a interpretação e a reflexão, para o entendimento do contexto e das dinâmicas dos interlocutores da pesquisa.

Percebe-se que no contexto de desenvolvimento, o/a pesquisador/a encontra vários desafios no campo de entre eles, as disputas políticas e partidárias, as descrenças das pessoas na resolução dos seus problemas, bem como a recusa em dar informações. Porém, o interesse na melhoria dos seus problemas é evidente, pois conforme a fala de interlocutora “*nos nu tem k sertã ti sertã*”, através da qual demonstra uma esperança na

alternativa entre a implementação dos projetos de desenvolvimento e a dos afetados pela barragem.

## Referências bibliográficas

- CABO VERDE. MDR. BFG. (2016). Barragem de Figueira Gorda. Recuperado em 12 de setembro de 2016 de <<http://www.mdr.cv>>.
- Carvalho, Carla. (2009). Fornadja, Campo e Casa: Espaços em Transformação. O caso da Ribeira de Principal. In Lucas, Maria Elizabeth e Silva, Sérgio Baptista da (Org.). Ensaios etnográficos na Ilha de Santiago de Cabo Verde: processos identitários na contemporaneidade. pp.141-181. Praia: Edições Uni-CV/Porto Alegre, Editora da UFRGS
- Ferreira, Vladimir. (2016). Barragi sta finkadu ma nós nu fika disariado: Espaços de Afrontamento entre as dúvidas do presente e as incertezas do futuro. In Dossiê Repocs, v.13, n.26, jul/dez, Santiago – Cabo Verde.
- Ferreira, Vladimir (2015). Conflitos e participação no uso da água da Barragem de Poilão, ilha de Santiago, Cabo Verde. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.
- Fialho, Marco (2015). Observação e interpretações sobre populações rurais em regiões de pobreza: etnografia e experiências de campo. In Radomik, G et all (Org). Pesquisas em desenvolvimento rural: técnicas, base de dados e estatísticas aplicadas aos estudos rurais, Vol. 2. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Lugones María (2008). Colonialidad y género. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73- 101, julio-diciembre.
- Moreira, Evandra (2018). “Nos nu tem k sarta ti sertã”: Políticas públicas e suas relações com gênero em Cabo Verde na era das barragens. Dissertação de mestrado não publicada, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil.
- Quijano, Anibal (2005). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

EIXO 3.  
ESTADO, DEMOCRACIA,  
PARTIDOS E RELAÇÕES  
INTERNACIONAIS

# São Tomé e Príncipe: disrupção e crise na justiça e na política

---

*Augusto Nascimento*

Centro de História – Universidade de Lisboa

## Introdução

Em São Tomé e Príncipe, há décadas que avulta uma perceção de perda da capacidade de determinação da vida e de uma crise político-institucional para que não se tem encontrado solução, sucedendo-se, ao invés, equivocadas apostas em supostos redentores. Por falta de motivação ou de capacidade, não se tem revertido a deliquescência institucional e a dissolução da ação política. Ao mesmo tempo que cresce o fosso entre governantes e governados, especialmente gravoso numa terra pautada pela intensa interação pessoal, para muitos a pobreza tornou-se irremediável.

Na análise da errância da governação desde a década de 1980, talvez o foco deva incidir menos nos mecanismos político-institucionais de representação e decisão políticas, abstratamente considerados, do que no *continuum* das práticas e decisões dos governantes<sup>111</sup>. Relevante no plano teórico, a discussão das normas constitucionais e da sua conformidade

---

111. Propomo-nos abordar as dimensões políticas do que há décadas se tornou evidente e que se descreveu como a “marcada imbricação do ‘político’ no ‘jurídico’” (Guedes 2002:13). Das múltiplas facetas desta imbricação, atemo-nos às intromissões de políticos na justiça, à manipulação política dos cargos judiciais, enfim, ao que no curso da política e da justiça decorre da volição, mesmo se esta é mantida sob reserva ou, até para efeitos de legitimação, explicada como algo de inescapável.

com a (imaginada e reivindicada) identidade cultural<sup>112</sup> torna-se estéril por acabar por servir para a demissão da análise (e, por consequência, da possível valoração) do exercício do poder, sem dúvida, uma das causas do empobrecimento do país. A análise das práticas e das decisões é mais difícil dada a subjetividade e a pluralidade de intenções e, também por isso, o é a valoração das políticas. Essa análise obriga a sopesar os efeitos impensados de qualquer ação e, por maioria de razão, das políticas. Mas nem por isso se pode deixar de a fazer, tendo em conta, por exemplo, objetivos em nome dos quais se mobilizaram e se sujeitaram pessoas.

No arquipélago, duas variáveis interrelacionadas afiguram-se relevantes para a ponderação do curso da política, a saber, a tendencial concentração de poderes no “chefe”<sup>113</sup> – fenómeno recorrente, ao arrepio quer da alegada colegialidade do partido único, quer da matriz semipresidencial da constituição – e a do puído exercício do poder judicial<sup>114</sup>. A deriva política tem-se pautado pela adesão a homens fortes<sup>115</sup>, que se têm sucedido de acordo com as regras democráticas, e pela crescentemente corrosiva inação da justiça, enredada na sua inaptidão e tolhida pela instrumentalização. A inação da justiça – razão da demanda de intervenções justiceiras, que,

---

112. A hipótese da desadequação da arquitetura política da democracia relativamente aos traços culturais do país fica-se por slogans, que deixam subentendida uma razão dita irrefutável, mas nunca explicitada.

Para Guedes, a “enorme maioria dos são-tomenses” preferia a junção das funções de representação e de governo numa pessoa (2002:155). Talvez haja uma determinação cultural desta preferência, como o sugere o autor ao comparar o país com o contexto regional. Mas importaria explicá-la, com o que talvez se revelasse o que essa hipótese comporta de essencial quanto de instrumentalizável pelos políticos.

O ex-presidente Fradique aludiu à circunstância de em África o presidente ser olhado como responsável, mesmo sem ter poderes, donde pretendia ser crucial a junção das funções de representação e de influência com as do poder executivo. Ora, a avaliação da sua pessoa terá pesado contra os seus intentos de alargamento dos seus poderes, rejeitados até pelos deputados do seu partido. Também há anos, aquando da disputa com Pinto da Costa, o propósito presidencialista pareceu animar Patrice Trovoada. Porém, a forma como este logrou seus objetivos políticos tê-lo-á levado a não insistir na revisão constitucional.

113. Para uma abordagem exploratória, ver Nascimento 2022.

114. Ao focar a inoperância da justiça, este texto interpela o alvitre – tentador e, nessa medida, algo ocioso no tocante à prova – da inadequação da arquitetura política dita ocidental à cultura local. Avente-se, a “cultura” é amiúde ignorada por supostos ideólogos e políticos que protestam prestar-lhe homenagem, conquanto se norteiem pelos valores que criticam.

115. Ou de fora da “política”, cf. Nascimento 2013a.

inevitavelmente, têm defraudado expectativas – redundando num acréscimo de entropia que, por seu turno, reforça a desqualificação da ação judicial. Aduza-se, a desordem institucional induz semelhantes atitudes na sociedade, que o Estado não tem meios de conter e, menos ainda, de corrigir<sup>116</sup>.

Mais, tal como sob o voluntarismo do pós-independência, a negligência e o descaso nas instituições nos tempos recentes arrastam a política para um impasse. Tal ocorre menos por quaisquer motivos constitucionais do que pela ação política. Por inconsciência ou por indiferença para com os danos causados nas relações sociais, os decisores tenderam a solapar as instituições ao pretenderem impor como lei a sua discricionariedade<sup>117</sup> a benefício de (reservadas) agendas pessoais e do procurado enriquecimento durante ou na sequência do desempenho dos seus cargos. Assim o diz qualquer um dos seus adversários e a “rua” de todos os “políticos”.

Deixando de lado eventuais heranças coloniais ou o peso de traços idiossincráticos, das especificidades arquipelágicas dir-se-ia não representarem escolhos à democracia representativa. No território, exíguo, apesar da diferença entre os da terra e os descendentes de serviçais, da era colonial herdou-se uma relativa homogeneidade cultural. A administração, alargada nos derradeiros anos do colonialismo, continuou a ser expandida após a independência, promovendo-se a inclusão. Não existem vínculos sociais ou normativos culturais avessos à democracia<sup>118</sup> ou ao desempenho de um Estado moderno. Em suma, removida a clivagem racial que sustentara o colonialismo, pareciam inexistir barreiras à tendencial homogeneidade social ou à ação do Estado como indutor de igualdade e, nalguma medida, como veio do desenvolvimento. Por fim, cite-se o apego que persiste entre

---

116. Um dos aspetos ocasionalmente focados nos discursos é o da criminalidade, uma faceta da violência que, na década de 1990, já se anunciava imparável. A espaços, políticos lembram o crescendo de violência e a necessidade de reposição da autoridade do Estado.

117. A respeito de África, ver Iliffe 1999:335.

Tal desvio de finalidade poderia não se verificar no arquipélago. Mas, por observação *in loco* ou por consulta da imprensa digital, dificilmente não se inferirá o contrário.

118. A dimensão cultural pode ter vários desdobramentos no plano dos costumes, hábitos e desígnios pessoais e coletivos, mas não parece decisivamente adversa ao moderno desempenho institucional. O problema está no desvio de finalidade das ações dos políticos, mas esse deriva do individualismo (ocidental, que seja!) modelado pela perceção de que, na falta de recursos, a segurança individual se funda na exclusão dos outros. Talvez a este respeito se possa falar de uma especificidade arquipelágica.

os ilhéus relativamente à governação democrática<sup>119</sup>, mesmo se esta, por ser coetânea, é indevidamente arrolada como causa do empobrecimento e da exclusão social.

Após 1975, sem escolhos de lealdades centrífugas, não se carecia da tutela estatal, ou da concentração de poder, para construir a nação. Aliás, o rasto do progresso acatamento das leis<sup>120</sup> beneficiava os dirigentes do partido único. Porém, o intuito de tornar o Estado um instrumento do “povo” derivou para a proteção dos políticos e, celeremente, a instrumentalização das instituições começou a diminuir-lhes o papel de proteção das pessoas. Esta afigurou-se menos relevante do que os supostos desígnios do “povo”, as liberdades foram desprezadas por avessas aos interesses do “povo”, tais os ditames dos dirigentes.

Ora, quando a sobrevivência se tornou penosamente difícil, a previsibilidade e a segurança na vida, que durante décadas parecera predita e expetável, esvaíram-se. Tal sucedeu, não tanto pela pobreza, quanto pela perceção da duplicidade dos políticos, comprovada pelo aumento da desigualdade a despeito das palavras sobre a igualdade, pela corrosão da confiança social e pela crescente anomia, conforme o atesta o crescendo da pequena criminalidade.

Hoje, de fora, concluir-se-á que, sem embargo do apregoado apego às leis e à democracia, os políticos a solapam. Já alguns ilhéus – desiludidos com as quimeras da independência e, depois, com o balanço da troca de favores por votos em que se enredaram – julgam, equivocadamente, que só um pulso autoritário porá cobro aos desmandos perpetrados pelo grosso dos políticos. Na verdade, a inoperância e a parcialidade, ocasionalmente derivadas da pusilanimidade, contaminam a ação política, que a “rua” crê *a priori* guindada pelo duplipensar e pelo reiterado desvio de finalidade, suscitando tanto a demanda de um redentor quanto o ódio dos seus oponentes.

À margem de afro-pessimismos e de outros preconceitos, independentemente de regimes, de ações de políticos, da observância

---

119. Especialmente no tocante a eleições, como ficou provado com as legislativas de 2018 e as presidenciais de 2021, cf. Nascimento 2019 e 2021.

120. Devido ao acatamento da autoridade, que passou do colonialismo para o pós-independência, durante anos o arquipélago pareceu uma sociedade ordenada e previsível, cf. Nascimento 2013b.

formal do desempenho das instituições, é inegável que a entropia se tornou endêmica. É da crescente desordem que derivam a falta de esperança e a percepção de uma crise inelutável, de que o sinal mais visível é a perda de confiança social (quicá até mais grave do que os continuados financiamentos externos do orçamento). Como inverter este plano inclinado? Pode o (eventual) soçobrar da democracia<sup>121</sup> advir da perda de determinação do destino coletivo traçada após a independência, que sucessivas governações, longe de conseguirem reverter, antes acentuaram?

Como se disse, podem procurar-se as razões da crise da democracia no desajuste entre a matriz política do Estado de direito democrático e os valores locais<sup>122</sup>. Porém, os problemas não estão na constituição semipresidencialista, nem no seu (alvitado) desajuste com a (idealizada) cultura dos são-tomenses. Residem, sim, numa predisposição generalizada dos políticos para instrumentalizarem instituições e leis a bem de uma acumulação irrepetível, na qual baseiam a sua segurança para o futuro<sup>123</sup>. Noutros termos, os problemas estão no uso dos mecanismos de poder para o enriquecimento de uns em detrimento da maioria cercada pela pobreza extrema. A isto soma-se a incapacidade de responsabilizar os políticos, já evidente no regime de partido único e continuada na democracia.

Desde a independência, uma das mais cruciantes falências talvez tenha sido a da justiça, a qual, depois de claudicar na isenção, se tornou mais um campo de proteção dos privilégios imorais aos olhos da “rua”. É evidente a corrosão da ação da justiça provocada pela pressão e pela sua

---

121. Em rigor, não se deve falar de falhanço da democracia, mas do falhanço das governações, aferido pela não consecução de promessas eleitorais.

122. Um valor comumente referido como africano é o da maior importância da comunidade face ao indivíduo. Não é o caso em São Tomé e Príncipe. Após 1975, os lemas marxizantes poderiam apontar nessa direção, porquanto aludiam ao coletivismo e à igualdade. Mas rapidamente sobreveio a percepção da imposição de uma carga indevida aos governados, de um fosso que, ao invés de diminuir, aumentava, exceto no plano da retórica que o abolira. Com isso, adveio a percepção de nova diferenciação económica.

123. Tal já sucedia no regime de partido único, pelo que o problema nem sequer é exclusivo da democracia. Entre outras hipóteses, parece arreigada a circunstância viciosa de, na falta de previsibilidade da vida e de confiança mínima, cada oportunidade ser encarada como irrepetível e de tal impelir à tentativa de amealhar o quanto possível e em detrimento das outras pessoas. Ademais, em vez da lei, prevalece a vontade do mais forte.

instrumentalização pelos políticos. Ora, divididos em campos político-partidários, os magistrados concitam o mesmo desdém que se vota àqueles.

Olhemos os passos adotados desde 1975 no domínio da justiça<sup>124</sup> – tornado um palco de litigância – com implicações políticas, entre elas, a desconfiança social que inquina qualquer decisão. Sendo a aplicação da justiça um campo de formação da opinião relativamente ao devir da sociedade, torna-se um domínio absolutamente crucial para a evolução política do arquipélago que, de há muito, parece resumir-se a uma constante zizânia e à conflituosidade paralisante da sociedade.

## A falência do regime de partido único

Em 1975, o Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe escorou-se na novidade dos slogans de inspiração marxista, camuflados pelo aliciente imperativo da igualdade e da justiça social. Aludia-se ao fim da “exploração do homem pelo homem” e à reversão da vexatória dominação racial. Após alcançar o poder, o MLSTP alijou o populismo redentor da humanidade negra e substituiu-o pelo discurso militante dos sacrifícios, qual premissa de um futuro ridente. Adotou-se a designada democracia popular e revolucionária<sup>125</sup>, implementando-se práticas ditatoriais, que abriram o caminho para o (impensável) impasse político, já perceptível em meados dos anos 80.

Note-se, os slogans revolucionários não atrapalharam a diferenciação de estatuto (também económico) dos da nomenclatura que clamara pelo socialismo e tentara forçar os ilhéus a esquecerem-se do passado e a tornarem-se exemplos do “homem novo”. Com isso, os políticos<sup>126</sup> tinham

124. Sobre a organização judiciária do Estado, ver Guedes 2002:73 e ss.

O autor também se debruçou sobre os mecanismos extrajudiciais de resolução de pendências. Todavia, eles parecem-nos menos relevantes para o plano político aqui abordado.

125. À época esta seria aceite como uma variante de forma de governo democrático por supostamente permitir a participação popular na governação do país, conforme ao artigo 21º da declaração universal dos direitos do homem (Ambrose 1995:33). A questão será a de devermos indagar para além do valor facial das proclamações políticas e, questão mais difícil, a de provar o duplipensar dos dirigentes.

126. Na era colonial, respaldados na sua condição, os piores colonos assumiam a hegemonia, estrangulando os colonizados, estiolando-lhes a vida e a sobrevivência (Memmi 1977:13 e 55, por exemplo). Não será difícil encontrar esta situação mimetizada no pós-independência, mormente no arquipélago.

uma primazia, ao tempo, indisputada, porquanto, algo paradoxalmente, a proclamação “revolução” se traduzia na demanda de obediência.

Noutro plano, embora em teoria congruentes com a almejada independência e com o desenvolvimento, as opções económicas trouxeram o empobrecimento. Com resultados económicos desastrosos, começaram a esboroar-se os valores das relações sociais nas ilhas, sem o sustento dos quais se corroeram as instituições e, a prazo, se aprofundou o impasse político e social.

A lei fundamental, de 12 de julho de 1975, prescrevia que a justiça competia aos tribunais. Mas, à época, os tribunais não foram concebidos como independentes<sup>127</sup>, pois que o poder político queria controlar as sentenças. O medo também passava pelos tribunais, cujas sentenças política e socialmente relevantes eram sopradas pelos ventos dominantes. Não se criaram tribunais populares<sup>128</sup>, mas previu-se a criação de tribunais especiais para julgamento de crimes contra a segurança do Estado<sup>129</sup>. Noutras palavras, para prevenção e repressão da dissonância política.

À independência seguiu-se uma amnistia. Afora a eventual crença na bondade natural, tal medida também trazia no bojo a ideia, difusa, de que a justiça<sup>130</sup> seria uma área residual: uma vez eliminada a injustiça social, desapareciam as causas dos litígios pessoais e da criminalidade. Com a eliminação da alienação, decorrente da progressiva mercantilização dos laços sociais, esvaziavam-se os motivos de conflitos. Contidos, ou até suprimidos, os interesses particulares, não subsistiriam atritos. Assim, apesar da jurisdição própria, os juízes eram, de facto, subalternos. De outra perspectiva, implícita, mas não menos efetiva, a esperada redução da litigância era mais uma razão para os juízes estarem sujeitos às orientações do partido de vanguarda do “povo”.

Dada a invenção da “luta” revolucionária, já depois do julgamento de supostos crimes políticos pelos tribunais comuns, em 1979 criou-se o

---

127. Guedes 2002:74 e ss.

128. Não existia pluralismo jurídico que o justificasse. Mas avenge-se a hipótese de se querer evitar sentenças desses tribunais que, dimanando dos sentimentos populares, destoassem da vontade política.

129. Ver a súmula em Santo 2015:I, 313.

130. Para uma síntese sobre a independência do poder judicial em países africanos sob diferentes regimes políticos, ver Ambrose 1995: 91-95.

tribunal especial para atos contrarrevolucionários<sup>131</sup>, que julgou alegados responsáveis por “inventonas”, condenando e ilibando a contento de dirigentes. Sentenças dissonantes estavam vedadas aos tribunais de direito e, obviamente, ao tribunal especial para atos contrarrevolucionários. De nomeação política, os juízes desse tribunal – representantes do MLSTP, de ministérios e de “comités de zona”<sup>132</sup> – decidiriam de acordo com as orientações políticas, na verdade, conforme aos ditames do chefe. Este tribunal proferiu sentenças hoje atrabiliárias ou, segundo um testemunho, a pedido do presidente Pinto da Costa ou por sugestão de algum acólito, como terá sucedido com as prisões, arbitrariamente decididas, de Albertino Neto, Maria do Carmo Bragança<sup>133</sup>, José Fret e Miguel Trovoadá. A condenação de José Fret terá abortado pela oposição de Agostinho Neto<sup>134</sup>. Este tribunal não julgou Miguel Trovoadá, a quem, certamente por causa da contestação internacional, em julho de 1981 se facultou a partida para o exílio depois de quase dois anos de prisão sem julgamento.

Este tribunal ainda julgou os autores do “golpe das canoas”, intentado em 1988, quando no Estado já fenecera muito do progresso ânimo repressivo para inocular medo e condicionar as pessoas. Os implicados foram condenados, mas, pouco depois, libertados por força da mudança política.

Esse tribunal não se cingiu à perseguição dos políticos. Deveria, igualmente, ser um indutor da acomodação das vidas aos fins revolucionários. Ora, a década de 1980 trouxera uma aguda crise económica, aumentando as dificuldades de sobrevivência. Em 1982, cometeu-se ao tribunal especial a missão de punir práticas então equiparadas a roubo dos bens do Estado<sup>135</sup>. Agravadas por teoricamente os bens do Estado serem do “povo”, condutas eventualmente passíveis de um mero juízo sobre a responsabilidade civil foram incluídas na esfera da politizada e criminalizada sabotagem económica.

---

131. Sobre este tribunal e sobre as prisões arbitrárias ver Santo 2015:I, 313-319, 496 e ss.

132. Santo 2015:I, 313-314. Os comités tinham por missão o controlo e a vigilância (Seibert 2002:140). A pretexto da consciencialização, tentavam prevenir a divergência política e, sobretudo, a respetiva expressão. Para o então presidente, a vigilância dos comités era diferente da delação dos búfos da PIDE (Costa 1978: II, 125). A palavra do chefe era irrefutável, mas não convenceria senão os que a ela queriam aderirem.

133. Santo 2015:I, 320-324, 503 e ss.

134. Santo 2015:I, 494-495.

135. Consulte-se uma resenha dessas condenações em Santo 2015:I, 314-319.

A intenção política, não enunciada, mas efetiva, era a de obter sentenças exemplares sobre o desvio ou mau uso de dinheiros<sup>136</sup>. Com efeito, tentava-se coibir a disseminação de práticas ruins, acerca das quais um juízo subjetivo acerca do dolo podia ser, se não impossível, ao menos difícil<sup>137</sup>. Na verdade, a justiça tornara-se uma extensão de desígnios políticos e, acessoriamente, de injunção de normas de regulação social, cada vez menos exequíveis por força das necessidades de sobrevivência, tal a justificação da disseminada apropriação indevida de bens públicos<sup>138</sup>, aliás, certamente inspirada na presumida prática dos mandantes.

Este tribunal – tornado a imagem de uma justiça guiada pela defesa do “povo”, mas intuído como norteado por desígnios parciais e reservados – ajudou a desacreditar o regime e os governantes: tratava-se de um tribunal parcial, que perseguia qualquer um por indicação dos titulares do poder; evidenciou um viés de classe – mormente, de proteção dos privilegiados – porque, tendo julgado várias pessoas por alegados roubos, desvios de fundos e atos económicos nocivos, não indiciou nem pronunciou o que, segundo a *vox populi*, tinham realizado negócios ruins para o país. O viés de classe, que protegera roceiros e interesses coloniais, era substituído pela proteção dos políticos que, dizendo-se revolucionários, usavam o Estado para dissuadir e reprimir qualquer desalinhamento com os seus intuitos. Ao arrepio das promessas, o regime de partido único recriara a desigualdade em bases injustificáveis e, para alguns, não muito distintas das vivenciadas na era colonial.

Em suma, apesar da suposta independência da justiça, nos processos com carga política, os tribunais eram extensões do poder dos mandantes. No mais, o medo induzido pela repressão política e policial tolhia sentenças

---

136. Veja-se a denúncia de roubo e indisciplina na Emdiprol no Revolução, cf. Santo 2008:53.

137. Ao tempo, não havia espaço para o inesperado ou para a dúvida favorável ao incriminado. Atente-se no caso do julgamento suspenso por o procurador não seguir a cartilha, cf. Santo 2015:I, 493-494.

138. Tanto no setor público como no privado, o roubo tornou-se uma prática corriqueira de trabalhadores, um modo de vida para reduzir as privações (Santo 2008:120). Este autor reafirmou que o furto se tornou “moda e constituiu como que um outro valor cultural do forro, uma verdadeira praga para a pequena economia de S. Tomé e Príncipe, praga muito difícil de combater”, cf. Santo 2009:184.

independentes, salvo, por exemplo, sobre a pequena criminalidade, por esse tempo, praticamente irrelevante.

Quando a indução do medo faliu, mormente por via das extremas dificuldades no dia-a-dia, que punham a nu a falência das escolhas económicas, não houve uma revolta. Porém, entre governantes e governados cavara-se um fosso de difícil superação. Sobreveio uma generalizada inculpação do MLSTP, do seu chefe, Pinto da Costa. Mas, apesar do ressentimento contra as prisões e uma morte durante a ditadura do partido único, não se empreendeu uma justiça de transição. Afora o peso de um vago relativismo ético no juízo dos heróis, em 1990 quase todos pareceram convir num tácito silêncio, talvez porque quase todos tinham passado pelo MLSTP. A democracia afigurou-se uma promissora refundação do país, de alguma maneira promotora de uma reconciliação assente menos na revisitação de agruras pregressas do que na esperança no futuro.

No tocante a danos pessoais, uma forma de reparação foi a oferta de cargos políticos a exilados e proscritos, o que também era uma forma de enleamento político. Na imprensa local, ainda se clamou por justiça por prisões injustas, mas não houve outras reparações.

Prevaleceram o esquecimento e a indiferença, quiçá por causa da dificuldade da confrontação declarada numa ilha exígua. Dir-se-ia que o passado, mesmo se doloroso, foi perdendo relevância por o horizonte se apresentar pejado de dissensões e conflitos.

## **A deriva da democracia ou o escrutínio da política**

Em 1990, a democracia foi abraçada por larga maioria dos ilhéus. Se desde então se tivesse resumido a atos eleitorais livres, já não teria sido de somenos<sup>139</sup>. Porém, acrescentem-se os direitos individuais, que viabilizam um arraigado apego à liberdade de expressão e de ação política e social, cuja observância chegou a ser modelar. Tal foi relevante, mesmo se com

---

139. Uma noção abrangente de democracia implica, além da escolha dos governantes, a capacidade de os responsabilizar e um clima favorável à iniciativa das pessoas na criação de condições para sobreviver com dignidade (AMBROSE 1995:16). No arquipélago, onde a concentração de recursos e bens é avessa a esta possibilidade, o estrito respeito pela lei já será um ganho.

a democracia não chegou a ansiada melhoria na vida das pessoas, que continuam reféns da árdua luta diária pela sobrevivência enquanto constataam o indecoroso enriquecimento dos políticos.

No arquipélago, sucessivos casos de enriquecimento ilícito ainda não originaram derivas políticas que, a coberto da repressão de práticas desviantes, resultem na amputação das liberdades. Todavia, não se pode deixar de equacionar a hipótese de os lamentos pela perda de “valores” estarem menos preocupados com os valores do que em cavalgar vagas de fundo por uma governação mais musculada, que, no fim, redunde na proteção de ilicitudes e de interesses próprios de governantes.

O ambiente de liberdade tem-se preservado apesar do arrastamento de uma situação de crise e da trajetória de empobrecimento<sup>140</sup>, começada pouco depois da independência. Com a democracia, a par da derrogação das expectativas, infundadamente nela depositadas, chegaram duas dinâmicas: primeira, a valorização do individualismo e do sucesso económico e, segunda, a falta de censura social ou de tutela efetiva relativamente a enriquecimentos duvidosos, se não ilícitos, para além de casos de peculato, corrupção<sup>141</sup> e de predação dos recursos, por exemplo, destruição das praias e da desmatação a esmo. Enquanto isso, sobrevêm novas privações – em 2021, durante semanas, talvez meses, a energia elétrica faltou em muitas casas – atribuídas a gestões dolosamente ruinosas com o fito de enriquecimento pessoal. Entre as consequências destas irresponsabilidades – que, para a “rua”, traduzem o desprezo pelos pobres e excluídos –, contam-se o grassar da desconfiança social, a deliquescência das instituições e a impossível coesão política mínima,

---

140. O empobrecimento atinge setores amplos da população, votada à exclusão, da qual é difícil sair. Mas a ditadura da pobreza material da maioria (Ambrose 1995:16) não é empecilho a escolhas livres e judiciosas de governantes pelos ilhéus.

141. Segundo Seibert, corrupção e ações associadas encontram terreno fértil devido a práticas corriqueiras que, em África, não são entendidas como desonestas ou ilegais, hipótese que se aplica ao arquipélago, onde lógicas culturais, propícias à corrupção, abrem caminho à ausência de sanções legais (2002:23 e 287). Na realidade, importa relativizar as lógicas culturais, porquanto não é crível que não se perceba o quanto uma prática, mesmo se difusa, é aceite menos por força de imperativos culturais do que pela antevisão da impunidade.

Afinal, e independentemente do eventual enviesamento político, o diagnóstico está feito, faltando a capacidade de, por um lado, dar o exemplo e de, por outro, penalizar os atos ilícitos; veja-se CORRUPÇÃO “entre o discurso e o combate” – Têla Nón (telanon.info), acesso: 12 de abril de 2022.

ademais prejudicada pela troca do compromisso com o bem comum pela fidelidade para com os chefes e pela prossecução dos interesses próprios.

Aquando da adoção do Estado de direito democrático, acolheram-se os propósitos, ao tempo consensuais, dos governantes do Partido da Convergência Democrática - Grupo de Reflexão, eleitos em 1991, os quais tinham precoce ou aparatosamente abandonado o socialismo e optado pela “mudança”<sup>142</sup>.

Porém, não tardou que a justiça fosse de novo enleada na política. O governo intentou um processo para punir a corrupção no regime anterior, o que levou à paralisação do tribunal, conduzida pelo procurador-geral em protesto contra a legislação sobre investigação e punição dos crimes de corrupção no tempo do partido único. Esta reação levou o governo a recuar<sup>143</sup>.

Na década de 1990, a par da instabilidade política – um multiplicador de desvios de finalidade das ações e de recursos<sup>144</sup> –, uma profunda mudança social e cultural dinamitou consensos éticos e culturais, alguns dos quais tinham sustentado os laços sociais durante anos, mesmo sob a pressão da escassez de bens e dos constrangimentos do regime de partido único. Durante anos, foi mais por força dos valores de antanho, protegidos pelo isolamento, do que pelos idealismos da democracia popular revolucionária que os laços sociais ainda tiveram consistência para sustentar regras, leis e instituições. Mas o aprofundamento da desigualdade social, atribuível à apropriação indevida dos bens públicos, concretamente, da ajuda internacional, corroeu as baias morais. Esse processo não cessou mais, refletindo-se, por exemplo, num espaço citadino desregulado, quando comparado com o prevalecente até à década de 1980.

---

142. Já sob “fogo amigo” do presidente Miguel Trovoada, que o PCD-GR ajudara a eleger, o governo não resistiu ao primeiro assalto, vindo a ser apeado aquando das eleições legislativas de 1994.

143. Santo 2008:145. Segundo Seibert, em dezembro de 1991, juízes, na sua maioria do MLSTP, demitiram-se em protesto contra a legislação sobre os tribunais aprovada pelo PCD. O sistema judicial ficou paralisado durante meses, cf. 2002:277.

144. Com a instabilidade tenderá a diminuir o investimento estrangeiro. Porém, os escolhos ao crescimento não advirão menos da falta de confiança para iniciativas particulares, por vezes importunadas pelo poder dos políticos que a justiça não pode ou não quer afrontar. A segurança, amiúde tão abastardada, é crucial para a confiança das pessoas nos seus propósitos. Ora, diversamente do sucedido até aos anos 80, em que se limitava a criatividade, o sentimento de insegurança passou a marcar a vida coletiva e a tolher as iniciativas das pessoas.

Após os mandatos presidenciais de Miguel Trovoada e de Fradique de Menezes, o crescendo de desordem social trouxe em 2011 uma eleição que, nos anos 80, se prediria improvável, a de Pinto da Costa, a quem se associou a ideia de reposição da ordem. Vencendo, por pequena margem, Evaristo Carvalho, indicado pelo primeiro-ministro Patrice Trovoada, Pinto da Costa não resistiu a manobras para derrubar o governo de Trovoada. Este deixou o país, a que regressaria para ganhar as legislativas de 2014 com uma maioria absoluta e, assim, limitar o poder presidencial.

Objeto de uma quase hagiografia, *Uma voz africana*<sup>145</sup>, onde expôs uma consensual proposta de governação, Patrice Trovoada, chefe da Ação Democrática Independente, esteve, e estará, mais perto de concretizar uma “democracia africana”, a espaços aventada nas ilhas. No plano simbólico, não terá sido por acaso que, em 2018, logo após a visita de Marcelo Rebelo de Sousa, o país foi visitado por Ali Bongo. Companheiro de juventude de Patrice em Libreville, Ali Bongo sucedeu ao pai e está no poder no Gabão desde 2009.

Com a eleição de Evaristo Carvalho, a partir de 2016, sem alardes, ideológicos ou outros, prevaleceu a vontade de Patrice Trovoada. Este confirmou-se como chefe pela eleição do seu candidato presidencial, que se cingiu ao papel de “assina só”, e por uma maioria na assembleia, que se anunciara como tropa de choque<sup>146</sup> e que aprovaria leis inconstitucionais, como as que alteraram a correlação de forças na cúpula da justiça, dividindo a sociedade.

Quando instâncias judiciais decidiram contra a sua vontade, numa alardeada troca da lei pela vontade pessoal, Patrice Trovoada recorreu à força policial para reverter as decisões da justiça. Além disso, administrativamente, a assembleia mudou a cúpula do aparelho judicial, também para eventualmente beneficiar dos favores dos juizes do novo tribunal constitucional, saído de uma lista aprovada por maioria simples de deputados da ADI. A este tribunal constitucional, então erigido, competia dirimir ações relativas ao apuramento eleitoral.

---

145. Santos 2014.

146. Apesar da hiperbolização no título da notícia, lembre-se a ideia de perda de vidas exposta pelo deputado Levy Nazaré em abril de 2014, meses antes das legislativas [cf. Declaração política da ADI no parlamento anuncia combate mortal – Têla Nón [telanon.info], acesso: 7 de abril de 2022].

Vale a pena perguntar: em que fundo de consciência se encontraria respaldo para tal ilegalidade, a que não foi alheio o espectro da violência sobre os deputados da oposição tentados à altercação contra uma decisão consabidamente anticonstitucional? Na verdade, o fundamento da imposição atrabiliária de um tribunal constitucional de facção assentava não só na percepção da impunidade, mas também num poderoso mote da luta política local, a saber, “ou nós ou eles”, para que se arrastam as instituições. Assim se estreitam as possibilidades de uma coesão política mínima, desvalorizada pelo tão aliciante quanto estéril maniqueísmo moral<sup>147</sup>, que, pretendendo distinguir uns dos outros, revela a participação de todos em comportamentos similares e de idêntico fundo ético. E, sem espanto, tal vai a par com o facto corriqueiro de enquanto governo se praticar o que se denuncia como ilegal quando se está na oposição.

Em boa verdade, ninguém asseverará que os titulares de tribunais eram, são ou pretendem ser, independentes. E, mais relevante, nos diferentes desempenhos, reivindicações e conflitos judiciais não estarão necessariamente em causa desígnios políticos, mas interesses. Mas poderá abdicar-se da defesa das instituições judiciais<sup>148</sup>?

Num ambiente de turbulência política e institucional, de afrontamento das liberdades, que, embora não derogadas, foram cerceadas<sup>149</sup>, as legislativas de 2018 tornaram-se num referendo ao primeiro-ministro<sup>150</sup>, a que se opôs Bom Jesus, do MLSTP, um candidato neófito que foi ao encontro da esperança de acalmção política e social na terra. A oposição juntou-se para destronar Patrice Trovoada, o que logrou à tangente. Contudo, a derrota por um deputado era um resultado que permitia a Trovoada aspirar a voltar à governação da terra. De facto, o estendal de desacertos do governo da denominada Nova Maioria permitiu-lhe, já em 2021, fazer eleger um

---

147. Acerca da faceta disruptiva do maniqueísmo moral, ver Canas 2020:16.

148. Ver Nascimento 2018a e 2018b.

149. Refira-se a tentação de sucessivos governos de imporem a sua voz monolítica na comunicação social. O que varia é a eficácia com que o fazem.

150. A “distorção” do fito do voto, que devendo servir para eleger o legislador, acaba a escolher o primeiro-ministro, não é exclusiva do arquipélago, sendo generalizada em regimes democráticos.

presidente<sup>151</sup>. Patrice Trovoada prepara-se para voltar, se não à terra, pelo menos, ao governo.

Vejam, após as eleições de 2018, se, por um lado, se repôs a normalidade constitucional, por outro, seguiu-se uma governação desventurada, como o indicou a tentativa de instrumentalização da justiça com a prisão de Américo Ramos, ministro de Patrice Trovoada, pela polícia judiciária. Também Vila Nova, que seria eleito presidente da República, em 2021, chegou a ser detido, mas o ministério público mandou-o soltar por ser deputado<sup>152</sup>. A terem lugar, as prisões deveriam ocorrer por ordem do ministério público, em quem o governo não confiava e a quem tentou, com inacreditáveis inabilidade política e despropósito institucional, chamar à colação para uma maior celeridade de atuação<sup>153</sup>, em rigor, uma atuação mais afim ao intuito de culpabilização do governo anterior. Ora, no fim, nada se provou contra Américo Ramos<sup>154</sup>.

Além de dislates na justiça, o governo saído das eleições de 2018 juntou bastas razões para a deceção da “rua”, que, de resto, prescinde de provas: bastaram promessas por cumprir, pontes a cair, privação inimaginável de eletricidade, tudo contributos para a perceção de um governo sem ter aonde ir, de ministros a cuidar mais de si mesmos do que da sua missão. Esta governação desventurada permitiu a Trovoada, uma vez mais ausente do país, planear o mais que provável regresso à governação em 2022.

De novo a justiça esteve na berlinda. A propósito dos resultados eleitorais, no tribunal constitucional, que fora feito para substituir o de feição imposto por Trovoada, desencadeou-se a maior entropia jurídica dos derradeiros anos, a qual cessou quando, já com pressão popular nas ruas, o tribunal

---

151. Nascimento 2021.

152. PJ : “Carlos Vila Nova foi detido mas o MP mandou soltar o arguido com base numa carta da ADI” – Têla Nón (telanon.info), acesso: 11 de abril de 2022. Um olhar atento mostrará como, a par do articulado da lei, pesa a avaliação, implícita, da correlação de forças e das consequências políticas das decisões. Saber se Vila Nova era, ou não, deputado em efetividade de funções no momento da ordem da detenção importaria para aferir da observância da lei. Mas o mesmo se dirá de outros casos, incluindo, porventura até, da elegibilidade para cargos políticos.

153. Ver 90 dias de pressões sobre Kelve Carvalho – Têla Nón (telanon.info), acesso: 7 de abril de 2022

154. Américo Ramos passou tempo na prisão por acusações sem procedência, o que suscita a questão grave da reparação devida à pessoa.

constitucional, na pessoa do juiz presidente, foi menoscabado numa reunião tutelada pelo presidente da República, Carvalho, para resolver *a fortiori* o imbróglio jurídico e político. Pretendiam dois juízes – um dos quais, o juiz presidente –, com ligações próximas ao candidato com o terceiro maior número de votos, que um acórdão assinado por ambos prevalecesse sobre o voto dos restantes três contrários a um pedido de recontagem de votos. Como noutros casos, importa menos a avaliação do mérito jurídico dos argumentos do que a constatação de que a respetiva qualificação depende de intentos políticos e da correlação de forças. No caso, acrescia o mais rematado desrespeito pelo formalismo da lei, consabidamente, uma garantia da respetiva valia e, bem assim, da proteção de pessoas e da pluralidade dos interesses presentes numa sociedade.

Assim, como em 2018, sob a governação de Trovoada, com a complacência do presidente Carvalho, se aprovara leis anticonstitucionais, se depusera ilegalmente órgãos de um poder independente, assim em 2021, titulares de um órgão de cúpula da justiça do Estado procederam ao arrepio do mais elementar senso, porquanto, independentemente do juízo jurídico, não podiam desconhecer estar em minoria. Que consideração pode ter a “rua” por tais indivíduos e pela sua função?

Mesmo arredando o moralismo sumário na avaliação dos factos, não se encontra outra explicação plausível que a da dependência face ao requerente, com o que os juízes descredibilizaram o seu papel. Sob invocação, politicamente oportuna, da legalidade e da vontade popular expressa nas urnas, o ADI, de Patrice Trovoada, encheu as ruas contra a parcialidade dos ditos juízes do tribunal constitucional. Ao invés do sucedido em 2018, quando sobrevieram desordens na sequência de receios de fraude eleitoral, em 2021, certamente devido à perceção de quão desapossados de razão estavam os juízes e embaraçado o governo, as manifestações foram ordeiras, transmudando-se em eficazes atos de campanha de Vila Nova. Ao mesmo tempo, pela internet, Patrice Trovoada invectivava o governo pela sua apatia perante a entropia criada.

Em poucos anos, a independência e a soberania das instâncias judiciais foram vilipendiadas<sup>155</sup>. Foram-no aquando do pleito sobre a votação

---

155. Há décadas percebeu-se a situação difícil da justiça. Inviabilizado o recurso a juízes estrangeiros, também as avaliações feitas por juízes estrangeiros foram jogadas fora,

nas presidenciais, como antes tinham sido pela assembleia aquando da aprovação, no meio de tumultos, de leis, manifestamente inconstitucionais, que derivavam apenas da força do executivo.

Ora, o desempenho da justiça tutelada e instrumentalizada pelo partido único, dito revolucionário, ainda poderia concitar alguma compreensão por via do medo e, bem assim, da falta de massa crítica necessária à afirmação de alguma independência. Porém, com a democracia, a justiça tornou-se mais um palco de conflitos pessoalizados – previsivelmente, em torno de recursos – e num polo de pressões sociais e políticas. A justiça revelou-se errática e parcial, comumente conforme a desígnios políticos e a interesses. Até hoje, não é raro, nos casos relevantes, a decisão advir dos desígnios do decisor político, capaz, em cada momento, de influenciar os juízes. Alguns destes mostram-se recetivos a uma lógica de séquito, a saber, a da abdicação da independência para servir um dos litigantes, seu putativo chefe.

Perante o que se passa em São Tomé e Príncipe, da “rua” não é de esperar senão o alheamento relativamente aos políticos. Nos círculos do poder, não funcionando a justiça, nem vingando um desempenho de elite, remanesce uma luta incessante em nome de uma visão parcelar e sectária, resultante da identificação, mesmo se volúvel, dos indivíduos, atomizados e sem perspectivas, com um dos grupos em confronto.

Numa desforra simbólica da política<sup>156</sup>, para a *vox populi*, todo o político é “ladrão”. A prova, usada a eito, é a dos padrões de vida impossíveis com os rendimentos auferidos nas ilhas. A contiguidade pesa na avaliação dos desempenhos pelas inclinações pessoais, faladas ou conhecidas *de visu* por quase todos. Previsivelmente, o juízo sobre os políticos é dúplice, regido pela mutante adesão emocional e sectária: por exemplo, para os seus adeptos, Patrice Trovoada é olhado como o que (sempre) regressa para acabar obra, ao passo que os adversários são vistos como permeáveis à corrupção. Para os do MLSTP e demais partidos, que não o ADI, Patrice cometerá ilicitudes, ao mesmo tempo que fecham os olhos a atitudes de correligionários cuja

---

desde logo pela incapacidade de adotar as respetivas conclusões. Não por terem, ou não, valor, mas por se terem tornado armas de arremesso nos confrontos na justiça e na política. Há anos que se fala da reforma da justiça, a ser suportada por instâncias internacionais. Porém, só por força de um compromisso inescrutável com a ética e a justiça ou por dever de ofício se pode crer no sucesso de tal cometimento.

156. Sobre o cerco à política, ver Canas 2020:28 e ss.

explicação mais imediata se aterá à cupidez. Ensaçando amarrar estes dizeres da “rua” à realidade, note-se que Patrice vive fora, enquanto os seus sucessivos adversários políticos na terra. Outra diferença porventura não despicienda, entre estes, grassam a competição e, por força disso, a duplicidade, ao passo que Patrice Trovoada aparenta manter o seu séquito na ordem.

Seja como for, se se imaginar que é possível, como se rompe esta redoma de uma duplicidade (quase irracional) de perspetivas e de uma litigância política da qual se destila apenas acrimónia e apartação? De que servirá a justiça quando, na esteira da degradação do campo político, as funções judiciais, avassaladas pela sujeição ou pela tergiversação, perderam dignidade?

## A calema na justiça e na política

As multiformes sujeições na justiça são profundamente nocivas para a condução do país e, mais latamente, para a democracia, como se conclui pela observação da conduta dos atores. Por exemplo, uma questão respeitará à relação intrínseca entre a ponderada aplicação da justiça e a reivindicação de mais dinheiro e meios, como sói dizer-se. Afora o peso das pressões políticas, a independência da justiça tem sido contaminada pelo dinheiro e pelo espírito de fação ao serviço do qual magistrados se colocam. Enquanto isso, reivindicam-se condições materiais de privilégio face aos padrões de vida local, regulando-se, obviamente, as reivindicações pelos presumidos réditos dos políticos. Embora a dependência material ou as condições de trabalho constituam um problema generalizado, não é aceitável a ideia de que só se pode agir com consciência quando se aufere uma condição económica e social diferenciada.

Justamente, outra questão atém-se à conduta dos juízes na sociedade. Suscitada pela incessante luta entre fações, a acrimónia – mormente, em comentários nas redes sociais – raia o inimaginável à luz da suposta *gravitas* da função judicial. Em rigor, a acrimónia contamina todos os domínios da vida e repercute-se na (perceção da) parcialidade e na paralisia da justiça.

Acresce a incapacidade de inculpar correligionários, diretamente proporcional à instrumentalização da justiça para perseguições aos adversários. Salvo casuística e esporadicamente, os tribunais não foram nem

são independentes<sup>157</sup> e não se errará ao prognosticar que não o serão num horizonte temporal concebível.

Escusado será laborar sobre o peso desta canga no devir da democracia. Por exemplo, mesmo quando a ação dos políticos não é ilícita, supostos procedimentos de favor e decisões implausíveis instalam na “rua”, não a dúvida, mas a certeza de que nas altas esferas campeiam “corruptos” e “ladrões”<sup>158</sup>. A “rua” tem como certo aquilo em que quer crer e, quando necessário ou útil, acusa sem a mínima ponderação e sem necessidade de provas, até porque a acusação é a única vindicta acessível...

A “rua” odeia os “políticos”, designação pejorativa e equivalente à de ladrões, que, por princípio, se aplica a quantos assumem cargos. É sabido que o desprezo pelos políticos tem algo de retórico porquanto todos sabem que alguém tem de desempenhar esse papel e não poucos tentam obter favores de políticos. Mas alguém negará o desprezo, mesmo se dúplice, da “rua” pelos políticos<sup>159</sup>?

Já os políticos, enquanto lamentam a perda dos “nossos valores”, não creem poder ser arguidos por violar esses “valores” e, bem assim, normativos legais. No mais, prometem a resolução de problemas – da justiça à pobreza –, quando sabem que tal é uma impossibilidade. A somar à pobreza e às privações, esta duplicidade causa disrupção social.

A boa governação tornou-se mirífica, pois não existe senão enquanto retórica e em campanhas eleitorais. Afora as privações de vária ordem, que tendem a colidir com os direitos humanos, uma das consequências do desgoverno é a desproteção das pessoas, de que resulta a anomia. Emergiram tensões, cresceu a criminalidade e, pior ainda, cresceu a impunidade e,

---

157. Seibert afirmou, por exemplo, que os “tribunais, constantemente sujeitos a manipulações políticas e privadas, nunca foram independentes, imparciais e funcionais”, cf. 2002:277, 287 e 434.

158. Já faz anos que se assinalou a generalização da corrupção em São Tomé, conhecida de todos, mas sem que haja processos. Não se desejará a destruição de um sistema que permite a cada político, à vez, acumular riqueza, cf. Santo 2008:125 e ss.

159. A poucos interessará o que os políticos dizem, porque, ao arrepio das palavras, se valoriza o que se imagina ser a sua conduta, a começar pelo descaso das condições de vida das pessoas ao mesmo tempo que procuram enriquecer. À “rua” sobra o sarcasmo acerca dos mandantes.

agora, o respetivo alarde<sup>160</sup>. Não são negligenciáveis as perdas que advêm da criminalidade, mormente, de ataques à pequena propriedade – um aferidor da proteção dos direitos básicos – que tornam a vida dos desprotegidos numa incerteza.

Enfim, o que resta de democracia não será de menor valia, porquanto permite que as decisões do poder não fiquem totalmente limitadas a grupos restritos – sujeitos somente à autoridade de um mandante, de quem os indivíduos se tornam acólitos –, que, com chancela partidária, a cada momento, ocupam o poder. Afinal, e independentemente dos mecanismos de composição e formação das decisões, a espaços os decisores e seus presumidos intentos têm sido ratificados ou derrotados nas urnas.

## Notas finais

A denominada democracia popular revolucionária trazia como promessa a reversão das instituições do Estado “colonial-fascista”, mas acabou no desmantelamento das instituições protetoras das pessoas. As instituições, como o tribunal para atos contrarrevolucionários, tornaram-se a manifestação da vontade do chefe.

Já na vigência da democracia, não se arredou a possibilidade de instrumentalização das instituições, mormente da justiça. Aliás, não se descarta a hipótese de a instrumentalização e o desvio de finalidade terem passado a pautar a condição das instituições. Na verdade, e sem embargo dos direitos do foro político, a continuada instrumentalização das instituições traduziu-se, se não na sujeição das pessoas, pelo menos na limitação da sua cidadania dada a corrosão dos laços sociais. Resulta óbvia a dificuldade de

---

160. No mato, repetem-se as queixas. Reina a impotência contra o roubo que, ultimamente, deixou de ser furtivo para passar a lema de ação como que militante, como parece suceder no caso da Flora Speciosa (cf. Mataram as flores de STP que estavam a conquistar o mundo – Têla Nón [telanon.info], acesso: 11 de abril de 2022). Sem dados bastantes, importa salientar dois elementos: primeiro, a ocupação das terras sucede à falência da empresa, em parte imputável à falta de infraestruturas aeroportuárias, que não pode senão ser assacada ao Estado ou à entidade com competência delegada. Segundo, não é crível que haja medidas que possam deter a eventual propagação destas mobilizações contra pessoas sem proteção, ações que terão como motivação a emulação da presumida prática de mandantes no tocante à apropriação de bens.

se gizar uma política que reverta a corrosão da confiança social, porque esta passou a variável dependente da percepção da insanável deliquescência institucional e da dissolução de padrões éticos por sucessivos governos. Só o esquecimento, de que se faz uso, é que permite a renovada crença nos putativos chefes.

É difícil avaliar a disposição da população isleña para trocar alguma liberdade por bem-estar, previsibilidade e segurança, tal afinal a suposição dos dirigentes independentistas. Mas, tornado imparável o empobrecimento, o derradeiro e mínimo denominador comum (para a percepção) da igualdade passa a ser, mais do que a obediência de todos à lei, a punição dos infratores..., sobretudo quando adversários políticos. E assim se inaugura uma visão viciosa.

Sem surpresa, aflora o sentimento de ausência de ordem, materializada nos privilégios dos políticos. Ora, para uma fração da sociedade, a (percepção da) igualdade perante a lei não provirá senão do mando justiceiro do chefe. Com efeito, não raro avulta a crença de que a regulação social, a previsibilidade e a confiança dependem da ação inspirada do (seu) chefe, possível substituta, com vantagem, da ação da justiça. Em teoria, uma governação forte pode deter a profusão de desvios e de roubos da coisa pública. Só por força da ação do chefe, a igualdade – materializada na humilhação de adversários políticos – se consumará, tal a desforra demandada pela “rua”, qual reverso da moeda dos privilégios dos políticos visados.

Ainda que não seja evidente para a “rua”, tal caminho seletivamente justiceiro, contra os outros, que não contra os do próprio séquito, não só não repõe a confiança, como aumenta a litigância, induzindo-se o crescimento de uma velada, mas operante espiral de disrupção, a coberto da qual se perpetuarão várias injustiças.

Em rigor, uma deriva justiceira nunca substituirá a justiça. Porém, não se vislumbra a hipótese de a justiça efetivamente o ser e de granjear respeito. Não se decantou só a percepção da impossível imparcialidade, quanto também a convicção da incapacidade que fere as sentenças de insanidade irreparável e, por isso, de perene injustiça. Acaba por vingar a ideia de que as magistraturas não conseguem dirimir pendências que não seja a contento da pressão política (o que colocaria o poder judicial e, consequentemente,

a vida das pessoas na dependência de mandantes, tal como sucedido no regime de partido único).

Dadas as múltiplas formas de instrumentalização das relações institucionais e a multiforme escusa à obediência às leis, dinâmicas transversais a toda a sociedade, o refazer dos laços políticos e sociais tornou-se uma tarefa hercúlea, a que ninguém quer meter ombros..., até porque, em parte, a hegemonia também advém da arregimentação dos indivíduos em dinâmicas conflituais tão divisivas quanto no passado foram as engendradas pelas políticas coloniais.

Outrora, os muros de pedra, que não deixam ver para o interior das propriedades, não eram comuns. Existiam roças inacessíveis a quem a elas não pertencesse, mas os quintais das casas eram separados por arbustos. As roças vedavam os caminhos às praias, mas as roças não se apropriaram das praias. Já depois da independência, nalguns casos, as vivendas dos ricos fecharam o acesso a praias, que alguns deles considerarão como extensões dos seus quintais. Não será tal uma metáfora da maré de desordem e do descaso pela lei? Tais abusos não suscitam clamores por derivas personalistas e não deixam estas eventuais derivas de constituir uma ameaça à democracia?

Não se estranhará que num futuro próximo a democracia vigore, conquanto mais esvaziada de liberdades necessárias à decisão sobre as vidas, as individuais e a coletiva.

## Referências bibliográficas

- Ambrose, Brendalyn P. (1995) *Democratization and the protection of human rights in Africa*. Westport: Praeger Publishers.
- Canas, Vitalino (2020) *Populismo: componente endémica da democracia de partidos*. In Canas, Vitalino (Coord.). *Estudos sobre populismo: uma perspetiva panorâmica*. pp.13-47. Lisboa: AAFDL Editora.
- Costa Manuel Pinto (1978). *Discursos*. São Tomé: AHSTP.
- Guedes, Armando Marques et al. (2002) *Litígios e legitimação. Estado, sociedade civil e direito em S. Tomé e Príncipe*. Coimbra: Almedina.
- Illife, John (1999). *Os africanos. História dum continente*. Lisboa: Terramar.
- Memmi, Albert (1977). *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Nascimento, Augusto (2013a). As pulsões na política em São Tomé e Príncipe. In *Africana Studia*, nº20, Porto, CEAUP, pp.135-152
- \_\_\_\_ (2013b). Os dividendos do autoritarismo colonial: o impacto e a manipulação do legado colonial na configuração do pós-independência em São Tomé e Príncipe. in Pimentel, Irene e Rezola, Maria Inácia (Orgs.) (2013). *Democracia, ditadura. Memória e justiça política*. pp.259-282. Lisboa: Tinta-da-China,.
- \_\_\_\_ (2018a). São Tomé e Príncipe: recordar os mortos e... que dizer dos vivos? Recuperado em 26 de janeiro de 2018 de <http://blog.cei.iscte-iul.pt/sao-tome-e-principe-recordar-os-mortos-e-que-dizer-dos-vivos/>
- \_\_\_\_ (2018b) A abrasiva situação política em São Tomé e Príncipe: por quem os sinos dobram? In <http://blog.cei.iscte-iul.pt/a-abrasiva-situacao-politica-em-sao-tome-e-principe-por-quem-os-sinos-dobram/>, recuperado em 11 de maio de 2018.
- \_\_\_\_ (2019). As Eleições Legislativas de 2018. Acerca da sobrevivência da democracia em São Tomé e Príncipe. In *Cadernos de Estudos Africanos* nº38, 2019, Lisboa, CEI, pp.93-122, <https://journals.openedition.org/cea/4389>, recuperado em 9 de março de 2020.
- \_\_\_\_ (2021). Eleições presidenciais em São Tomé e Príncipe: especulações e coloquialidade à medida. In *Eleições presidenciais em São Tomé e Príncipe: especulações e coloquialidade à medida* (africanos.eu), publicado em 23 de julho de 2021 e recuperado em 23 de julho de 2021.
- \_\_\_\_ (2022). Para lá das ideologias e dos *slogans*, a persistência do homem grande nos sucessivos regimes em São Tomé e Príncipe, a publicar.
- Santo, Armindo Ceita Espírito (2008). *Economia de S. Tomé e Príncipe entre o regime do partido único e o multipartidarismo*. Lisboa: Edições Colibri.
- \_\_\_\_ (2009). *S. Tomé e Príncipe. Problemas e perspectivas para o seu desenvolvimento*. Lisboa: Edições Colibri.
- Santo, Carlos Espírito (2015). *A primeira república*. 2 vols. Lisboa; Edições Colibri.
- Santos, Carlos Oliveira (2014). *Patrice Trovoada. Uma voz africana*. Lisboa: Âncora Editora.
- Seibert, Gerhard (2002). *Camaradas, clientes e compadres. Colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Vega.

# Personalismo difuso e contingente: lideranças políticas cabo-verdianas no pós- independência

---

Cláudio Alves Furtado

## Introdução

Cabo Verde não conheceu, na sua história política, lideranças políticas populistas<sup>161</sup>, ainda que, de forma particular, nos primeiros quinze anos, a figura tutelar de Amílcar Cabral, enquanto herói, aparecesse para alguns como demiurgo fundador do Estado-Nação<sup>162</sup>. De igual modo, não se pode dizer que tenham existido, ou que existam lideranças personalistas, sejam de cariz carismático, as que se impõem como autocratas, pelo domínio do monopólio de violência (i)legítima, sejam ainda pela força, com graus variados de omnipresença, da capacidade de coerção outorgada pela liderança dos partidos-estado.

---

161. Kurt Weyland considera que as lideranças neopopulistas constroem a noção de populismo “as a political strategy through which a personalistic leader seeks or exercises government power based on direct, unmediated, uninstitutionalized support from large numbers of mostly unorganized followers. In: ‘Clarifying a contested concept: populism in the study of Latin American politics’, *Comparative Politics*, 34:1 (2001), p.14, citado in Kurt Weyland, ‘Neopopulism and neoliberalism in Latin America: how much affinity?’, *Third World Quarterly*, 24:6 (2003), p.1097.

162. Amílcar Cabral, um dos fundadores e principal liderança do Partido Africano da Independência da Guiné (Bissau) e de Cabo Verde (PAIGC), é considerado o fundador dos Estados da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Se na Guiné-Bissau ele continua sendo um herói mítico permanentemente revisitado, em Cabo Verde, particularmente a partir da década de 90 do século transato, sua apropriação é mais mitigada, acontecendo, não raras vezes, tentativas de desconstrução de sua imagem e de seu legado.

Assim, se nos restringirmos à história política e social recente de Cabo Verde, observa-se que tanto na assim denominada I<sup>a</sup> República, na qual o regime político assentou no monopartidarismo e, por conseguinte, com fortes tendências autocráticas, quanto na II<sup>a</sup> República (quando houve uma mudança de um regime político de cunho autoritário para um democrático, assente na democracia representativa, configurando um sistema, político denominado, por alguns como sendo de parlamentarismo mitigado e para outros de semipresidencialismo<sup>163</sup>), não emergiram, de forma evidente e consistente, lideranças políticas personalistas e/ou populistas. É uma situação diversa da que pode ser observada em muitos países africanos continentais, quanto na América Latina, no mesmo período histórico em análise.

Contudo, parecem emergir na contemporaneidade indícios, se não da emergência de lideranças personalistas, pelo menos de tentativas de mobilização de processos, estruturas e meios visando a construção dessas lideranças de cunho personalista, nomeadamente através da (re) construção política de biografias, seja através de escritos (auto)-biográficos, seja do *marketing* político. Dito de outro modo, existem indícios que parecem apontar, com forte recurso para os diversos tipos de media, para a tentativa, com maior ou menor grau de sucesso, de *personas* que, demarcando-se dos partidos políticos, buscam erigir-se enquanto figuras públicas verdadeiramente nacionais. Ainda assim, note-se que esse processo comporta paradoxos e dissonâncias, uma vez que, amiúde, as pertenças a grupos (políticos, ideológicos) são mobilizadas para ancorar e alavancar a biografia e a construção da *persona*.

A presente comunicação intenta debruçar-se sobre duas questões que se interligam. Em primeiro lugar, o que explica o facto de Cabo Verde não conhecer esse fenómeno na sua história política, não obstante a longa experiência de lideranças políticas personalistas e autocráticas no contexto colonial e de convivência, tanto no quadro da luta pela independência quanto, nos primeiros anos das independências, com regimes políticos africanos, fortemente marcados pelo populismo e personalismo? Em segundo lugar, que mudanças sociopolíticas se têm operado, particularmente no contexto multipartidário, que têm permitido, facilitado ou propiciado a emergência

---

163. Para o aprofundamento desse debate, consultar Costa (2001, 2009).

de condições e processos conducentes à mobilização pessoal e política de trajetórias biográficas infladas para a construção de lideranças personalistas?

A nossa hipótese é a de que, em Cabo Verde, independentemente do sistema e regime políticos, que atravessam tanto a I<sup>a</sup> quanto a II<sup>a</sup> Repúblicas, a institucionalização de princípios legais e normativos se impôs sobre qualquer veicidade de emergência de lideranças personalistas fortes, autoritárias e populistas. Subsidiariamente, parece-nos que uma tradição de construção de uma máquina estatal de cunho burocrático, que tipifica o processo de construção do Estado moderno, e que remonta ao estado tardo-colonial (Correia e Silva, 2001), favoreceu a valorização de mecanismos, ainda que de natureza mais burocrático-formal do que efetiva, da racionalidade burocrática em que a impessoalidade e a legalidade constituem uma de suas marcas constituintes e constitutivas (Weber, 1971). Este facto, contudo, não impede que, sobretudo num contexto em que o Estado Leviatã se impõe como onnipresente, as relações clientelares possam “contaminar” o estado burocrático e os mecanismos racionais legais que legitimam o estado moderno, tal como sustenta Max Weber. Trata-se de um fenómeno que se estende ao contexto pós-independência, período que constitui objeto da presente reflexão.

Neste sentido, procuraremos argumentar que, no contexto cabo-verdiano pós-independência, as lideranças de cunho personalista e, potencialmente, autocráticas, não se impuseram, pois terão encontrado freios impostos, a um só tempo, por uma estrutura burocrático-estatal, relativamente bem implementada, a que se acrescem as disputas político-partidárias<sup>164</sup> e, possivelmente, por um sistema político que pulveriza a ação dos que buscam assumir-se como “donos do poder” (FAORO, 2021). Como quer que seja, propomos refletir sobre eventuais sinais que apontam para tentativas – e seus freios – de emergência ou construção de lideranças políticas que valorizam mais as respetivas biografias do que sua inserção no quadro legal e institucional que sustenta o sistema político cabo-verdiano. Sugerimos que esse novo quadro se aplica, de forma particular, às disputas políticas para

---

164. Como se procurará demonstrar no decorrer da análise, as disputas manifestadas ou veladas a nível dos órgãos dos partidos de governo tendem a mitigar muitas veicidades autocráticas tendencialmente populistas.

a chefia do Estado, quando, constitucionalmente, as candidaturas não são – não devem ser – sustentadas em bases partidárias. Adicionalmente, num momento em que as “interações entre os campos da comunicação e o campo da política” (LIMA, 2006) se encontram cada vez mais significativas, as estratégias do marketing político buscam construir, reconstruir ou repaginar lideranças que melhor se ajustam às novas injunções políticas e às aspirações reais, imaginárias ou, também, construídas dos eleitores.

## Revisitando a literatura e retomando as categorias analíticas

O estudo sobre personalismo político em África e que marca os estudos sobre lideranças políticas populistas e autoritárias foi publicado em 1982 por Jackson e Rosberg, intitulado “Personal Rule in Black Africa: Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant”. Nesse livro, como aponta Takehiko Ochiai (2010), argumenta-se que o que caracteriza grande parte dos regimes políticos africanos é o quadro institucional, designadamente o constitucionalismo que, em regra, não tem funcionado de forma adequada, isto é, não tem obedecido, amiúde, à ordem constitucional de um Estado moderno. Por conseguinte, sistemas políticos de base não institucional (ou não institucionalizados) acabaram, em muitos contextos, por consolidar-se definindo e condicionando a ação política. Associados a esses sistemas políticos, os regimes constitucionais africanos, que na sua grande maioria, assentam no presidencialismo (civil ou militar, carismático, autocrático ou autoritário), têm favorecido a emergência e eventual consolidação de lideranças políticas e governos personalistas.

Analisando, preferencialmente, o contexto dos regimes de partido único, para Jackson e Rosberg (1982), o governo personalista é definido como um tipo distinto de sistema político no qual as rivalidades e lutas de homens poderosos e obstinados, em detrimento de instituições impessoais, ideologias, políticas públicas ou interesses de classe, são fundamentais na formação da vida política. Acrescentam ainda que:

“Personal rule is a dynamic world of political will and activity that is shaped less by institutions or impersonal social forces than by personal authorities and power; it is a world, therefore, of uncertainty, suspicion, rumor, agitation, intrigue, and sometimes

fear, as well as of stratagem, diplomacy, conspiracy, dependency, reward, and threat.” (1984, p.421)

Os mesmos autores caracterizaram os líderes personalistas africanos, como já indicado, em quatro tipos: príncipe, autocrata, profeta e tirano. Essa taxonomia classificatória possibilitou a realização de um conjunto de estudos de caso, visando caracterizar os regimes políticos personalistas em África.

De acordo com Ogbazghi (2011 p.2)

The political dynamics of personal rule, by nature, promotes personalized state-society relationships rather than institution-based practices of governance. This is simply because personal rule is based on loyalty to the president as opposed to institutions, which are constantly monitored and controlled to ensure that they will not achieve any balance of power that could threaten the system. The political system of personal rule is, shaped less by institutions or impersonal social forces than by personal authorities and power.

Acrescenta ainda que

In personalist regimes, political institutionalization largely emanates not from the legally sanctioned institutions of law—whether constitutional or civic—but as a result of the personal wishes and whims of those who happen to hold the reins of power. (Idem, p. 3)

Aliás, os países africanos são considerados por muitos como interessantes laboratórios para estudos sobre regimes políticos, assentes no personalismo político, seja nos regimes de partidos únicos, seja no quadro das derivas mais recentes dos regimes políticos democráticos pluripartidários (Kaltwasser et al., 2017; Mickiewicz, 2015, Resnick, 2010, Carbone, 2005). Um conjunto de fatores é mobilizado para tentar entender os fenómenos que associam o personalismo às lideranças autocráticas e, mesmo, autoritárias.

Apesar do que foi afirmado anteriormente, estudos sobre as conexões entre o populismo, o neopopulismo e o personalismo em África, são relativamente recentes, quando comparados, por exemplo, com o que se verifica na América Latina. Se é verdade que as independências relativamente recentes da quase totalidade dos países africanos constituem uma explicação

possível, não se pode, contudo, descurar outras possibilidades explicativas que se alinham com as preocupações centradas, num primeiro momento, nos processos de construção dos Estados-nações, de subalternização destes pelos partidos únicos, de militarização dos processos políticos e de injunções ligadas às etnicidades na conformação dos diversos campos políticos. Num segundo momento, as reflexões voltam-se para as mudanças ocorridas nos anos 90 do século passado com a implementação progressiva e generalizada de regimes políticos pluripartidários, concentrando as análises preferencialmente nas condições sociopolíticas que condicionam esses regimes e no processo de emergência de um campo político renovado. Apenas recentemente estudos têm abordado as lideranças carismáticas em África bem como as interfaces entre o populismo e o personalismo (cf. Van de Bosch, 2021; Jackson & Rosberg, 1982, 1984; Lahbabi, 1982; Ikome, 2008; Resnick, 2010; Gbazghi, 2011; Osei et al., 2020).

Entrementes, o surgimento de lideranças políticas, civis e/ou militares, fortes e autoritárias, em regimes políticos essencialmente presidencialistas, tende, primeiro, no quadro dos regimes de partido único e, depois na transição para regimes multipartidários, a reforçar o poder executivo, tornando subsidiários os poderes legislativo e judiciário. O sistema de *check and balance* entre os poderes não se consolida, emergindo o que Nelson Pestana denomina, para o caso angolano, de presidencialismo extremo (Pestana, 2011)<sup>165</sup>, ou o que outros investigadores denominam de “presidencialismo hegemónico” (Kieh, 2018) ou presidencialismo imperial.

Para Kieh (2018), mesmo no contexto dos regimes políticos democráticos, o peso do personalismo político em África continua sendo importante, resvalando, não raras vezes, para tendências autocráticas. Com efeito, assevera George K. Kieh Jr (2018, p. 41)

“However, in spite of the laudable strides that have been made in the area of political democratization, including the emergence

---

165. Para o caso angolano, sustenta Pestana, “Apesar de designado oficialmente por ‘parlamentar presidencial’, pelo facto de haver nominalmente um parlamento, teoricamente representativo da vontade geral dos cidadãos, o sistema estabelece uma forte concentração de poderes no Presidente da República (PR) e a desvalorização da Assembleia Nacional (AN), fazendo do parlamento um órgão fraco e do Executivo muito forte.” (Pestana, 2011, p. 2)

of several democratizing states on the continent, the “hegemonic presidency” has remained ensconced on the political landscape. In fact, the “hegemonic presidency” has been unaffected by the wave of political and legal reforms.”

Este seu posicionamento acaba sendo corroborado por Prempeh (2008a:63) quando sustenta que:

“However, despite the recent democratic backlash against decades of authoritarian presidential rule in Africa, and the regime change this has wrought in several African states, the phenomenon of the ‘imperial presidency,’ long associated with politics and government in Africa, persists.” (Prempeh apud Kieh, 2018, p. 36).

Aliás, o que se tem verificado nos últimos anos, alastrando por vários países, é a crescente tentativa de lideranças políticas trabalharem para mudanças constitucionais, visando sua continuidade no poder, sobretudo nos casos em que existem limitações constitucionais de mandatos presidenciais. Na África ocidental, pode apontar-se o que ocorreu na Costa do Marfim onde, com a autorização da Corte Constitucional, o Presidente Alassane Ouattara se apresentou a uma terceira eleição. Caso similar ocorreu na Guiné-Conacri, permitindo que o presidente Alpha Condé, recentemente deposto por um *putsch* militar, pudesse apresentar-se a um terceiro mandato.

Estamos, por conseguinte, em crer que a ideia da aparente continuidade desse tipo de experiência de personalismo político e governamental na história política africana tende a comportar vários perigos analíticos. Em primeiro lugar, e como sempre, existe um risco de se tomar o continente pelo conteúdo. Em segundo lugar, incorre-se no risco de se buscar similitudes quando as diferenças podem ser heurística e analiticamente mais significativas. Em terceiro lugar, existe sempre a possibilidade de uma vez mais se tornar, pela negativa, o continente africano uma exceção.

Concentrando-nos nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), poderemos verificar uma nítida diferença entre os cinco países. Com efeito, em alguns países podemos encontrar governos personalistas, concentrados na figura do Presidente da República, no caso de Angola, ou, ainda, situações com tendências fortemente marcantes de personalismo opondo o Presidente da República ao primeiro-ministro como tem sido o caso

da Guiné-Bissau, podendo ser este um dos fatores da persistente instabilidade política nesse país. Em Moçambique, parece-nos ser menos marcante, não obstante os múltiplos poderes cometidos ao Presidente da República e sua forte influência no Parlamento. Em S. Tomé e Príncipe, as tensões recorrentes entre diferentes Presidentes da República e Governos podem indiciar lutas por imposições de projetos políticos de cunho personalista, embora, não raras vezes, os mecanismos constitucionalmente previstos de contrapeso funcionem no sentido de assegurar a “estabilidade” política.

Em Cabo Verde<sup>166</sup> não existem trabalhos que tematizam de forma direta e específica a questão do personalismo político, sendo que as análises sobre as lideranças políticas no contexto pós-independência têm sido feitas no âmbito de estudos sobre o regime político e, de forma particular, sobre as relações do presidente da república com o governo e o parlamento. Neste particular, deve sublinhar-se os trabalhos desenvolvidos e em desenvolvimento por Daniel Costa (2001, 2009), Edalina Sanches (2010), Fafali Koudawo (2001), Roselma Évora (2004), Onésimo Silveira (2005), Leão Domingos Pina (2006) e Furtado (2015, 2016), que têm essencialmente trabalhado com as mudanças políticas e suas vicissitudes no contexto da democracia liberal e representativa.

Do ponto de vista da análise do caso cabo-verdiano, parece-nos que as categorias propostas por Jackson e Rosberg (príncipe, autocrata, profeta, tirano), por Kieh (presidencialismo hegemónico), Premph (presidencialismo imperial) ou Pestana (presidencialismo extremo) apresentam-se empírica e analiticamente pouco operacionais.

Neste sentido, afigura-se-nos mais prudente, para uma primeira aproximação, tanto para a descrição quanto para análise, fazer uso da categoria “personalismo difuso e contingente”, entendida como a mais

---

166. Não constitui objeto deste texto refletir sobre o assunto, de forma específica e aprofundada, nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa. De forma direta ou indireta, no entanto, estudos sobre as lideranças políticas personalistas, autocráticas e (neo)populistas, nesses países são pouco significativos. Sobre o caso angolano, podem ser apontados alguns trabalhos do jurista e cientista político Nelson Pestana (2002, 2004) e de José Reis dos Santos (2009), de Elisabete Azevedo (2009) para Guiné-Bissau e de Gerhard Seibert (2009) para S. Tomé e Príncipe. Para Moçambique, podem ser apontados os trabalhos de António Hama Thay (2016, 2020) e de José Jaime Macuane (2009).

ajustada para caracterizar as lideranças políticas que, não obstante poderem assentar-se em carisma, legitimada por uma biografia construída, não raras vezes, com recurso ao marketing político e apoiadas em relações clientelistas, conseguem de forma progressiva construir e canalizar sua ação política, mesclando suas qualidades pessoais, qual um demiurgo, com sua vinculação, ao menos narrativamente, ao quadro legal e constitucional vigente.

## Aproximando-nos a Cabo Verde e situando o escopo da reflexão

A partir deste momento, propomos concentrar-nos na história política recente de Cabo Verde, na tentativa de buscar eventuais elementos que possam surpreender sinais de aproximações, distanciamentos e/ou sobreposições entre os mecanismos constitucionais e legais (institucionalismo no exercício do poder) e os mecanismos pessoais/ personalistas (não institucionais) de exercício do poder político por parte das lideranças políticas.

Desde a independência que o regime político cabo-verdiano é matricialmente de natureza parlamentar, sendo considerado por alguns, e de forma particular no contexto da vigência da IIª república, como de parlamentarismo mitigado (GCV, 2016, p. 18; Gonçalves, 2015) e, por outros, semipresidencial (Costa, 2001; 2009)<sup>167</sup>.

No período entre 1975 e 1990, a natureza do regime e do sistema políticos, embora tenham consagrado, fosse no âmbito da Lei da Organização Política do Estado, fosse da Constituição da República de 1980, a separação de poderes (executivo, legislativo e judiciário), não sendo permitido o multipartidarismo, a tendência para o monolitismo político foi uma evidência. Tal impedimento constitucional ao multipartidarismo não significou, contudo, a inexistência de uma pluralidade de projetos de sociedade que, não raras vezes, “contaminava” a vida política (Furtado, 1997; 2017).

---

167. Embora o desenho constitucional atribua a centralidade do poder político ao Parlamento, e malgrado as sucessivas reformas do Parlamento visando a sua consolidação, ainda o principal proponente de leis tem sido o governo, sendo os parlamentares, no mais das vezes, chamados a aprovar/referendar as iniciativas legislativas do governo. As iniciativas legislativas próprias do Parlamento têm sido pouco relevantes.

De igual modo, embora a concentração do poder executivo esteja, desde a independência, situada no governo, o que confere ao primeiro-ministro não apenas importantes poderes (próprios ou no âmbito do Conselho de Ministros), mas uma importante visibilidade política, o recorte analítico assumido nesta reflexão está na figura do Presidente da República que, embora não possua importantes funções executivas, encarna a Nação, é o comandante supremo das Forças Armadas, nomeia e exonera o primeiro-ministro e os demais membros do Governo, nos estritos limites constitucionais, nomeia e exonera os embaixadores, partilhando, em matéria da política externa, as competências com o Governo. Mais significativo, no entanto, para efeitos da presente reflexão, é sua importância no imaginário social, considerado como o ápice da carreira de um político de sucesso.

No caso cabo-verdiano, todos os antigos primeiros-ministros, num total de três, tentaram ou estão a tentar alçar ao posto de Presidente República<sup>168</sup>. São os casos de Carlos Veiga (primeiro-ministro entre 1990 e 2000) e Pedro Pires (primeiro-ministro de 1975 a 2000) e, atualmente, de José Maria Pereira Neves (primeiro-ministro de 2001 a 2016).

No contexto da II<sup>a</sup> República, apenas dois antigos Presidentes da República não exerceram as funções de primeiro-ministro, a saber, António Mascarenhas Monteiro (1990-2000) e o cessante, Jorge Carlos Fonseca (2011-2021).

---

168. Excetua-se dessa lista António Gualberto do Rosário que exerceu um mandato-tampão de primeiro-ministro entre julho de 2000 e fevereiro de 2001, após o pedido de demissão de Carlos Veiga.

## As lideranças políticas entre 1975-1990

No contexto colonial, particularmente no quadro do estado tardo-colonial (Correia e Silva, 2001), as possibilidades de emergência de lideranças políticas endógenas eram fortemente coartadas por um regime colonial altamente repressor e violento. Neste quadro, a emergência de lideranças políticas, salvo casos de figuras políticas de pouca expressão e que estavam alinhadas com o sistema colonial vigente, se dava na luta anticolonial e, na sua grande maioria, na luta pela independência, nomeadamente nas fileiras do então Partido Africano da Independência da Guiné e de Cabo Verde (PAIGC).

É, contudo, nos interstícios da independência que a luta política interna, no período que vai da queda do regime político português em 25 de abril de 1974 e a proclamação de independência de Cabo Verde em 5 de julho de 1975, que começam a construir-se e a dar-se a conhecer lideranças políticas cabo-verdianas. Algumas delas, acabariam por exilar-se ou volatilizar-se.<sup>169</sup>

Com a independência, e no âmbito do processo de construção do estado, foi aprovada a LOPE (Lei de Organização Política do Estado) que dispunha sobre a organização e o funcionamento dos diferentes órgãos do poder de estado, tendo vigorado até a aprovação da Constituição de 1980. Esses dois instrumentos jurídico-constitucionais institucionalizam o regime do partido único e sua ascendência efetiva sobre os órgãos do poder do Estado. De certa forma, não obstante o Parlamento ter sido sempre constituído a partir do sufrágio direto e universal, os espaços privilegiados de disputa política para a composição dos órgãos do poder de Estado (Parlamento, Governo, Presidência da República e, subsidiariamente, o Judiciário) são os órgãos superiores do PAIGC/CV. Resta, por conseguinte, óbvio que as três principais figuras de Estado (Presidente da República, Primeiro-ministro e Presidente do Parlamento) fossem os três primeiros na hierarquia do partido.

A questão mais sensível que se coloca ao contexto em análise tem a ver com o poder judiciário. Em primeiro lugar, grande parte do quadro legal

---

169. Cf., a esse propósito, o ensaio de Hopffer Cordeiro Almada, José Luís. As tragédias históricas do povo cabo-verdiano e da saga da sua constituição e da sua consolidação como nação crioula soberana. <https://www.buala.org/pt/a-ler/das-tragedias-historicas-do-povo-caboverdiano-e-da-saga-da-sua-constituicao-e-da-sua-consolidada>, consultado em 05/10/2021

vigente (Código Penal e Código do Processo Penal, Código Civil e Código do Processo Civil) vem do período colonial, conhecendo ajustes pontuais, particularmente as leis que se opunham de forma clara aos dispositivos constantes da LOPE e, depois, à Constituição de 1980. Ademais, não se pode afirmar que o poder judiciário fosse totalmente autónomo tendo em conta os processos de nomeação dos cargos de topo das carreiras da magistratura judicial e do ministério público. De apontar, na esteira do afirmado por J. L.H.C. Almada:

“Assinale-se ainda que, em conformidade com o princípio da unidade do poder, cabia à Assembleia Nacional Popular proceder à fiscalização abstracta de todas as normas jurídicas, incluindo as aprovadas por ela própria, restando ao poder judicial a fiscalização concreta difusa das normas, quando devida e tempestivamente impugnadas em processos judiciais específicos. “(Idem)

Durante o período em análise, não obstante a precedência formal do Presidente da República, Aristides Pereira, também Secretário-Geral, primeiro, do PAIGC e, depois, do PAICV, o primeiro-ministro e secretário geral adjunto do PAICV, Pedro Pires, mais carismático e operacionalmente à frente do PAIGC em Cabo Verde, enquanto responsável do Conselho Nacional de Cabo Verde do PAIGC e, mais tarde, secretário geral adjunto do PAICV, tinha as rédeas efetivas da governação.

No entanto, isso não se traduz, a nosso ver, na possibilidade de emergência de uma liderança personalista que se sobreponha aos demais dirigentes partidários e do Estado. O nosso argumento assenta no facto de que em Cabo Verde, na linha da burocracia colonial, existia já um aparato burocrático bem consolidado, no qual as formalidades legais são muito escrutinadas, seja pelos funcionários, que transitaram da administração colonial, seja por um corpo de juristas relativamente importante, desde o momento da independência. Neste sentido, apesar de eventuais tentações clientelistas e patrimonialistas resultantes de um Estado omnipresente, o formalismo jurídico e burocrático de um aparato que se pretende racional-legal mitigou as possibilidades e veleidades de emergência de lideranças unipessoais fortes.

No entanto, coabitaram lideranças, umas com uma forte propensão personalista de cunho carismático e outras mais *low-profile* fazendo recurso aos *soft skills* acumulados durante suas trajetórias políticas. Na primeira década e meia de independência pode apontar-se, de entre outras e como já referido, as lideranças personificadas por Aristides Pereira e Pedro Pires. Nitidamente, Aristides Pereira tinha sua liderança legitimada pelo facto de, após o assassinato de Amílcar Cabral, ser o Secretário-Geral do PAIGC, estando, por conseguinte, no cume da hierarquia partidária. É, aliás, esse estatuto de dirigente político-partidário que o catapulta para a Presidência da República de Cabo Verde aparentemente sem quaisquer contestações internas. A sua liderança é marcada por posicionamentos não estridentes, atuando mais nos órgãos internos do Partido e do Estado ou ainda nos bastidores do poder, sem grande mediatização. Ademais, não era uma figura carismática que galvanizasse multidões, sendo, contudo, reconhecidas as suas imensas qualidades de negociador e diplomata. Sem dúvida que Aristides Pereira se encontra fortemente associado à progressiva consolidação e respeito internacional da diplomacia cabo-verdiana, fazendo recurso do *soft power* nas difíceis tramas das relações internacionais, particularmente no quadro da guerra fria. Liderando, embora, um regime político ideologicamente monolítico e, por conseguinte, limitador dos direitos, liberdades e garantias, não se lhe imputam tendências totalitárias, mesmo nos momentos de maior tensão política. Esse seu perfil é lido de forma antinómica: uma liderança potencialmente fraca, de um lado, e uma liderança inteligente e que muito valoriza a inteligência emocional do outro.

O historiador burquinabê, Joseph Ki-Zerbo, no prólogo ao livro *Guiné-Bissau e Cabo Verde. Uma Luta, um partido, dois países*, traça, da seguinte forma, o perfil de Aristides Pereira:

(...) manteve-se modestamente à sombra de Amílcar Cabral, no entanto, ele era o responsável pelos departamentos mais vitais do Estado que são a segurança, as informações (*intelligence*) e os negócios estrangeiros. Eis a razão pela qual ele irá suceder muito naturalmente ao líder histórico, que, na verdade, era seu companheiro de armas inseparável. Ele negocia a independência em setembro de 1974 e torna-se primeiro Presidente da República de Cabo Verde” (2002, p. 12).

Está-se, pois perante um perfil de um líder dificilmente capaz de se tornar personalista, até porque o seu autorretrato recusa essa possibilidade: “Na minha maneira de ser o título era muito pomposo para alguém que nunca sonhou com grandes protagonismos. Custava-me habituar à ideia de redigir Memórias (Pereira, 2002, p. 16). Neste sentido, retomando Ki-Zerbo, referindo-se a uma parábola africana “Não é o rei que detém a realeza; é a realeza que detém o rei.” (Idem, p. 11)

O seu contraponto, como já referido, foi Pedro Pires, cujas funções executivas e operacionais, no PAIGC/CV e no governo, o colocavam não apenas no *front office* das atividades políticas e governativas como também nas lutas políticas quotidianas. Seus dotes no domínio da oratória e de trabalhador incansável (considerado por alguns como um *work alcoolic*) fazem sobressair seu carisma de possuidor de uma liderança forte, com alguma tendência para a centralização na sua figura, muitas vezes exacerbada pelos que o rodeiam, o que potencialmente pode fazer fortalecer relações clientelares.

Aliás, esse perfil de liderança, se não ocasionou clivagens públicas com o Presidente da República e Secretário-Geral do PAIGC/CV, Aristides Pereira, o mesmo não se poderá dizer com outras lideranças de então.

José Luis Hopffer C. Almada, no ensaio já referido, aponta as clivagens entre Pedro Pires e Abílio Duarte nos seguintes termos:

“i) Na proverbial competição entre Pedro Pires e Abílio Duarte, o intrépido Presidente da ANP que quis transformar essa câmara monocolor de deputados num parlamento que não fosse somente mera caixa de ressonância do partido no poder e inócua câmara de ratificação das deliberações do Governo. Essa rivalidade era tanto mais relevante se se considerar que Pedro Pires era considerado o principal arquitecto do PAICV e, sobretudo a partir da ruptura do projecto da unidade entre Cabo Verde e a Guiné-Bissau, o verdadeiro homem forte do regime cabo-verdiano de partido único, do qual Aristides Pereira seria a reserva moral e a eminência distante e silente na sua condição de mais próximo companheiro de Amílcar Cabral, de Secretário-Geral do partido e de Presidente da República.

A rivalidade entre Pedro Pires e Abílio Duarte, a qual remontaria aos tempos da luta político-armada e se reportaria a questões

de protagonismo na liderança da ala cabo-verdiana do PAIGC bem como a uma diferente aproximação, no seio do movimento binacional de libertação nacional, em relação à questão islenha (de maior premência nacionalista insular, por parte de Abílio Duarte, e mais pragmaticamente binacionalista e cabraliana, por parte de Pedro Pires) culminaria na saída deste membro destacado do triunvirato que representava a onisciente e onipotente ubiquidade do rosto do regime de partido único em Cabo Verde, já depois da devastadora derrota eleitoral de 1991, sob a alegação da inoperância e da paralisia políticas da Comissão Política do PAICV em favor do Secretariado do mesmo partido e das instâncias governamentais, sob controlo directo de Pedro Pires e Olívio Pires, e a sua correlativa responsabilização pela inesperada e traumatizante queda eleitoral do PAICV.”

O extrato sugere existir visões diversas sobre o exercício de liderança e do exercício do poder. Abílio Duarte, enquanto presidente do Parlamento, busca assegurar maior centralidade ao mais importante órgão de soberania, ainda que “tutelada” pelo PAICG/CV, particularmente através de seus órgãos superiores. Isto significava, na prática, contrapor-se à liderança de Pedro Pires, hierarquicamente superior a nível do Partido, não acontecendo o mesmo nas estruturas do Estado. Em todo o caso, a posse das estruturas partidárias e do governo assegurava a Pedro Pires uma efetiva liderança, que se vê reforçada com o seu protagonismo nos episódios que se seguiram ao golpe de Estado de 14 de novembro de 1980 na Guiné-Bissau e fez desmoranar o projeto de unidade política com Cabo Verde<sup>170</sup>.

Seja como for, o reforço de sua liderança acentua-se até à abertura política de 1990, quando o PAICV é derrotado nas primeiras eleições legislativas. Ao contrário de Aristides Pereira, que se aposenta da vida política depois de sua derrota nas eleições presidenciais de 1990, Pedro Pires continua ativo politicamente, assegurando a direção do PAICV até 2001, ano em que se candidata à Presidência da República.

---

170. José L. H. C. Almada refere-se ainda a outras rivalidades de Pires com outras lideranças políticas e governamentais de então, nomeadamente Osvaldo Lopes da Silva.

Em todo o caso, sem prejuízo de uma análise sobre seus mandatos presidenciais, é forçoso reconhecer que, mesmo no quadro de um sistema político “monolítico”, em que o centralismo democrático constitui um princípio disciplinar rígido, Pedro Pires conseguiu impor-se como liderança política e governamental, sendo mais “popular” que o Presidente da República e Secretário-Geral do PAIGC/CV, Aristides Pereira.

Num artigo publicado no jornal *Expresso das Ilhas* e intitulado “Pedro Pires, um caminho que começou há 80 anos”, Jorge Montezinho exprime, da seguinte forma a trajetória de Pedro Pires: “40 anos de independência. 23 anos de democracia. E um percurso de um país que se confunde com a história de um homem”<sup>171</sup>.

## **A construção e reconstrução de imagens e de lideranças ou a sobreposição das biografias ao institucionalismo (de 1991 ao presente)**

A década de 90 marca a mudança do sistema político cabo-verdiano decretando o fim do sistema de partido único e possibilitando disputas de projetos de sociedade corporificados em partidos políticos e suas lideranças.

Do ponto de vista institucional, a mudança concretiza-se com a aprovação da Constituição de 1992, que consagra o assim denominado parlamentarismo mitigado, assegurando a separação dos poderes de Estado, com centralidade no Parlamento, mas constituindo a Presidência da República, o Governo, o Poder Judiciário, outros importantes pilares do Estado de Direito Democrático.

Decorrente das primeiras eleições multipartidárias, o MPD (Movimento para a Democracia) ganha as eleições parlamentares e o candidato por ele apoiado, António Mascarenhas Monteiro, vence as eleições presidenciais. Temos, pois, um Parlamento, um Governo e a Presidência da República alinhados política e ideologicamente.

---

171. Montezinho, Jorge. Pedro Pires, um caminho que começou há 80 anos. In <https://expressodasilhas.cv/exclusivo/2014/04/26/pedro-pires-um-caminho-que-comecou-ha-80-anos/41970>, recuperado em 10 de outubro de 2021.

Interessante observar que, *mutatis mutandis*, os perfis das novas lideranças políticas no Governo e na Presidência da República assemelham-se aos da Iª República. Com efeito, António Mascarenhas, nos seus próprios termos, buscava, tendo em conta as competências constitucionais do Presidente da República, exercer uma magistratura de influência implementada fosse no âmbito das reuniões com o Governo, fosse no exercício do veto político e/ou na realização das presidências abertas. Em todo o caso, estamos em presença de uma liderança que pouco se afirma enquanto persona política, buscando, antes, agir institucionalmente, nos estritos limites de suas competências constitucionais. Isto não significa uma subordinação ao governo e, de forma particular, ao primeiro-ministro com quem trabalha mais proximamente (Costa, 2009; Lopes, 2012). Aliás, são vários os casos públicos de dissonância entre António Mascarenhas Monteiro, o Governo e o Parlamento, particularmente em questões relativas à constitucionalidade das normas.

## **Mascarenhas Monteiro entre a institucionalidade e o diálogo com a Nação (1991-2000)**

O Presidente da República António Mascarenhas Monteiro, nos seus dois mandatos presidenciais, buscou exercer uma “magistratura de influência” nos estritos limites do que dispõem os poderes constitucionais e da capacidade de interlocução política com os demais titulares dos órgãos de soberania. Contudo, sempre que necessário, e sobretudo quando estava convencido de suas posições, mas contraposto pelas decisões dos outros órgãos de soberania, não temia dialogar diretamente com os cidadãos escrutinando suas posições e suas decisões, sobretudo quando estas contrariavam aquelas. Nestes casos, faz amiúde uso da imprensa para veicular suas posições e decisões. Nitidamente, percebe-se que é um predecessor das lideranças que se lhe seguem no uso da comunicação para o estabelecimento de um diálogo direto com os seus constituintes, num indício de personalização do exercício da Presidência da República, exacerbando a figura desse órgão singular do Estado. Estão presentes indícios do que denominámos de personalismo difuso e contingente.

António do Espírito Santo Fonseca, um dos fundadores do MPD e primeiro Presidente do Parlamento no contexto multipartidário, faz um elenco dos posicionamentos políticos e jurídico-constitucionais de António

Mascarenhas Monteiro durante os seus dois mandatos presidenciais que mostram a característica de sua magistratura, menos personalista e mais institucional, ainda que buscasse, quando necessário, uma interlocução direta com os cidadãos, nomeadamente através da comunicação social<sup>172</sup>. Numa intervenção durante a comemoração da VI Semana da República e organizada para refletir o legado do primeiro Presidente da República eleito por sufrágio direto, universal e plural, Espírito Santo Fonseca<sup>173</sup>, ao mesmo tempo que sublinha a afabilidade e a preocupação com o quadro institucional e a estabilidade política, alteia sua intransigência na defesa dos seus pontos de vista. Nitidamente, ele está pensando na institucionalidade do cargo e menos nas implicações fáticas sobre quem momentaneamente o exerce. No caso da discussão sobre os poderes presidenciais no processo de elaboração da Constituição de 1992, Fonseca explicita:

E uma das escolhas tem a ver com os Poderes Presidenciais, onde o poder de dissolver a Assembleia Nacional aparece altamente condicionado para não dizer mesmo anulado já que a própria referenda do Primeiro-Ministro era necessária. O Presidente Mascarenhas Monteiro, frontal e lealmente, expõe ao País os seus pontos de vista sobre o assunto, nomeadamente em conferência de imprensa, mas deixando sempre a entender que a solução constitucional seria antes de mais do Parlamento. Vamos reter, de momento sem comentários, o seu alerta nessas intervenções, segundo o qual os seus pontos de vista nada tinham a ver com a procura de poderes para ele individualmente, mas que se deve legislar para o futuro, deixando margem para soluções em situações difíceis e ou de crise. (Fonseca, 2017, p.3)

---

172. De acordo com Lima, "A mídia funciona como a arena decisiva para a política, pois é ela que constrói, sustenta e destrói as aspirações do ambiente político por meio das interações formadas entre os campos da comunicação e o campo da política (Lima, 2006)". Na mesma senda Manin assevera que "Na política contemporânea dos governos representativos, as estratégias dos candidatos têm como base a construção da imagem, por meio da representação da personalidade dos políticos. As estratégias políticas focam na construção da imagem para projetar a personalidades de seus líderes na tentativa de inspirar confiança aos eleitores, colocando de lado as relações com outros representantes, instituições ou organizações (Manin, 1995)."

173. A intervenção de António do Espírito Santo Fonseca constituirá o documento matricial para a análise que fazemos da magistratura de António Mascarenhas Monteiro.

Suas advertências não foram acolhidas pelos constituintes, tendo a Constituição da República sido aprovada e submetida à promulgação do Presidente da República, ficando no ar a possibilidade de um veto presidencial. Contudo, aponta Fonseca:

Mas também de forma muito clara explicou aos cabo-verdianos o motivo da sua opção pela promulgação: cito: «... - a não promulgação, por exemplo – deve ser arredada por ser susceptível de criar uma situação de bloqueio institucional de que poderiam resultar maiores prejuízos para o País». Ou seja, para o Presidente Mascarenhas Monteiro, o critério do interesse de Cabo Verde é superior ao critério da convicção pessoal. (Idem, p.4).

Assumindo a necessidade de promulgar a nova Constituição em nome de “um bem maior”, a estabilidade institucional, Mascarenhas Monteiro não deixa de explicitar tanto as razões de seu posicionamento, contrário às soluções gizadas pelo Parlamento com o manifesto apoio do Governo e do Partido Político que o sustenta (MPD no caso), quanto as que fundamentam o ato de promulgação. Tudo isso foi feito num diálogo direto com os cidadãos cabo-verdianos, sem intermediação com os poderes da República diretamente implicados, no caso, a Assembleia Nacional. O uso dos meios de comunicação, como a televisão, para comunicar seus posicionamentos, acaba de certa maneira por publicitar a *persona* política do Presidente da República, assegurando um contacto direto com os seus constituintes, que tende a fortalecer e/ou consolidar suas qualidades pessoais. O ato de promulgação, neste sentido, não pode ser lido através da chave da “derrota”, mas antes como estratégia de reforçar a plausibilidade dos argumentos e de demarcar das soluções impostas. Assim, a *posteriori*, o seu ato poderá ser eventualmente confirmado como a alternativa mais adequada para o momento.

## As crises do MPD e a salvaguarda da institucionalidade do sistema político

Um segundo momento em que a intervenção de Mascarenhas Monteiro viria a mostrar-se relevante e que denota seu apego ao quadro institucional vigente foi, como aponta Fonseca, a crise interna do MPD<sup>174</sup> ocorrida em 1993-1994<sup>175</sup>. Em tese, a cisão no partido que sustentava o governo poderia conduzir a uma crise parlamentar, com eventual quebra da maioria do MPD no Parlamento. Tal não viria, contudo, a ocorrer e nesse processo,

(...) o rumo do então Presidente foi claro: garantir que a crise do Partido, ainda que maioritário, não se degenerasse numa crise política e institucional, geradora de instabilidade política. Fê-lo mercê de uma postura rigorosa ao pautar as suas intervenções pelo sentido de independência política em relação a Partidos e grupos e, sobretudo, no estrito respeito pelo essencial da separação de poderes como preconiza a nossa Constituição. (Fonseca, 2017, p.7)

A situação viria, contudo, a agravar-se em 2000 com duas novas crises: o caso Enacol (Empresa Nacional de Combustíveis) e o da autossuspensão de Carlos Veiga do cargo de primeiro-ministro para poder disputar as

---

174. O MPD, que se definiu como movimento político no momento de sua constituição, viria a ganhar com maioria qualificada as primeiras eleições multipartidárias realizadas em Cabo Verde em 1991. Com seu apoio, o candidato presidencial António Mascarenhas Monteiro viria a ganhar as eleições no mesmo ano quando teve como oponente o Presidente Aristides Pereira, apoiado pelo PAICV. O MPD viria a ser novamente o ganhador das eleições parlamentares de 1996.

175. Não constitui objeto de nossa reflexão analisar as crises internas no MPD. Apenas trazer para a reflexão os impactos dessas crises na estabilidade institucional e o papel das lideranças políticas. Na verdade, entre 1990, data de sua criação, e 2001, altura que perdeu as eleições legislativas, o MPD passou por duas cisões. A primeira ocorreu em 1993, dando origem ao aparecimento do PCD (Partido da Convergência Democrática, dirigido por Eurico Correia Monteiro, então número 2 do MPD), e a segunda, em 2000, com o surgimento do PRD (Partido da Renovação Democrática), liderado por Jacinto Santos. Ambos os partidos acabariam por desaparecer do espectro político cabo-verdiano e seus dirigentes e militantes regressariam, de uma forma ou outra, ao MPD. Para uma análise sobre o bipartidarismo em Cabo Verde, vide: Sanches, Edalina. «Institucionalização dos Sistemas Partidários na África Lusófona – O caso cabo-verdiano», *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 20, 2010, posto online no dia 22 julho 2012, recuperado a 21 setembro de 2021 de <http://journals.openedition.org/cea/161>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cea.161>, consultado em 10 de outubro de 2021.

eleições presidenciais de 2000<sup>176</sup>. Com efeito, terá sido o próprio grupo parlamentar do MPD a solicitar ao governo informações sobre o processo de privatização, particularmente sobre eventuais discrepâncias entre o valor efetivo da transação e o constante nos documentos do Banco de Cabo Verde. Para além do debate parlamentar, que tal situação demandou, uma Comissão Parlamentar de Inquérito foi constituída e o Presidente da República teve uma intervenção pública, considerando que as informações que lhe tinham sido dadas pelo Governo eram diferentes das trazidas ao público pelo Parlamento. Assim,

Terminado este debate [parlamentar], o Presidente Mascarenhas Monteiro falou logo a seguir à Comunicação social, nomeadamente à Televisão. «O processo de privatização da ENACOL padece de inúmeras irregularidades». «O processo não é transparente. Por isso entendo que o Ministério Público deve fazer o seu trabalho». São termos de rotura, em que Mascarenhas Monteiro não exclui o seu próprio testemunho: «O Presidente da República esteve convencido, até ao despoletar da crise, que a venda tinha sido por 11,3 milhões de dólares». O Presidente da República está perante aquilo que considera um acto de má governação, mas nada pode fazer: é um momento em que Cabo Verde recolhe os frutos amargos dos exageros das soluções que adoptámos na Constituição de 1992 quanto aos poderes presidenciais. (Fonseca, 2017, p.8)

A tensão entre o Presidente da República, o Governo e o MPD atingiria talvez o seu apogeu nas vésperas das eleições legislativas e parlamentares, quando o primeiro-ministro em funções comunica que seria candidato

---

176. Relativamente aos detalhes do caso ENACOL, que se prendem a uma eventual falta de transparência no processo de privatização dessa empresa, vide, para além da comunicação de António do Espírito Santo Fonseca já referenciada, os documentos publicados pelo PAICV relativos à Comissão Parlamentar de Inquérito do Parlamento, ou compulsando diversos artigos surgidos na imprensa na época. A este propósito, consultar Assembleia Nacional/Grupo Parlamentar do PAICV. Caso ENACOL. Factos e Argumentos, Praia, abril de 2005. Vide também. Ferreira, Armindo. A Cortina dos Milhões o Caso Enacol. Praia, edição do autor, 2003; Anjos, José Carlos dos. Sobre o escândalo político em Cabo Verde», *Lusotopie* [Online], XVI (1), 2009, posto online no dia 16 novembro 2015, recuperado a 30 de abril de 2019 de [http:// journals.openedition.org/lusotopie/331](http://journals.openedition.org/lusotopie/331), consultado em 13/10/2021.

às eleições presidências de 2001 e, ato contínuo, o líder parlamentar do Governo comunica, numa entrevista, que seria o novo primeiro-ministro, ao que parece sem comunicação nem concertação prévia com o Chefe de Estado a quem, constitucionalmente, incumbe nomear e exonerar os chefes de governo, ouvidos os grupos parlamentares.

Uma vez mais, o Presidente da República se posicionou perante a Nação, numa intervenção particularmente dura, afirmando de forma categórica que:

«[...] numa autêntica solução de força, se pretende impor ao Presidente da República um Primeiro Ministro de plenos poderes que não nomeou e ao País um Chefe de Governo não legitimado pela Assembleia Nacional. (Fonseca, 2017, p.9)

Perante esse posicionamento, a alternativa foi o pedido de demissão do primeiro-ministro, Carlos Veiga, e a proposição por parte do partido maioritário no Parlamento do seu novo líder ao cargo de primeiro-ministro, tendo Mascarenhas Monteiro não apenas aceitado o pedido como nomeado como primeiro-ministro, António Gualberto do Rosário.

Importa referir que, não obstante o perfil de um Presidente da República institucionalista e que valoriza o *soft kills*, Mascarenhas Monteiro, quando se mostrou necessário, foi assertivo e intransigente na defesa da institucionalidade e das normas constitucionais, tendo sido ele um constitucionalista atento às dimensões formais e substanciais do exercício da presidência.

## **Pedro Pires e a força da biografia: a reinvenção de um homem de Estado (2001-2011)**

Pedro Pires viria a ganhar as eleições presidências de 2001, na esteira das eleições legislativas ganhas pelo PAICV no mesmo ano. Os seus dois mandatos presidenciais coincidiram com a governação do PAICV, estando, por isso, no mesmo espectro político-ideológico. Esses mandatos significaram o “ressuscitar político” de Pedro Pires, ele que, em 1991, tinha sido “velado e enterrado” numa manifestação então organizada após a vitória do MPD nas primeiras eleições legislativas multipartidárias.

O exercício do mandato presidencial significou a consolidação da biografia de um militar, político e governante, que se torna num estadista.

Esse exercício reforça, de igual modo, o carisma e a força política e social da *persona* de Pedro Pires.

Embora tenha afirmado que “A minha candidatura à Presidência da República teve como objectivo poder resgatar a luta de libertação nacional, os seus princípios e os seus símbolos, tendo em conta o que se tinha passado durante os dez anos anteriores”<sup>177</sup>, o regresso às lides políticas e para a chefia do estado indicia também uma revanche e um reconciliar com sua biografia. Neste sentido, podendo ser um projeto altruísta em prol do país e da luta de libertação nacional também é um projeto pessoal de quem quer marcar e inscrever-se na história política recente de Cabo Verde.

Interessante, contudo, pontuar que, diferentemente do que ocorreu na magistratura de Mascarenhas Monteiro, não se verificou, ao menos de forma pública, clivagens entre a Presidência da República, o Governo e o Parlamento. Este facto ganha relevo, primeiro, pelo perfil assertivo e *hard skills* de Pedro Pires, e, em segundo lugar, pela coabitação na presidência e no governo de duas gerações com capital político diverso.

À semelhança de Mascarenhas Monteiro, Pedro Pires também se mostra preocupado em assegurar, no exercício de suas competências constitucionais, a estabilidade político-institucional, como ele mesmo afirma:

Outra preocupação, foi sempre a criação de um ambiente que permitisse uma boa governação do país, tudo fazendo para garantir a estabilidade e a sua governabilidade. Entendo que o desígnio do país deva estar acima dos interesses partidários e particulares, pois o país, não tendo grandes recursos, apenas pode evoluir com base na coresponsabilização partilhada de todos. Penso que esta foi a minha contribuição para com o meu país.<sup>178</sup>

Em todo o caso, essa preocupação não o impede de buscar influenciar a agenda governativa, de forma direta ou indireta, ou ainda de fazer reparos às soluções governativas, nomeadamente através de vetos, de natureza

---

177. Entrevista concedida à publicação Nós Genti em janeiro de 2012. <https://nosgenti.com/o-exemplo-da-boa-governacao-no-continente-africano/>. Recuperado em 15 de outubro de 2021.

178. Idem. <https://nosgenti.com/o-exemplo-da-boa-governacao-no-continente-africano/>. Recuperado em 15 de outubro de 2021.

jurídica ou política, e de intervenções públicas. A análise dos seus discursos reproduzidos na obra “Meu compromisso com Cabo Verde”, reunindo as intervenções escritas e proferidas por Pedro Pires durante os seus dois mandatos, enquanto Presidente da República, mostra a sua visão da política e do desenvolvimento de Cabo Verde, a importância de valorização das experiências pessoais e institucionais progressas e ainda sua visão sobre a política externa.

Sua liderança pessoal e seu prestígio internacional, enquanto Chefe de Estado, permitiu-lhe a outorga do Prémio Mo Ibrahim de 2011, em relação ao qual Pedro Pires observa o seguinte:

É claro que depois de uma longa vida de militância e de liderança política, ser reconhecido pelo trabalho desenvolvido ao longo dos anos, é sempre reconfortante e motivo de satisfação. Este reconhecimento é uma prova que todo o sonho e esforço pela luta de libertação africana, pela qual sempre me empenhei, é uma causa justa e motivo de grande orgulho para todos os cabo-verdianos. Este prémio, é como que o coroar de tudo isso. Depois de tanto tempo na política, terminar com um prémio destes, é sempre agradável e fortificante.

Este prémio irá permitir ainda concretizar um outro sonho, que é o de trabalhar a história da nossa luta de libertação nacional, trabalhar na consolidação do Estado Soberano de Cabo Verde e criar um grupo de trabalho em torno das minhas memórias, pois acredito que a nossa história, devemos ser nós mesmos a contá-la.<sup>179</sup>

O capital político granjeado e sua “reprodução ampliada”, menos após ter deixado a presidência, faz dele uma liderança política ainda muito ouvida e que, através do Instituto Pedro Pires (IPP), busca deixar seu legado pessoal às novas gerações, na justa medida em que o foco de atuação do IPP tem sido os jovens cabo-verdianos, ao mesmo tempo que busca sua internacionalização.

---

179. Idem. <https://nosgenti.com/o-exemplo-da-boa-governacao-no-continente-africano/>. Consultado em 15 de outubro de 2021.

## Jorge Carlos Fonseca e o triunfo das Mídias Sociais (2011-2021)

Jorge Carlos Fonseca que já havia sido candidato às eleições presidenciais de 2001, vem a ser eleito em 2011, renovando o seu mandato em 2016.

Diferentemente dos presidentes da República que o antecederam, Jorge Carlos Fonseca, sem ser um líder carismático, assenta sua estratégia política e presidencial na valorização da sua biografia, particularmente sua biografia intelectual (académica e literária). Uma análise contrastiva dos *curricula vitae* publicitados por todos os presidentes demonstra a predileção de Jorge Carlos Fonseca por valorizar seus dotes académicos, o que de certa forma é corroborado por ter sido, até o momento, aquele que, no exercício da presidência, mais títulos de doutor *honoris causa* recebeu.

Uma outra dimensão marcante do exercício de sua presidência, que combina o personalismo e a preocupação institucional, é o uso e abuso<sup>180</sup> dos Media, numa articulação forte e permanente entre o exercício da atividade política e o *marketing* político (Manin, 1995; Lima, 2006). A página Facebook da Presidência da República diuturnamente publicita as atividades presidenciais, sejam elas estritamente vinculadas ao cargo, sejam as de natureza pessoal, numa simbiose pessoal-institucional muito forte.

Se, por um lado, podem ser vistos, antes mesmo de sua publicação no Boletim Oficial, ainda que *ad referendum* do primeiro-ministro, comunicações sobre promulgações ou devoluções ao Parlamento ou Governo de diplomas legais, o envio ao Tribunal Constitucional para efeitos da análise da constitucionalidade de normas previstas em diplomas legais, são-no também as visitas feitas, os títulos que lhe foram concedidos, os romances publicados, os livros compilando os discursos presidenciais, etc. As páginas pessoais/

---

180. Usamos, *mutatis mutandis*, a expressão "uso e abuso" na aceção que lhe foi dada por Livio Sansone. Cf. Sansone, Livio. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil, trad. de Vera Ribeiro, Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004, 335 pp; SANSONE, L. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. Afro-Ásia, [S. l.], n. 27, 2002. DOI: 10.9771/aa.v0i27.21038. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21038>. Acessado em 16 de outubro de 2021.

institucionais do Presidente da República ganharam uma visibilidade nunca dantes vista, misturando o pessoal e o institucional, o público e privado.

A personalização do Presidente da República, órgão singular, é verdade, é por vezes exponenciada, esquecendo que é “a realeza que faz o rei”. Num balanço para memória futura, Jorge Carlos Fonseca

“(…) diz sair do cargo em novembro deste ano satisfeito por “contribuir para a defesa da liberdade” no país considerado um exemplo de democracia em África.

Jorge Carlos Fonseca comenta seu papel como impulsionador da criação e das negociações sobre o acordo de mobilidade na CPLP. O país assumiu a presidência rotativa do bloco entre 2018-21.

Para o presidente, este “era um pressuposto indispensável, essencial e basilar” para caminhar para uma identidade comum num bloco “que seja mais de povos e cidadãos, do que uma comunidade que seja só dos Estados”.<sup>181</sup>

## **As eleições presidenciais em curso: mediatização, reconstrução biográfica e de novas personae.**

Novas eleições presidenciais estão em curso e, pela primeira vez, apresentam-se sete candidatos. No entanto, dois dos candidatos, espelhando o duopólio do MPD e do PAICV, se apresentam com maiores possibilidades de serem eleitos, a saber, Carlos Veiga, na sua terceira candidatura, e José Maria Neves.

Dois aspetos marcam as campanhas eleitorais desses dois candidatos, com particular realce para o primeiro. Em primeiro lugar, o peso exponencial do marketing político na (re)construção das biografias, com os media a ter um papel de destaque nas estratégias políticas. Em segundo lugar, a centralidade na *persona* dos candidatos, algumas vezes imagetivamente construída.

De forma nítida, como observa Bernard Manin (1995), as estratégias eleitorais tendem, cada vez mais, a focar-se na imagem dos candidatos, ficando de lado, a institucionalidade do cargo em disputa e as ancoragens

---

181. <https://news.un.org/pt/story/2021/09/1764372>, consultado em 10 de outubro de 2021.

institucionais dos cargos pretéritos exercidos. A conjugação verbal centra-se na primeira pessoa do singular. “Eu fiz, eu farei. Eu construí, eu trouxe, eu garanti e garanto, eu sou... “.

Os dois principais contendores, com trajetórias políticas relevantes, nomeadamente enquanto primeiros-ministros, apostaram em relevar seus feitos e suas qualidades. Um confronto de *personae*, numa luta de construção/desconstrução/reconstrução de imagens, ao sabor do que as sondagens apontavam, nomeadamente as taxas de rejeição. Mais do que nunca, as redes sociais se mostravam como espaços anónimos, mas não anódinos, da luta política. O resgate de imagens e intervenções preteridas dos candidatos, que eventualmente poderão comprometer os compromissos atuais, é sistematicamente mobilizado.

O candidato Carlos Veiga resgatou sua figura de “pai da democracia” e, de certa forma, de demiurgo fundador da IIª República. Uma de suas apoiantes afirma que “Ele [Carlos Veiga] é apelidado por muitos de “Pai da Democracia em Cabo Verde”, pois eu pessoalmente prefiro lhe apelidar de o “Advogado do Povo”, o Dr. Carlos Veiga”.<sup>182</sup>

Mais ainda,

O candidato às eleições presidenciais de 2021, Carlos Veiga, prometeu este domingo defender a democracia e manter viva a Constituição que ajudou a escrever, por consagrar direitos, liberdades e garantias aos cabo-verdianos.”<sup>183</sup>

No que se refere à democracia, o candidato se autoapresenta da seguinte forma:

“Hoje, 15 de setembro, é celebrado o Dia Internacional da Democracia. A data foi instituída em referência à Declaração Universal da Democracia, que procura alinhar os conceitos fundamentais para o desenvolvimento da humanidade a partir de valores compartilhados por povos de todo o mundo, como: a

---

182. In: É chegado o momento de o Povo advogar pelo Advogado do povo! <https://opais.cv/e-chegado-o-momento-de-o-povo-advogar-pelo-advogado-do-povo/10/05/2021/>, consultado em 12 de outubro de 2021.

183. <https://expressodasilhas.cv/>, consultado no dia 5 de setembro.

liberdade, a igualdade, a transparência e responsabilidade. E foi aprovada por representantes de 128 países. A Democracia é um direito básico de cidadania, mas só foi conquistada pelo nosso povo, com muita luta, no início dos anos 90. Eu tenho orgulho em ter participado ativamente nesta conquista, tendo sido eleito primeiro-ministro nas primeiras eleições livres da nossa história! E, em seguida, ter contribuído com a escrita da nossa Constituição, que consagra os nossos direitos, liberdades e garantias. A Constituição está presente em todos os momentos das nossas vidas e mostra-nos os caminhos para a paz social em liberdade, numa sociedade aberta. Hoje, a nossa Democracia é uma das mais estáveis em África e uma referência para todo o mundo. Neste Dia Internacional da Democracia, quero fazer a todos um pedido: defendamos a nossa Constituição, para que seja seguida e fortalecida, porque somente assim a nossa Democracia será plenamente exercida.”<sup>184</sup>

No período da campanha eleitoral para a presidência da república, as redes sociais foram erigidas pelas candidaturas como um importante meio de diálogo com os eleitores e a sociedade cabo-verdiana.

Ainda na sua página de Facebook, a candidatura de Carlos Veiga resgata o candidato que é apontado como aquele que equacionou essa problemática:

Imagina um país onde faltava comida até nos mercados. Assim era Cabo Verde antes do governo de Carlos Veiga. Enquanto Primeiro-ministro, fez o país avançar com a abertura da economia, atraindo investimentos, criando empregos e muito mais. Agora, é unir para avançar! No dia 17 vota Carlos Veiga!<sup>185</sup>

Democracia, direitos humanos e desenvolvimento são, de uma forma ou outra, erigidos como resultantes, em grande medida, da ação do candidato presidencial, numa nítida personalização das transformações operadas no sistema político e socioeconómico de Cabo Verde.

---

184. <https://www.facebook.com/CarlosVeigaCaboVerde2021/>, texto postado no dia 15 de setembro de 2021.

185. <https://www.facebook.com/CarlosVeigaCaboVerde2021/>, consultado em 12 de outubro de 2021.

Diferentemente de Carlos Veiga, José Maria Neves não poderia fazer recurso à sua participação efetiva na elaboração da proposta de Constituição da República, que viria a ser aprovada pelo Parlamento em 1992, nem se assumir como pai da democracia, por não pertencer ao movimento político que se contrapôs ao PAICV em 1990/1991.

Impunha-se, por conseguinte, buscar outros atributos para se enaltecer a *persona* e sua biografia. Neste sentido, novamente o passado remoto e próximo é mobilizado para, de um lado, se contrapor àqueles que lhe negam o direito de reclamar protagonismo na implementação da democracia liberal multipartidária e, por extensão, da Constituição da República de 1982.

Neste quadro, os seus três mandatos consecutivos como primeiro-ministro legitimariam *a priori* não apenas a sua ambição presidencial como consubstanciariam suas qualidades de homem público em sintonia com a Nação. Suas realizações (e menos do Governo que presidiu) constituem a prova cabal disso. Essa mobilização dos feitos governativos é exaltada pelos seus apoiantes e expressos na página de Facebook do candidato.

“Governar é assumir o intelecto ser perspicaz e cirúrgico lá onde tiver que ser a tempo e a horas para buscar soluções práticas eficazes e rápidas que vão de encontro ao coletivo, é como que estar um passo à frente para responder aos anseios e desafios que isso exige! Na dúvida, dá-se um voto de confiança a quem realmente fez e deu provas, a quem ganhou credibilidade dentro e fora do país!

Eu confio, eu acredito, eu deposito meu voto de confiança nele o Dr. José Maria Pereira Neves para ser a partir do dia 17 de outubro Presidente da Republica. E sim, apelo que reflitam que no dia 17 se dirijam a assembleia de voto e com coerência!

Apelo a não abstenção e a não voto em branco! Vamos confiar.”<sup>186</sup>

Uma outra postagem, em cabo-verdiano, volta a ressaltar seu passado de primeiro-ministro:

186. [https://web.facebook.com/josemaria.pereiraneves?\\_rdc=1&\\_rdr](https://web.facebook.com/josemaria.pereiraneves?_rdc=1&_rdr) (apoiente, postado no dia 14 de outubro)

Cima JMN Ka tem, JMN dja da prova. Ami nta apoia Dr. JMN pamode é um homem que dja da prova na Governo e é tem tudo condições pa ser um grande presidente pá nós pequeno e grande nação CABO VERDE. Homem que desenvolve País em tudo nível com reconhecimento nacional e internacional e tudo parceiros internacionais de Cabo Verde. Ami um odja ku Nha odju ninguém Ka contam, por isso ntem um enorme gratidão pá JMN por tudo que faze pa nós país e ntem confiança me tá ser um grande presidente, e undi que bai Porta tá abrindo.<sup>187</sup>

Não são apenas os apoiantes a enaltecer o passado do candidato presidencial. A própria candidatura assume e busca fazer crer essa capacidade de fazer as coisas, enaltecendo o passado, não dos governos que ele liderou, mas do líder, numa nítida inversão do que diz ditado “é a realeza que faz o rei”. Um longo extrato do Facebook do candidato mostra a personalização da ação política naquele que ocupou e pretende ocupar o cargo e menos na instituição, num jogo potencialmente tenso.

“2. José Maria Neves é um homem capaz. Por onde passou, pôs Mon, kabésa e Korason e deixou marcas positivas. Em todo o seu percurso, deu provas de amor e entrega por Cabo Verde, para o seu desenvolvimento, para o seu bom nome no mundo, tudo a pensar no bem-estar das cabo-verdianas e dos cabo-verdianos no país e na emigração. Na Presidência da República será um trabalhador dedicado às causas de Cabo Verde e do seu povo.

3. José Maria Neves foi um grande Primeiro-ministro. Enquanto Primeiro-ministro, José Maria Neves transformou Cabo Verde num país moderno, mais livre e mais próspero. São inúmeras as obras. Para citar algumas: construiu portos, 3 aeroportos internacionais, estradas

---

187. Idem (postado no dia 4 de outubro de 2021. Não existe ninguém como José Maria Neves (JMN). JMN já deu provas. Eu apoio o Dr. JMN porque é um homem que deu provas no governo e possui todas as condições para ser um grande presidente para a nossa pequena e grande nação, Cabo Verde. Homem que desenvolveu o país em todos os níveis, com reconhecimento nacional e internacional e de todos os parceiros internacionais de Cabo Verde. Eu vi com meus olhos e ninguém me contou, por isso eu tenho uma enorme gratidão para com JMN por tudo o que ele fez para o nosso país, e tenho confiança que ele será um grande presidente, e onde ele for, portas se nos abrirão, (tradução livre da citação)

asfaltadas, barragens, centros de saúde, escolas, liceus em todos os concelhos do país, universidades, centrais elétricas e eletrificação rural e parques de energias renováveis, governação electrónica e universalização digital, lançou definitivamente o turismo com a construção de vários hotéis e *resorts*, Casa para Todos, etc., etc. Com isso resgatou o orgulho dos cabo-verdianos. De facto, JMN foi o melhor Primeiro-ministro que Cabo Verde já teve. Aquele que mais fez para o país. Quem foi um grande Primeiro-ministro tem tudo para ser um grande Presidente.

4. JMN é um homem com obra feita, conhece o país e sabe como fazer. Portanto, JMN é o candidato mais preparado para ajudar a resolver os problemas do país. Tudo fará para relançar a economia, criar emprego, diminuir a pobreza e a desigualdade e cuidar das pessoas deixadas pela pandemia do covid-19 em situação muito difícil.

5. José Maria Neves é um cidadão profundamente ligado à juventude. Ao longo da sua carreira política, criou mais oportunidades aos jovens deste país. Como Primeiro-Ministro, fez construir escolas e liceus em todas as ilhas e concelhos de Cabo Verde, reabilitou centros de formação profissional que encontrou decadentes e ergueu muitos outros. Centros de Formação Profissional, Escolas Técnicas, Escola de Hotelaria e Turismo, CERMI, bem como universidades, que antes 2001 não existiam. Tudo isso espelha a sua paixão pela juventude deste país. Na Presidência, essa paixão o guiará.

6. José Maria Neves é uma pessoa solidária, humilde, perto das pessoas. A sua luta foi sempre para a melhoria da vida daqueles que mais sofrem e têm menos condições e por um Cabo Verde mais justo, com menos pobreza e desigualdade. Como Primeiro-ministro, conseguiu reduzir a pobreza, lutou pela igualdade das mulheres, melhorou o acesso à habitação, construiu barragens e mobilizou mais a água para a agricultura, aumentou o acesso à educação superior. É convicto de que a desigualdade social impede o progresso. JMN será um Presidente perto das pessoas, que cuida daqueles que mais precisam, para mais emprego, menos pobreza e mais igualdade.

7. José Maria Neves é um democrata verdadeiro e praticante. Respeitador da diversidade de opiniões e posicionamentos, tendo na sua trajetória tratado com urbanidade e respeito a imprensa, os sindicatos, as câmaras municipais, os intelectuais, as mulheres e homens de cultura, os partidos, a oposição, pois para ele todos fazem parte da mesma comunidade política que quer o melhor para Cabo Verde. Em nenhum momento o vimos destratando jornalistas, perseguindo sindicalistas, transferindo funcionários públicos por razões políticas, acusando órgãos de imprensa por não dizerem coisas do seu agrado ou culpando-os por não ter tido um resultado político que esperava.

8. JMN será um Presidente que une, ouve e cuida. Cabo Verde precisa de um Presidente que seja árbitro, estabeleça os equilíbrios, consensos e entendimentos entre o Governo, os partidos políticos, as Câmaras Municipais. Que estabeleça entendimentos entre as forças políticas para fazer política de forma diferente, na base do diálogo e do respeito, sem conflitos nem insultos. Um Presidente que escuta o povo e faz com que medidas sejam tomadas. Um Presidente que une e mobiliza a Nação no país e na emigração para que todos juntem Mon, kabésa e Korason por amor a Cabo Verde.

9. JMN é o candidato que pode garantir a estabilidade do país. Como Primeiro-Ministro, JMN trabalhou com três Presidentes da República, dois dos quais de tendência política diferente da sua. Sempre com sentido de Estado e de cooperação institucional, para o bem dos cabo-verdianos e garantiu sempre a estabilidade do país. Para ter equilíbrio, não se deve pôr os ovos no mesmo cesto. O que a nossa terra precisa é de um Presidente que seja um fiscalizador sereno e independente e que ajuda a resolver os problemas e desafios. Ele será um excelente árbitro do jogo democrático e garantirá a estabilidade do país. Ao contrário de outros que sempre dividiram e causaram instabilidade (crise dos dois primeiros-ministros, divisão do MPD em três partidos, etc., etc.).

10. José Maria Neves é um político prestigiado no plano internacional. Graças a ele Cabo Verde ganhou prestígio no mundo e pôde mobilizar parceiros e recursos para o desenvolvimento.

Quando foi Primeiro-Ministro visitou os grandes líderes mundiais. JMN está, portanto, bem qualificado para representar Cabo Verde e mobilizar os financiamentos que o país precisa. Ele será o primeiro Embaixador de Cabo Verde. Com ele na Presidência, a representação externa de Cabo Verde estará em boas mãos.

Por amor a Cabo Verde: Nu(ó) (D)juntá mon, kabesa e korason.

VOTE JOSÉ MARIA NEVES!”<sup>188</sup>

## Reflexões à guisa de conclusão

Não podendo ainda tecer conclusões sobre um trabalho em progresso, as reflexões produzidas visaram sobretudo asseverar se a hipótese inicialmente traçada consegue, ainda que preliminarmente, encontrar factuais empíricas que permitem, nos limites do presente texto, tentar explicar a questão formulada. Dito de outro modo, não sendo as lideranças políticas cabo-verdianas, particularmente aquelas que exerceram ou pleiteiam exercer a presidência da república, matricial e organicamente personalistas, o exercício da Presidência da República, um órgão singular, tende a fazer emergir tendências personalistas, não necessariamente de cunho autocrático ou autoritário como o grosso da literatura sobre o continente africano sustenta, num sistema político que assenta na sua institucionalidade, reduzindo de forma significativa velocidades acentuadas personalistas ou populistas.

Ao revisitar, ainda que preliminarmente, o exercício dos mandatos presidenciais dos Presidentes da República de Cabo Verde, tanto durante a vigência do partido único quanto no quadro do multipartidarismo, pode verificar-se de forma transversal uma preocupação com a estabilidade do sistema político, tanto nas relações com o Governo quanto com o Parlamento. No entanto, independentemente de haver uma ligação política e ideológica entre os Presidentes da República e os Governos e as maiorias parlamentares, há uma preocupação não só de cumprimento dos poderes constitucionais do presidente, mas também de exercício de uma magistratura de influência sobre

---

188. Idem, postado no dia 30/9/2021

as decisões e eventuais omissões governamentais, mesmo aquelas que não são poderes constitucionalmente compartilhados.

Observa-se, igualmente, que as tensões políticas marcaram todos os exercícios, nuns casos mais mediatizados do que outros.

Os últimos presidentes da República têm reforçado sua intervenção pública, constituindo esta mais um mecanismo extraconstitucional de influência ou de pressão da governação. Se as presidências “abertas”, as reuniões periódicas com membros do Governo, as mensagens à nação, marcaram o exercício de todos os Presidentes da República, o uso dos media tem vindo a modificar o modo de exercício dos poderes presidenciais, num diálogo direto com os cidadãos, mas também de busca de protagonismo político.

Esta forma de exercício de poder presidencial, que transita entre a preocupação institucional e o protagonismo pessoal, sem uma deriva autocrática, sugere a proposição da categoria personalismo difuso e contingente como sendo mais significativa para descrever e analisar a recente evolução do exercício da liderança política cabo-verdiana.

Sem prejuízo de uma análise mais acurada, a eleição presidencial de 17 de outubro de 2021 parece corroborar a perspetiva analítica adotada neste texto e que vem na esteira da tendência histórica política recente de Cabo Verde.

## Referências bibliográficas

- Anjos, José Carlos dos. (2009). Sobre o escândalo político em Cabo Verde. *Lusotopie* [Online], XVI(1), posto online no dia 16 de novembro 2015, consultado a 30 abril de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/lusotopie/331>, consultado em 13 de outubro de 2021.
- Assembleia Nacional/Grupo Parlamentar do PAICV. (2005). Caso ENACOL. Factos e Argumentos. Praia.
- Azevedo, Elisabete. (2009). O semipresidencialismo na Guiné-Bissau: inocente ou culpado da instabilidade. In Lobo, Marina Costa & Amorim Neto, Octávio (Orgs.). *O semipresidencialismo nos Países de Língua Portuguesa*. pp. 139- 170. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Carbone, Giovanni. *Populism’ Visits Africa: the case of Yoweri Museveni and no-Party Democracy in Uganda*. Università degli Studi di Milano, December 2005 (Working Paper no.73).

- Correia e Silva, António Leão. (2001). O nascimento do Leviatã Crioulo. Esboços de uma Sociologia Política. In *Caderno de Estudos Africanos*, n.1, pp. 53-68.
- Costa, Daniel Henrique Correia Gomes da. (2001). O semipresidencialismo em Cabo Verde (1991-2000). Dissertação de mestrado não publicada. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).
- Costa, Daniel. (2009). O papel do chefe de Estado no semipresidencialismo cabo-verdiano. In Lobo, Marina Costa & Amorim Neto, Octávio (Orgs.). *O semipresidencialismo nos Países de Língua Portuguesa*. pp. 105-138. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. ,
- Évora, Roselma. (2004). Cabo Verde: a abertura política e a transição para a democracia. Praia: Editora Spleen.
- Faoro, Raimundo. (2021). Os donos do Poder. Formação do patronato político brasileiro. S. Paulo: Companhia das Letras.
- Ferreira, Armindo. (2003). A cortina dos milhões o caso Enacol. Praia; Edição do autor.
- Fonseca, António do Espírito Santo. Intervenção do Provedor de Justiça. Praia, VI Semana da República - Conferência “ O legado de António Mascarenhas Monteiro na construção do Estado de Direito Democrático Cabo-Verdiano”, janeiro de 2017.
- Furtado, Cláudio Alves. Furtado. (2016). Cabo Verde e as quatro décadas de independência: dissonâncias, múltiplos discursos, reverberações e lutas por imposições de sentido à sua história recente. *Estudos Ibero-Americanos*, 42(3), 855-887, <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2016.3.22888>
- Furtado, Cláudio Alves. (1997). Génese e (re)produção da classe dirigente em Cabo Verde. Praia: ICLD.
- Furtado, Vlademiro Salvador. (2016). Cultura política e consolidação democrática em Cabo Verde: um balanço de 24 anos de instauração da democracia. In *Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, vol. 5, n. 10.
- Furtado, Vlademiro Salvador. (2015). Arranjos institucionais e democracia participativa em Cabo Verde. Tese de doutoramento não publicada, UFRGS, Porto Alegre, Brasil.
- GCV. PROGRAMA DO GOVERNO IX LEGISLATURA 2016-2021. Praia, 2016.
- Gonçalves, Anilsa Sofia Correia. (2015). O acesso e a permanência no Parlamento Nacional em Cabo Verde (1991-2011): um olhar sobre a influência das regras eleitorais e dos partidos políticos na construção

- de carreira parlamentar. Dissertação de mestrado não publicada, UNICAMP, Campinas, Brasil.
- Jackson, R.H. & Rosberg, Carl G. (1982). *Personal rule in Black Africa: prince, autocrat, prophet, tyrant*. Berkeley: University of California Press..
- Jackson, R.H. & Rosberg, Carl G. (1984). *Personal rule: theory and practice in Africa*. In *Comparative Politics*, Vol. 16, n. 4 (jul. 1984), pp. 421-442.
- Kaltwasser, Cristóbal Rovira, Taggart, Paul, Espejo, Paulina Ochoa, Ostiguy, Pierre (2017). *The Oxford Handbook of Populism*. New York, NY: Oxford University Press Inc.
- Kieh, George K. Jr. (2018), *The “Hegemonic Presidency” in African Politics*. In *African Social Science Review*: Vol. 9: No. 1, Article 5. Available at: <https://digitalscholarship.tsu.edu/asst/vol9/iss1/5>.
- Koudawo, Fafali. (2001). *Cabo Verde e Guiné-Bissau: da democracia revolucionária à democracia liberal*. Bissau: INEP.
- Lima, Venício A. de. (2006). *Comunicação, poder e cidadania*. Rastros, v. 7, n. 7.
- Lopes, António Pedro Alves. (2012). *A influência do poder presidencial em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe em perspetiva comparada (1991-2011)*. Dissertação de mestrado não publicada, ISCTE Lisboa, Portugal.
- Manin, Bernard. (1995). *As metamorfoses do governo representativo*. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), São Paulo, ano 10, n. 29, out. 1995.
- Maruane, José Jaime. (2009). *O semipresidencialismo (?) em Moçambique (1986 a 2008)*. In Lobo, Marina Costa & Amorim Neto, Octávio (Orgs.). *O semipresidencialismo nos Países de Língua Portuguesa*. pp. 171-200. Lisboa; Imprensa de Ciências Sociais.
- Matos, Julia Silveira. (2009). *Os Intelectuais, a aliança liberal e as críticas ao personalismo*. *Biblos.* 23 (2), pp. 207 a 222.
- Montezinho, Jorge. (2014). *Pedro Pires, um caminho que começou há 80 anos*. <https://expressodasilhas.cv/exclusivo/2014/04/26/pedro-pires-um-caminho-que-comecou-ha-80-anos/41970>, consultado em 10 de outubro de 2021.
- Ochiai, Takehehito. (2010). *Personal Rule in Nigerian Military Regimes*. In *Ryukoku Law Review*, vol.42, pp. 1725-1766.
- Ogbazghi, Petros B. (2011). *Personal rule in Africa: the case of Eritrea*. In: *African Studies Quarterly*, Vol. 12, Issue 2, Winter 2011.
- Pereira, Aristides. (2002). *Guiné-Bissau e Cabo Verde. Uma luta, um partido, dois países*. Lisboa; Notícias Editorial..

- Pestana, Nelson. (2004). A classe dirigente e o poder em Angola. Comunicação apresentada ao VIII Congresso Luso-Afro-brasileiro de Ciências sociais. Coimbra.
- Pestana, Nelson. (2002). L'Etat en Angola: discours et pratiques. Tese de doutoramento não publicada, Université de Montpellier 1, Montpellier, França.
- Pestana, Nelson. (2011). Sistema “parlamentar-presidencial” ou presidencialismo extremo? In *ANGOLA BRIEF*, Vol. 1 n..16.
- Pina, Leão Domingos J. L. (2006). Valores e democracia em Cabo Verde: entre adesão formal e embaraço cultural. Dissertação de mestrado não publicada, UNB, Brasília.,
- Pires, Pedro. (2012). O meu compromisso com Cabo Verde. Vol. I: 2001-2006. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.
- Pires, Pedro. (2012). O meu Compromisso com Cabo Verde. Volume II: 2006-2011. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.
- Resnick, Danielle. (2010). Populist strategies in African Democracies: UNU-WIDER, Working Paper nº 2010/114, October.
- Sanches, Edalina Rodrigues. (2010). Partidos e democracia: Cabo Verde e São Tomé e Príncipe em perspectiva comparada. 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Lisboa.
- Sanches, Edalina (2010). Institucionalização dos sistemas partidários na África Lusófona – o caso cabo-verdiano. Cadernos de Estudos Africanos [Online], 20 posto online no dia 22 julho 2012, consultado a 21 setembro de 2021. URL: <http://journals.openedition.org/cea/161>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cea.161>, consultado em 10 de outubro de 2021.
- Santos, José Reis. (2009). Entre o Futungo e a Assembleia: considerações sobre o sistema político angolano. In Lobo, Marina Costa & Amorim Neto, Octávio (Orgs.). O Semipresidencialismo nos Países de Língua Portuguesa. pp. 49-78. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Scheemayer, Bianca (2019). Personalist leaders and constitutional changes. Exploring their effects on democratic freedom: Venezuela from Chávez to Maduro. In Revista Latinoamericana de Política Comparada CELAEP • ISSN: 1390-4248 e-ISSN: 2662-6645 • Vol. No. 15 • Julio 2019 123-15.
- Seibert, Gerard. (2009). Instabilidade política e revisão constitucional: semipresidencialismo em São Tomé e Príncipe. In Lobo, Marina Costa & Amorim Neto, Octávio (Orgs.). O Semipresidencialismo nos Países de Língua Portuguesa. pp.201-230. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- Silveira, Onésimo. (2005). *A democracia em Cabo Verde*. Lisboa: Edições Colibri.
- Van Den Bosch, Jeroen J. J. (2021). *Personalist rule in Africa and other world region*. N.Y: Routledge.
- Van Den Bosch, Jeroen J.J. (2017). *Personalist rule in Sub Saharan Africa: the impact of personalism on regime transitions after the Cold War*. PhD dissertation, Pozná, Adam Mickiewicz University, Faculty of Political Science and Journalism, Vol. 1-2.
- Weber, Max. (1971). *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Weyland, Kurt (2001). 'Clarifying a contested concept: populism in the study of Latin American politics'. *Comparative Politics*, 34:1, p.14, citado *in* Kurt Weyland, 'Neopopulism and neoliberalism in Latin America: how much affinity?', *Third World Quarterly*, 24:6, 2003, p.1097.

# Afinal, Psicologia ou Psicologias? A Psicologia Ensinada nas Escolas Africanas: notas sobre Cabo Verde

---

*Euclides Fernandes Correia*

Centro de Produção e Promoção de Conhecimentos- CeProK  
euclidescv@hotmail.com

## Introdução

A comemoração do XXVII (27º) aniversário da abertura política em Cabo Verde e transição para a democracia, realizada no dia 13 de janeiro de 2017 na ilha do Fogo, no Complexo Educativo Eduardo Gomes Miranda, sob a coordenação do Professor Admilson Robalo e do Professor Euclides Fernandes Correia da qual, demonstrou àquilo que constitui o pluralismo de pensamentos no âmago do Estado de direito democrático. Por causa disso, o debate estendeu-se em torno do eixo temático: Pensar a psicologia negra Africana após a Abertura Política em Cabo Verde, já que a tal psicologia tradicional também designada de Psicologia euro-americana já fazia parte do sistema educacional cabo-verdiano, mormente após 1990, numa altura em que as políticas educacionais estavam sob o processo de internacionalização, culminando com a Conferência de Jomtien (1990) e o Fórum Mundial de Dakar (2000). Esse processo de internacionalização das políticas educativas teve também repercussão noutras regiões do continente africano (África Meridional, África Setentrional, África Oriental e África Central). Este artigo visa conhecer os primeiros passos do ensino da psicologia nas escolas africanas, a fisionomia da psicologia ensinada nas escolas africanas e

demonstrar o sistema educacional de Cabo Verde enquanto espaço colonial enquadrado no cenário africano. A partir de uma análise qualitativa (com recurso às conversas informais dos profissionais formados em psicologia) feita à luz do programa de psicologia, prescrito pelo Ministério da Educação e adotado pelas escolas africanas em particular. Uma vez que, se existem psicologias e não psicologia, porquê então, até hoje se ensina nas escolas africanas a psicologia euro-americana ao invés da psicologia negra africana?

## Os primeiros passos do ensino da psicologia nas escolas africanas: o caso de Cabo Verde

O ensino da psicologia euro-americana nas *escolas africanas*<sup>189</sup> não é um facto recente, porém, um facto histórico que teve ressonâncias diferenciadas em diferentes regiões da África Pentagonal<sup>190</sup>. Da África Setentrional (Marrocos, Tunísia, Egito) até África Meridional (África do Sul, Angola, Botswana) passando pela África Oriental (Moçambique, Quênia, Zimbabué), espreitando a África Central (Camarões, Gabão e República Democrática do Congo) chegando a África Ocidental (Guiné-Bissau e Senegal), de que Cabo Verde faz parte, o programa da psicologia ensinado nas escolas africanas é eurocêntrico, brancocêntrico e com resquícios coloniais (o programa não dialoga com os aspetos socioculturais dos países do Sul). Contudo, a introdução da psicologia euro-americana no currículo escolar na África Pentagonal foi influenciada sobretudo, pela Conferência de Jomtien e pelo Fórum Mundial de Dakar.

Em Cabo Verde, no que se refere ao ensino da psicologia<sup>191</sup>, não se sabe exatamente quando é que iniciou, no entanto, os acervos documentais

---

189. Enquanto espaço de partilha e construção de conhecimentos.

190. Continente africano dividido em 5 dimensões ou regiões (África Meridional, África Ocidental, África Setentrional, África Oriental e África Central).

191. Já no final da década de 80, com o projeto Centro de Orientação Escolar e Profissional (COEP) que visava implementar ações que auxiliassem os jovens estudantes a perspetivarem o seu futuro profissional e tomada de decisão quanto às escolhas profissionais. Os psicólogos integrantes do centro, eram muitas vezes, absorvidos como docentes da disciplina optativa de psicologia, ora introduzida no plano curricular do ensino secundário. No contexto do ensino superior, a psicologia só foi introduzida no início do novo milénio e ministrada no Instituto Piaget enquanto curso. Ver, a *Evolução Histórica da Psicologia em Cabo Verde* - Associação dos Psicólogos de Cabo Verde

têm demonstrado que, após 1975, com a edificação do Estado-Nação, independente do regime colonial portuguesa, é que tudo começou. Segundo Carvalho (2010) a partir de junho de 1917 o curso geral do ensino liceal já prescrevia o ensino de algumas disciplinas (Português, Francês, Inglês, Geografia e História, Ciências Físicas e Naturais, Matemática, Desenho, Educação Física, Trabalhos Manuais em Cartão, Madeira, e Ferro). Neste caso, tudo indica como a primeira reforma educacional ocorrida em Cabo Verde, a Lei de Base do Sistema Educativo de 1990, assim como o Decreto-Legislativo n.º 2/2010 de 7 de Maio de 2010 reformulara tenuemente algumas prerrogativas da primeira reforma. Também não se pode olvidar a Conferência de Jomtien, seguida do Fórum Mundial de Dakar<sup>192</sup>, uma vez que se parte do pressuposto de que há um movimento cuja finalidade era a internacionalização das políticas educacionais.

Deste modo, entende-se que o ensino da Psicologia euro-americana nas escolas cabo-verdianas deu os seus primeiros passos após 1975 e a partir da primeira reforma educacional (Lei de Base do Sistema Educativo de 1990). A Lei de Base do Sistema Educativo (1990) impunha deixar para trás o sistema educacional ainda um tanto colonial. Na mesma senda do pensamento, Delgado e Melo (2016) afirmaram que a educação depois da independência desempenhava uma relevância crucial: fazer com que o cabo-verdiano se identificasse com a sua terra natal, com a sua cultura e torná-lo um cidadão consciente. Por incrível que pareça, o sistema educacional cabo-verdiano até hoje carrega no seu bojo conteúdos curriculares distanciados das práticas contextuais (sociais, culturais, políticas e económicas) do país. Sendo assim, falar hoje da psicologia negra africana na África Pentagonal incita pânico no seio dos profissionais formados em psicologia. Na perspetiva dos psicólogos afrocentrados, a Psicologia negra africana seria aquela que embasea teórica e metodologicamente a partir das vivências vivenciadas pelos povos da África Pentagonal. Entendem ainda que o termo psicologias transcende uma simples área da psicologia, considerando-o um campo epistémico

---

192. O objetivo de alcançar uma Educação para Todos, iniciada pela Conferência de Jomtien (1990), foi retomado pelo Fórum Mundial de Dakar (2000), mas sob outros moldes, cuja finalidade era ação, ou seja, um compromisso coletivo para a ação. Deste modo, os governos têm obrigação de assegurar que os objetivos e as metas de Educação para Todos sejam alcançados e mantidos.

autônomo, dotado das suas premissas teóricas e metodológicas, em que a psicologia negra africana também se integra.

## **Afinal, Psicologia ou Psicologias? O sistema de ensino cabo-verdiano enquanto espaço colonial enquadrado no panorama africano**

O que se tem verificado em Cabo Verde é que, mesmo após a independência do país, o sistema nacional de ensino continua carregando no seio um ensino com rastros de colonialidades, que não deixam transparecer outros saberes que não tenham resquícios educativos brancocêntricos. O programa de psicologia ensinado nas escolas africanas da África Pentagonal possui até então, resquícios coloniais. Sendo assim, confirma-se um sistema de ensino que tem gerado práticas educativas segregadoras e excludentes em termos epistemológicos, particularmente. Mas, no contexto arquipelágico, na via geral, presencia-se uma educação elitista triangular, o aluno pertence à área humanística, económico-social, ou às ciências e tecnologias, caso contrário, fica *outsider* porque esta, exclui sempre aquele que pensa diferente ou que não consegue pensar neste trio de ataque. Nas duas primeiras áreas, as disciplinas pertencentes ao campo das ciências sociais e das humanidades, os conteúdos curriculares estão ainda distanciados da realidade cabo-verdiana. Deste modo, para que os cientistas sociais consigam “captar” e compreender certas dinâmicas e realidades, implica que sejam capazes de adotar uma postura crítica de modo a “quebrar” com certos *muros* (Robalo, 2017, p.109). Também para compreendermos as dinâmicas psíquicas dos povos africanos a psicologia euro-americana seria cega aos aspetos socioculturais do continente.

A psicologia euro-americana teve a sua fase inicial no século XVI, em que havia várias especulações teóricas e filosóficas em relação àquilo que constituía a Psicologia em si, seu objeto e método de estudo. Logo, pode dizer-se que ela é velha, porque essas especulações começaram com os filósofos (Hipócrates 460-370); Sócrates (469-399 a.C.). É uma ciência nova, porque só se tornou uma verdadeira ciência (1832- 1879-1920) a partir da edificação do Instituto de Psicologia em Leipzig, Alemanha, cujo principal mentor é Wilhelm Wundt. E foi neste período que os primeiros psicólogos profissionais ganharam competências de trabalho experimental e

tendo sido logo depois definida como o estudo da mente ou da consciência humana (sua independência enquanto ciência). Posteriormente, o teórico Ivan Pavlov (1849-1936)<sup>193</sup>, a partir de suas experiências com um cão, estudou as secreções gástricas, e descobriu que, para além dos reflexos inatos ou reflexos incondicionados, como salivar ao ver alimento, reagir à luz e ao som, também se podem desenvolver reflexos aprendidos ou condicionados, nos seres humanos. Mediante suas experiências, percebe que a psicologia euro-americana deveria tomar a designação de reflexologia, limitar-se-ia ao estudo dos reflexos. Os estudos experimentais no âmago dessa psicologia foram continuados e desenvolvidos pelo John Watson (1878-1958) que percebe que ela deveria estudar apenas os comportamentos observáveis, sujeitos à observação e experimentação, refutando principalmente o estudo desenvolvido pelo Wilhem Wundt que se apegava muito às tradições e senso comum. Em contrapartida à teoria wundtiana, Sigmund Freud (1856-1939), o seu interesse pela Psicanálise levou-o a praticar estudos a partir dos dados recolhidos junto dos seus pacientes, das observações feitas sobre si próprio, assim como do debate que sempre teve com investigadores, seus contemporâneos, foi procurar o significado mais profundo das perturbações psicológicas e conclui que é impossível compreender os processos patológicos se só admitíssemos apenas a existência do consciente. Isto significa que, para ele, o que constitui a grande revolução epistémica é quando afirma a existência do inconsciente sendo uma realidade psíquica fundamental, ou seja, a psicologia euro-americana deveria estudar não só os aspetos comportamentais das “pessoas racionais” mas também os processos patológicos que apresentam com a finalidade de resolver os seus problemas.

Já Wolfgang Kihler (1887-1967) fez investigações baseadas na noção de *Gestalt*, termo traduzido genericamente por Forma, ou Organização, Estrutura, Configuração. O Gestaltismo ou psicologia da forma nasceu em oposição à psicologia euro-americana do séc. XIX e tem como objeto de estudo os estados da consciência. Para ele, a psicologia euro-americana

---

193. Esses teóricos clássicos e demais outros que contribuíram para a edificação e consolidação da Psicologia euro-americana como ciência foram citados por Luís Rodrigues no seu manual de psicologia para os alunos do 11º e 12º ano de escolaridade. Os conteúdos que integram este manual espelham o programa da disciplina de psicologia seguido pelo Ministério.

deveria decompor os processos conscientes nos seus elementos constitutivos e enunciar as leis que regem as suas combinações e relações. Os elementos mais simples seriam as sensações que, associadas, somadas, constituiriam a Percepção. Prontamente, ele compreende que quando observamos por exemplo um objeto, a primeira coisa que vemos é o objeto no seu todo e só depois as partes que o constituem, ou seja, percebemos configurações, isto é, conjunto organizados em totalidades. Ao contrário dos gestaltistas, que afirmam que a capacidade de organização perceptiva do mundo é essencialmente inata, os behavioristas circunscrevem o ser humano a um organismo meramente passivo que respondia automaticamente ao meio perante um estímulo (interno e externo). Para Jean Piaget (1896-1967), que defende a conceção construtivista do comportamento humano, o ser humano não é um simples produto do meio, ele desempenha um papel ativo na construção dos esquemas ou estruturas que lhe permitem conhecer e interpretar a realidade para resolver os problemas. O conhecimento, enquanto processo de adaptação ao meio, Piaget entendê-lo-á como comportamento que resulta da interação organismo meio. No fundo a teoria piagetiana fundamenta que o homem é produto e produtor do meio onde se encontra inserido.

A psicologia tradicional, também designada de Psicologia euro-americana, até hoje prescrita pelo Ministério da Educação, não se trata duma psicologia emprestada, mas sim, de uma psicologia imposta (em que os conteúdos programáticos não têm nada a ver com o contexto africano e muito menos o cabo-verdiano) e que se considera hegemónica e universal. Ela é hegemónica, porque ainda hoje se ensina nas escolas africanas, e é universal na justa medida em que, atualmente, é ministrada não só no contexto euro-americano (onde emergiu e se consolidou como ciência), como no contexto asiático, e na África Pentagonal. A tradição euro-americana de psicologia, a noção da Pessoa tem sido abordada pelas ideias de «Eu», Ego e ou indivíduo.

O programa da disciplina de Psicologia euro-americana ensinada nas escolas cabo-verdianas espelha o seguinte:

A Psicologia, sendo objeto de estudo numa disciplina do Ensino Secundário, constitui também um contributo importante para o desenvolvimento pessoal e social dos estudantes ao possibilitar

a compreensão científica do comportamento humano”. Neste sentido, um programa de Psicologia pode contribuir de forma decisiva para fornecer a cada estudante os meios de compreender o outro, na sua especificidade, e de compreender o mundo na sua constante evolução. (Programa da disciplina de Psicologia do Ensino Secundário, 2018).

As treze (13) unidades integrantes do programa de psicologia euro-americana ensinadas nas escolas africanas (inclusive nas escolas cabo-verdianas) incluem os seis (6) teóricos clássicos cujas experiências foram desenvolvidas no contexto euro-americano, posteriormente assumidos como universais, hegemónicas e disseminadas noutros contextos sociais. Ainda este programa assegura que

Sempre que possível, é desejável promover a articulação entre este programa e os programas de outras disciplinas (10.º e 11.º) como, por exemplo, Cultura Cabo-verdiana (10.º), Formação Pessoal e Social (10.º e 11.º), Filosofia e com algumas disciplinas optativas como Sociologia, Psicossociologia, Biologia e História. (Programa da disciplina de Psicologia do Ensino Secundário, 2018).

Face ao excerto exposto, eis a questão: como é possível promover a articulação entre um programa numa disciplina que nem reflete os aspetos socioculturais do povo cabo-verdiano e fazê-lo dialogar com outras dinâmicas?

Essa Psicologia é hegemónica e universal o que torna difícil compreender os aspetos comportamentais e as experiências psíquicas das pessoas que vivenciam histórias de vida diferentes e que são integrantes de culturas distintas. Por exemplo, a forma como um europeu, um americano e um asiático experiencia ou vivencia as suas experiências psíquicas difere da de um africano e vice-versa. O que se propõe, então, a partir da diversidade do mundo, trata-se de um pluralismo epistemológico que reconheça a existência de múltiplas visões que contribuam para o alargamento dos horizontes da experiência humana no mundo, de experiências e práticas sociais alternativas. (Gomes 2012, p.49). O excerto acima demonstra que a psicologia euro-americana ensinada hodiernamente nas escolas africanas poderá não contribuir suficientemente para o desenvolvimento pessoal

e social dos estudantes na compreensão científica do comportamento humano, e nem na compreensão do outro”, por causa das diversidades culturais existentes no mundo, não olvidando de que esse “outro”, para esta psicologia, é tido como exótico. Esse “outro” considera-se exótico, já que o próprio programa da disciplina de psicologia é tipicamente ocidentalista (as referências bibliográficas refletem isso), uma vez que não enfatiza o pluralismo epistemológico que reconheça e evidencie as múltiplas visões do mundo dos diversos povos que contribuem para o enriquecimento intelectual e o desenvolvimento socioeconômico alternativo dos povos africanos.

A psicologia tradicional euro-americana, conforme assegura Nogueira (2014), é aquela que contém maior débito com povos e culturas africanas e latino-americanas. De acordo com o psicólogo da libertação Martin-Baró (2009), a psicologia ajudou a “moldar mentes” e respaldar processos de dominação de povos latino-americanos. Aproximando-se um pouco do psicólogo afro-estadunidense Nobles (2006) (um dos fundadores da psicologia africana), que sustenta que a psicologia euro-americana ajudou e muito para a colonização mental de diversos povos no Novo Mundo.

A psicologia negra africana<sup>194</sup> começa a ser refletida e estruturada enquanto campo de estudo contemporâneo a partir do momento em que foi criada a *Association of Black Psychology* (ABPsi) nos Estados Unidos, em plena década de 1960, dentro do cenário dos movimentos pelos Direitos Civis e do Poder Negro (*Black Power*), assim enuncia Nogueira & Guzzo (2018). Na perspectiva de Nobles (2015), como um dos fundadores da ABPsi e da psicologia africana, enquanto campo de estudo, esta associação era constituída por psicólogos negros e assentava-se nos seguintes propósitos: organizar suas competências e habilidades para influenciar mudanças necessárias, abordar os problemas sociais significantes que afetam a comunidade negra e outros segmentos da população cujas necessidades a sociedade não supria. Esta associação segundo o mesmo autor, era uma instituição independente da *American Psychological Association* (APA).

---

194. O termo africano refere-se sempre ao conjunto formado pela África e sua diáspora. A palavra africana, grafada em itálico, vincula-se a tudo o que diz respeito àquele conjunto, visto de seu interior. A frase “estudos africanos” indica o campo de conhecimento que estuda, de forma multidisciplinar e por meio de um ponto de vista africano, aquilo que se relaciona com o conjunto formado pela África e sua diáspora (Nascimento E.L. 2009). In Guzzo e Nogueira, 2016. P.2017.

Ele e demais membros constituintes da ABPsi acusaram a *American Psychological Association* pelo facto de ter feito apologias ao caráter branco racista da sociedade estadunidense e por enfraquecer a elaboração de programas que iriam resolver os problemas dos afro-americanos, decorrentes dos opressivos efeitos do racismo americano. Por causa disso, sentiram a necessidade de demonstrar a importância da negritude que extravasa o *status* que possuíam enquanto psicólogos.

Esses psicólogos, apesar de terem criado a ABPsi, sentiram a necessidade de criar a disciplina da psicologia negra. De acordo com Nobles (2015),

durante as próximas duas décadas muitos pesquisadores contribuíram na “escavação” de ideias africanas como fundamento para emergência e advento da disciplina da Psicologia Negra, entre eles: King, Dixon, and Nobles (1976); Akbar (1984, 1990); Azibo, (1989); Hilliard (1986); Nobles (1972, 1986a, 1986b, 1997); Myers (1988); Kambon (1992); Wilson (1993); Grills and Rowe (1996).

No contexto estadunidense<sup>195</sup>, de acordo com Nogueira & Guzzo (2016), da luta antirracista e pelos Direitos Civis, o paradigma alicerçado na África recuperou terreno frutífero e formou-se como uma disciplina a partir dos anos 60. Após esta década é que os estudos em psicologia, realizados por afrodescendentes, sobre afrodescendentes e na perspectiva da comunidade afrodescendente, contribuíram para a fundação e consolidação da nova disciplina dos Estudos Africanos.

No contexto dos E.U.A, os estudos no âmbito da psicologia continuaram, porém, neste contexto histórico, por causa da segregação racial, a dimensão específica dos Estudos Africanos como resistência à opressão racial foi ressaltada (Ibidem, p. 10).

Pode dizer-se que, “da mesma maneira que se busca as origens do pensamento europeu na Grécia e em Roma, o pensamento, a história e as experiências dos negros devem ser resgatados no Egito e nas várias culturas do continente africano” assim perfilham Silva & Silva (2006, p.46). Se bem

---

195. Quer dizer americanos, norte-americanos ou estado-unidenses coloquialmente conhecidos em alguns meios como ianques, são os cidadãos dos Estados Unidos de América.

que a origem do pensamento europeu foi contestada por James (2009) quando assevera que a “filosofia grega foi roubada da filosofia egípcia”.

Karenga (1986) define esta área da ciência da seguinte forma: a psicologia negra ou africana estuda não apenas o comportamento de pessoas negras, mas procura também transformá-las em sujeitos conscientes de si mesmos e da sua própria libertação mental e política. Isto só se consegue por meio de: uma crítica e rejeição severa à psicologia branca, nos termos de sua metodologia, conclusões e premissas ideológicas nas quais repousa; provisões de modelos afrocentrados de estudo e terapia; intervenções autoconsciente nos esforços sociais para promoção de um ambiente mais negro e humano (p.322). Ainda, percebe-se que a noção da pessoa na psicologia negra tem sido abordada na ideia de “Nós” demonstrando como a subjetividade é formada dentro desta referência cultural.

Se desde década de 60, a psicologia negra africana já se constituía enquanto uma nova disciplina integrante dos Estudos Africanos, e se existem psicologias e não psicologia, porquê então, até hoje se ensina nas escolas africanas a psicologia euro-americana ao invés da psicologia negra africana? Se hoje se ensina a psicologia euro-americana nas escolas em Cabo Verde, e não a psicologia negra africana, é pelo facto da existência e prevalência dos rastros coloniais disseminados sob a lógica do processo da internacionalização das políticas educativas nos anos 1990, e que tiveram repercussões nas políticas educativas noutras regiões da África Pentagonal.

O paradigma epistemológico eurocêntrico, racista e brancocêntrico, receitado desde o século XVI e consolidado no século XIX (Lander, 2005), produziu, e ainda produz um *epistemicídio*, ou seja, a supressão destruidora de alguns modelos de saberes locais, por meio de uma *lógica da exclusão*, que desvaloriza e hierarquiza saberes, “o que levou ao desperdício – em nome dos desígnios colonialistas– da rica variedade de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multiformes cosmovisões por elas produzidas” (Gomes 2012, p.45).

## Reflexões finais

A Lei de Base do Sistema Educativo de 1990, bem como a Conferência de Jomtien e o Fórum Mundial de Dakar desencadearam o ensino de psicologia em Cabo Verde, que teve início após 1975, culminando com a abertura política e a transição democrática sucedida em 1991, particularmente. Neste período, encontrava-se em voga o processo da internacionalização das políticas educacionais e em Cabo Verde foi introduzido no programa curricular o ensino da Psicologia euro-americana que se tornou uma prática noutros contextos da África Pentagonal.

A psicologia tradicional, também designada de psicologia euro-americana, até hoje prescrita pelo Ministério da Educação, não se trata duma psicologia emprestada, mas sim, uma psicologia imposta (em que os conteúdos programáticos não têm nada a ver com o contexto africano e muito menos o cabo-verdiano) e que se considera hegemónica e universal, ofuscando, assim, a afirmação e a legitimação de outras psicologias, nomeadamente a psicologia negra africana, que se posiciona contra a ideologia da supremacia branca eurocentrista e luta a favor do reconhecimento da humanidade e dos conhecimentos produzidos pelos diversos povos do mundo sob o princípio de que estes conhecimentos têm que dialogar neste mundo globalizado.

A psicologia negra africana deu os seus primeiros passos em 1960 nos E.U.A e hoje se discute a sua pertinência teórica e metodológica, sobretudo no Brasil. E se existe psicologias e não psicologia, porquê então, até hoje, se ensina nas escolas africanas (inclusive nas escolas cabo-verdianas) a psicologia euro-americana ao invés da psicologia negra africana? Portanto, entende-se que o sistema educacional cabo-verdiano continua ainda carregando no seu “bucho” um ensino colonial, eurocêntrico e brancocêntrico, que enxerga a realidade africana como exótica.

## Referências Bibliográficas

- Carvalho, M. A. S. (2010). O Liceu em Cabo Verde: um imperativo de cidadania (1917-1975). Tese de doutoramento, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade de Lisboa.
- Delgado, P.S.G & Melo, M.M.R. (2015). Reforma educacional em Cabo Verde e a internacionalização das políticas educacionais. *Mediações*, Londrina, V.21, N.2, Pp.26-48, jul./dez.
- Educação para Todos: o Compromisso de Dakar (2000). Disponível em <https://pt.slideshare.net/nfraga/educacao-para-todos-o-compromisso-de-dakar-2000>.
- Gomes, F. de M. (2012). As epistemologias do sul de Boaventura de Sousa Santos: por um resgate do sul global. Em *Revista Páginas de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 39-54. jul./dez.
- Guzzo, R.S.L & Nogueira, S. G. (2016). Psicologia Africana: diálogos com o sul global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos e-ISSN 2448-3923 | ISSN 2448-3907 | v.1, n.2, jul./dez. 2016 | p.197-218.*
- James, G.M. (2009). Stolen legacy: Greek philosophy is stolen Egyptian philosophy. *The Journal of Pan African Studies* 2009 eBook. Disponível em [http://www.goodreads.com/book/show/950033.Stolen\\_Legacy](http://www.goodreads.com/book/show/950033.Stolen_Legacy).
- Karenga, M. (1986). *Introduction to Black Studies*. Los Angeles: Sankore Press.
- Lander, E. (2005). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- Martín-Baró, I. (2009<sup>a</sup>). Para uma Psicologia da Libertação. In: R. S. Guzzo, & F. Lacerda. *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da psicologia da libertação* (pp. 189-198). Campinas: Editora Alínea.
- Martín-Baró, I. (2009<sup>b</sup>.) Desafios e perspectivas da Psicologia Latino-Americana. In R. S. Guzzo, & F. Lacerda. *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp. 199-220). Campinas: Editora Alínea.
- Ministério da Educação, Ciência, Juventude e Desporto (2018). Programa da disciplina de Psicologia do 3º Ciclo do Ensino Secundário 11º e 12º anos. República de Cabo Verde,
- Nascimento, E. L., & Finch III, C. S. (2009). Abordagem Afrocentrada, História e Evolução. In E. L. Nascimento, *Afrocentricidade: uma*

- epistemologia inovadora (Vol. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, pp. 37-70). São Paulo: Selo Negro.
- Nobles, W. (2015). From Black Psychology to Sakhu Djaer: implication form the further developmentof a Pan African Black Psychology. In: Journal of Black Psychology. Vol. 41(5) 399-414.
- Nogueira, S. G. (2014). Psicologia crítica africana: o que é isso e para que serve? Anais do VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros (as), Faculdade Anhanguera Jundiaí, São Paulo: Brasil. Disponível em <https://www.google.cv/#q=Simone+Gibran+-+Psicologia+Cr%C3%A9tica+Africana:+o+que+%C3%A9+isso+e+para+que+server%3F>.
- Robalo, A. (2017). Música e poder em Cabo Verde: das práticas contestatárias dos jovens rappers à potencialidade ‘castradora’ do Estado. In Revista Desafios: O Lugar da Memória e a Reinvenção das Origens, n.3. Praia. CAC/Unicv.pp.105-130.
- Rodrigues, L. (2001). Psicologia 12ºano. 2ª edição. Vol. 1. Lisboa: Editora Plátano.
- Silva, L. A., & Silva, P. B. (2006). O jogo das diferenças - multiculturalismo e seus sentidos. Belo Horizonte: Autêntica.
- World Conference on Education for All. Meeting Basic Learning Needs. Jomtien, Thailand, pp.5-9 March, 1990. New York.

## Os reflexos das ambivalências político-identitárias na Política Externa Cabo-verdiana. Entre a retórica de Djan Branku Dja e o pragmatismo de Undi Da Ki Panha<sup>196</sup>

---

*Odair Barros-Varela*

Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), Cabo Verde  
E-mails: odair.varela@docente.unicv.edu.cv; odairvarela@gmail.com

### Nota introdutória

Este trabalho, de índole ensaístico, insere-se num projeto de investigação iniciado há cerca de uma década que visa, essencialmente, analisar as (des) continuidades coloniais<sup>197</sup> nas Relações Internacionais africanas, particularmente a cabo-verdiana, visando contribuir para a tessitura de

---

196. Uma versão mais alargada deste trabalho está publicada em *Tecendo Redes Antirracistas III* (2022, no prelo). A primeira apresentação deste tema com o título “A Política externa cabo-verdiana. Entre a retórica de *djan branku dja* e o pragmatismo de *undi da ki panha?*”, ocorreu na 2ª edição do Seminário Internacional *Tecendo Redes Antirracistas África(s), Brasil(s), Portugal*, que teve lugar na Escola de Negócios e Governança (ENG) da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) entre 27 e 28 de junho de 2019.

197. Não sendo este o lugar para um olhar conceptual sobre os “estudos pós-coloniais”, “pós-colonialismos”, “colonialidade”, “descolonialidade” ou “contra-colonialidade” em África, nomeadamente em Cabo verde, cf., entre outros, Barros-Varela (2017, 2018). No que concerne à área disciplinar das Relações Internacionais, uma das obras pioneiras no objetivo de expor as continuidades coloniais e eurocêntricas no paradigma dominante desta ciência constitui o *Decolonizing International Relations* editado por Branwen Gruffydd Jones em 2006.

alguns caminhos para a descolonialidade dessas Relações<sup>198</sup>. Concretamente, pretende-se atestar a hipótese de que a Política Externa cabo-verdiana, desde a independência do país em 1975 até esta data, tem sido marcada por ambivalências político-identitárias derivadas, em grande medida, da sua condição de ex-colônia portuguesa e europeia, e que as consequências nocivas destas ambivalências não têm sido suficientemente enfrentadas por consequentes políticas públicas do Estado mediante os subsídios da comunidade científica local.

Os paradoxos na política externa do país-arquipélago, que irão ser alvo de análise neste trabalho, centram-se na persistência de uma retórica identitária de pendor eurocêntrico, que apelidamos de *Djan Branku Dja* (“já virei branco”)<sup>199</sup> e, simultaneamente, de um pragmatismo político circunstancial que é chamado de *Undi Da Ki Panha* (“aonde der é para apanhar”)<sup>200</sup>. De seguida, iremos apresentar as razões para a utilização destas expressões populares da língua cabo-verdiana como imagens, ou metáforas, para caracterizar a postura *ondulante* da política externa cabo-verdiana e, em simultâneo, procurar-se-á apontar alguns trilhos que podem conduzir à descolonialidade dessa política.

## A retórica de Djan Brank Dja. Raízes e continuidades

O racismo constitui um dos poderosos legados culturais do colonialismo europeu e continua a corroer fortemente o tecido social africano, sendo que Cabo Verde não foge à regra na medida em que esta herança tem também um carácter estrutural e institucional. Conceptualmente, este carácter constitui nitidamente uma das supremas manifestações de resistência contra a mudança nas relações de poder profundamente desiguais. Após a independência, a persistência da utilização da expressão *djan branku dja*

---

198. O pontapé de saída simbólico do projeto ocorreu a 25 de abril de 2011 com a organização da Conferência intitulada “As relações Externas de Cabo Verde. A Ambivalência Prática e Discursiva” ocorrida no Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais (ISCJS) de Cabo Verde, na qualidade de então coordenador científico do curso de Licenciatura em Relações Internacionais e Diplomacia. Em 2014, em parceria com os colegas Suzano Costa e José Delgado, organizamos o livro *As Relações Externas de Cabo Verde. Re-leituras Contemporâneas*, que constituiu mais um passo na consolidação do dito projeto.

199. Tradução do autor.

200. Idem.

constitui um dos exemplos paradigmáticos da forma como a *branquitude* opera o eurocentrismo nas ilhas. Em outras latitudes, como por exemplo, o Brasil (Cardoso, 2010; Cardoso e Müller, 2018) em que, apesar de ter sido também uma colónia portuguesa, a branquitude opera essencialmente a partir do carácter fenotípico e comporta uma dimensão exclusiva ou maioritariamente racial, situação explicada grandemente pelo facto de a independência, tal como em outras ex-colónias europeias na América Latina, ter sido atribuída aos brancos e não à maioria da população negra e ameríndia. Já em Cabo Verde, tal como noutras ex-colónias europeias em África, em que a independência foi conquistada pelos colonizados, a branquitude opera de forma ambivalente: tanto tem um carácter fenotípico e uma dimensão racial como também tem um traço político, social e económico. No que concerne à primeira característica, ela é sobretudo encontrada na racialização feita aos imigrantes africanos residentes nas ilhas (Barros-Varela, 2014; Rocha, 2017) por parte dos cabo-verdianos, sem distinção de carácter social, económica ou política, enquanto que o segundo traço é particularmente encontrado em grupos políticos, económicos e sociais (elite), em função da divisão de uma coleção de atributos efetivos ou ideados.

É possível afirmar que, após a independência e até o presente momento, a sociedade cabo-verdiana em geral e a elite intelectual local, praticamente, não têm problematizado ou questionado profundamente os atuais sentidos da expressão *djan branku dja*, o que leva a que ela seja, no geral, considerada inócua e que, no máximo, remete metaforicamente para a condição dos negros cabo-verdianos que, durante o período colonial e da vigência da sociedade escravocrata, se elevavam na hierarquia social (mediante a aquisição de liberdade e de património – geralmente terra - comprado ou herdado), alcançando a categoria dos chamados “brancos de terra”.

Realmente, e historicamente, a génese da expressão *djan branku dja* poderá residir num grupo apelidado de “brancos da terra” no período colonial. De acordo com João Figueirôa-Rêgo (2005)

O primeiro traço da ambivalência identitária, presente no designativo eufemístico “brancos da terra”, poderá ter surgido ainda em meados do século XVII, visando os membros da elite endógena cabo-verdiana, denominados dessa forma apesar de serem na sua

maioria “pardos e pretos”. Em Santiago, nos séculos XVII e XVIII, não indicava a cor da pele mas a posição social, ser-se honrado, proprietário de terras e de escravos, com rendas provenientes da exploração agrícola, elegível para a câmara e mesa da Misericórdia, pertença às elites locais (...). A designação “branco” raramente teria um carácter fenotípico, antes social e económico, enquanto atributo de pertença a um grupo social, em função da partilha de um conjunto de características reais ou imaginadas, pelo que não comportaria uma dimensão exclusiva ou maioritariamente racial.<sup>201</sup>

Contudo, como se pode observar, se eventualmente a posição do autor se aplica ao período colonial, presentemente a continuidade da aplicação dessa visão para caracterizar a branquitude vigente - incorporada na expressão *djan branku dja* - seria incompleta ou limitadora na medida em que obliteraria a outra face da mesma que, como já foi referido, constitui o seu carácter fenotípico e a dimensão racial.

A ausência de problematização académica endógena sobre a branquitude em Cabo Verde é evidenciada na forma como esta opera o eurocentrismo no campo de produção de conhecimentos, consubstanciando-se no que Quijano (2002) apelida de “colonialidade do saber”, ou seja, esta colonialidade é um dos mecanismos pela qual é defendida a identidade cultural europeia e lusófona de Cabo Verde (Barros-Varela, 2014). Esta branquitude é imposta, consumida e reproduzida pela incipiente academia de diversas formas: referências teóricas, metodologias, línguas e linguagens, currículos, etc. (Barros-Varela, 2008).

---

201. “[...] em S. Tomé e Príncipe conferia elegibilidade também para o cabido catedralício. Era a necessidade crescente de branquear origens crioulas, mestiças e mulatice para provisão de cargos e ofícios. Na Bahia, os brancos da terra, mestiços e “morenos”, podiam ser tão escuros quanto os seus escravos negros. Em carta enviada ao rei, o ouvidor José da Costa Ribeiro (16.04.1731) notou que os “brancos” da terra “propriamente sejam mulatos, e muitos pretos”. Em Angola, configuraria a visão do vulgo e estratégias de afirmação social de parentelas “pardas”. Em Moçambique, a miscigenação originara uma elite mestiça, assim designada, tanto pelos negros quanto pelos europeus. Ali, antes de 1890, surgiam nos recenseamentos como brancos, mas, a partir de uma portaria provincial de 1917, aparecem como pertencentes à raça negra.” (Figueirôa-Rêgo, 2005).

A essa herança colonial, em que a maioria dos intelectuais cabo-verdianos se encontra mergulhada, chamamos de *dupla insularidade*: a primeira obviamente geográfica – devido a ilhas fisicamente espalhadas no atlântico africano, mas a outra é uma insularidade que o intelectual considera “intolerável”: a sua condição de negro/mestiço. Muitos destes intelectuais não se comprazem na sua insularidade ontológica, e

*[p]ara ele só existe uma porta de saída e ela dá para o mundo branco. Daí a preocupação permanente de atrair a atenção do Branco, a ansiedade de ser poderoso como o Branco, a vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte de ser ou de ter que entra na constituição de um eu. (...) [É] pelo interior que o Negro vai tentar atingir o santuário branco. A atitude reenvia à intenção (Fanon, 1975, p. 64).*

A música constitui, juntamente com as estórias orais, um dos poucos espaços de produção de conhecimentos em Cabo Verde onde é possível encontrar retratos desta mentalidade colonial que se pode apelidar de *djan branku dja*. O conjunto musical denominado *Bulimundo* - que na década de oitenta do século passado revolucionou o *Funaná*, um dos géneros musicais mais conhecidos do país - chegou mesmo a intitular o seu primeiro álbum, em 1978, com uma melodia denominada *Djan Brancu Dja*.



Figura 1: Imagem da capa do disco

Fonte: Álbum *Djan Brancu Dja*, 1978.

Na letra desta música é possível vislumbrar uma crítica subtil ao modo de “ser” imperante na sociedade cabo-verdiana, nomeadamente a forma como a referida mentalidade transforma os seus elementos em sujeitos simultaneamente cínicos e subservientes:

*N'ta kontra ku bó na rua n'ta mostrabu nha dentona,  
N'ta xinta n'ta ri ku bó, bu ta pensa ma mi é bu amigu;  
La di riba na nha trabadju, chefi grandi gosta di mi,  
Di serbenti n'bira kapataz, kapataz bira serbenti;  
Nha korpu sta bem dispostu, nha barriguinha dja bira grandi,  
La na casa ka tem problema, nha minis sta tudu gordinhu;*

### **Refrão:**

*Oi, oi, oi, oi, mundu sta pa bó, oi, oi, oi oi, djan branku dja,  
Oi, oi, oi, oi, mundu sta pa bó, oi, oi, oi oi, djan branku dja!*

*Si bu kre ser sima mi, si bu kre sabi nha segredu,  
Bu fala ku mantegueru, bu fala ku ngraxador;  
Na mon esquerda n'tem lata graxa, na mon direita n'ten skova finu,  
Na ponta bota sim senhor, konbersu sabi na trabesadu<sup>202</sup>.*

[Fonte: Álbum *Djan Branku Dja*, Letra e música de Alberto Martins, “Katchas”]

Entrando mais concretamente na análise da retórica de *djan branku dja*, presente na política externa cabo-verdiana, pode afirmar-se que as raízes da

202. Escrita na língua cabo-verdiana pelo autor. Segue-se a tradução feita pelo mesmo em português: “Encontro-me contigo na rua e te mostro os meus dentes, eu sento-me e me rio contigo, ficas a pensar que sou teu amigo; Lá em cima no meu trabalho, o grande chefe gosta de mim, de servente virei capataz, o capataz virou servente; O meu corpo está bem-disposto, a minha barriguinha está crescendo, lá em casa não há problema, os meus meninos estão todos gordinhos; Oi, oi, oi, oi, o mundo está para ti, oi oi oi oi, agora já sou branco, Oi, oi, oi, oi, o mundo está para ti, oi oi oi oi, agora já sou branco!; Se queres ser como eu, se queres saber o meu segredo, fala com o manteigueiro, fala com o engraxador; Na mão esquerda tenho uma lata de graxa, na mão direita uma escova fina, na ponta da bota sim senhor, uma boa conversa enganadora.”

influência desta retórica, ou pensamento, remontam ao período colonial, mais particularmente à reivindicação da elite intelectual local colonial das ilhas por um regime especial, o *estatuto de adjacência*, à então metrópole, à semelhança de Açores e Madeira, com o argumento de que o arquipélago detinha o direito a uma identidade cultural autónoma devido à sua alegada performance administrativa e educacional em comparação com as demais africanas.

A possibilidade de adjacência para Cabo Verde foi uma iniciativa do Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, em 1936, conhecido por Sá da Bandeira<sup>203</sup>, a partir de 1833, na sequência da Guerra Civil Portuguesa, conhecida por Guerras Liberais (1832-34), e que tinha o apoio de um grupo de intelectuais locais apelidados de *Nativistas*. Contudo, a proposta do então abolicionista Sá da Bandeira de que Cabo Verde tivesse um estatuto (diferenciado) de “distrito administrativo” foi rejeitada pela coroa em nome do princípio de unidade e centralização do poder embora, efetivamente, o ignorar desta defesa tenha sido por questões financeiras, ou seja, os custos ou investimentos que tal operação acarretaria e para os quais o reino não estaria disposto a financiar.

A rejeição da adjacência sofrida pela elite local confirmou que a coroa não olhava para as ilhas de Cabo Verde da mesma forma que os Açores e a Madeira que foram alvos de substanciais financiamentos pelo facto de estas serem consideradas espaços de povoamento com uma população maioritariamente branca e portuguesa ao contrário de Cabo Verde, enquadrado como colónia de exploração, albergando uma população esmagadoramente negra e mestiça.

Todavia, esta não foi a primeira derrota que a elite local sofreu na sua pretensão de driblar a condição de cidadãos de segunda classe do império português, procurando sobreviver às duras condições de existência no arquipélago. Historicamente, a primeira tentativa constituiu a pretensão

---

203. É na função de Presidente do Conselho de Ministros (primeiro-ministro) que Sá da Bandeira assina o decreto régio em abril de 1858 que eleva a vila de Santa Maria à categoria de cidade, cidade da Praia em Cabo Verde; assina Atos e Diplomas que incidem sobre reformas do ensino público nas ilhas de que é exemplo a criação do Seminário-Liceu da ilha de São Nicolau em 1865; e, em 1869, assina o decreto que institui, em todas as partes do império português, a abolição da escravatura. A cidade do Mindelo na ilha de São Vicente alberga um busto de Sá da Bandeira.

de alcançar a independência de Cabo Verde, juntamente com o Brasil, no século XIX e que, obviamente, não teve prossecução.

Esta iniciativa surge na sequência da ação de “pilhagem” das chamadas “companhias pombalinas” e do crescente declínio e abandono das ilhas, levando a que a atrelagem à metrópole, Portugal, fosse posta em causa pelos ilhéus que, buscando outro espaço de ancoragem, cogitaram em 1823 a independência do arquipélago, em associação com o Brasil, independente um ano antes. As ideias de uma união com esse país emergiram em grande medida das notícias e das cartas que chegavam à ilha de Santiago, provenientes de “Pernambuco, Baía e Maranhão, descrevendo ‘o estado de agitação daqueles povos’ que lutavam pela independência” (Barros-Varela, 2013, p. 179)<sup>204</sup>.

A possibilidade de adjacência nunca foi esquecida pela elite burocrática autóctone e a luta pelo estatuto de “ilhas adjacentes” persiste até a década de 30 do século XX, sendo que, em 1930, Baltasar Lopes da Silva era um dos que ainda acreditava na conquista do estatuto de não-colónia, com soluções legislativas específicas, para as ilhas de Cabo Verde. Contudo, Lopes da Silva acaba por romper com esta pretensão antes da fundação, em 1934, da revista *Claridade* (Lopes, 2017).

Se esse intelectual faz parte daqueles que romperam com o projeto de adjacência, apesar de não fazer parte da chamada “geração de Cabral” e nem ter integrado mais tarde as fileiras da luta pela libertação, sob a égide do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), outros integrantes da elite autóctone mantiveram-se partidários do projeto. Um dos mais conhecidos foi o primeiro deputado por Cabo Verde à Assembleia Nacional Portuguesa, Adriano Duarte Silva (1898-1961) que, por exemplo, a 29 de outubro de 1958, defendeu nessa Assembleia a integração do arquipélago no conjunto das ilhas adjacentes portuguesas (Almada, 2018).

Estes defensores da adjacência não estavam isolados e tiveram como suporte ideológico o pensamento de algumas altas figuras do Estado Novo.

---

204. Já alguns anos antes, no final do século XVIII, a coroa portuguesa, na sequência do desmantelamento, em 1789, da chamada “Inconfidência Mineira” - uma tentativa separatista da Capitania de Minas Gerais no Brasil - tinha deportado para Cabo Verde alguns revoltosos brasileiros, nomeadamente Domingos Vidal Barbosa e José Resende da Costa, companheiros de Joaquim José da Silva Xavier, mais conhecido por “Tiradentes”, mártir da dita Inconfidência (Martins, 1933, p. 172).

Em primeiro lugar, destaca-se o caso do antigo ministro do ultramar, Adriano Moreira que em 1962 defendeu esta possibilidade, entretanto frustrada, devido à sua saída do governo de Salazar em 1963 depois de ter entrado em 1961<sup>205</sup>. Outra figura de relevo foi a de José Caeiro da Mata (1958), antigo Ministro de Negócios Estrangeiros (1947-1950) do mesmo governo que, alegadamente, numa edição de 8 de novembro de 1958 do Boletim Económico no “Diário Popular” assinou um artigo intitulado “*Cabo Verde, ilhas adjacentes*”, em que defende a inclusão do arquipélago de Cabo Verde nas Ilhas Adjacentes, juntamente com Madeira e os Açores<sup>206</sup>. Tendo em consideração o contexto geopolítico mundial da altura, as ondas de independências em África e o surgimento do PAIGC, as posições de Moreira e Da Mata procuravam enquadrar-se na estratégia do governo colonial-fascista de Salazar e, mais tarde, de Marcello Caetano, de prevenir a perda das colónias portuguesas em África mediante uma política de re-colonização e, no caso cabo-verdiano, esta foi apelidada de adjacência.

Gorada a possibilidade de adjacência com a independência das ilhas, a retórica de *djan branku dja* presente na política externa cabo-verdiana após 1975, que tem como sucedâneos a retórica ocidental e lusófona de

---

205. Enquanto Ministro do Ultramar, Adriano José Alves Moreira foi o responsável pela instituição de um “campo de trabalho” em Chão Bom no Tarrafal, na ilha de Santiago em Cabo Verde, através da Portaria n.º 18539, de 17 de junho de 1961, no âmbito dos artigos 4.º e 5.º do Decreto n.º 43600, de 14 de abril de 1961. Tendo em conta este facto, quando Moreira foi agraciado com o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade de Mindelo de Cabo Verde a 10 de dezembro de 2011 – curiosamente Dia Internacional dos Direitos Humanos –, a Associação Cabo-Verdiana de Ex-Presos Políticos (ACEP) considerou esta atribuição um insulto à memória dos presos políticos do antigo Campo de Concentração [Doutoramento Honoris Causa de Adriano Moreira é um ‘insulto’, diz associação de Cabo Verde. (2011, 6 de dezembro). Público. Recuperado a 18 de Agosto, 2020 de <https://www.publico.pt/2011/12/06/politica/noticia/doutoramento-honoris-causa-de-adriano-moreira-e-um-insulto-diz-associacao-de-cabo-verde-1524008>].

206. De acordo com uma crónica intitulada “Adjacência para Cabo Verde, a Miragem Perseguida”, assinada por Joaquim Saial Almada e publicada no Blog Praia de Bote, “este político passou em Janeiro de 1951 por São Vicente, a bordo do vapor ‘Serpa Pinto’, em viagem para o Rio de Janeiro, na qualidade de embaixador especial à posse do Presidente da República Getúlio Vargas. Percorreu o Mindelo, recebeu os cumprimentos de diversas entidades oficiais e foi homenageado no salão nobre da Câmara Municipal, onde bebeu uma taça de champanhe e lhe prestaram as cortesias da praxe” (in Praia de Bote. Recuperado em 19 de agosto, 2020 de <https://mindelosempre.blogspot.com/search?q=ADJAC%2C%8ANCIA+PARA+CABO+VERDE%2C+A+MIRAGEM+PERSEGUIDA>).

“desenvolvimento” e “modernização”, irá marginalizar grandemente a narrativa da integração do Estado na região da África Ocidental, particularmente na Comunidade dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) e a nível continental na União Africana (UA) que, com raras exceções, como a importante participação e contribuição da diplomacia do país para o processo de paz na África Austral, sob a batuta do então Presidente da República Aristides Pereira (Cardoso, 1986; Barros-Varela, 2006), se quedou em tímidas participações nas cimeiras regionais<sup>207</sup>. A hegemonia da retórica de *djan branku dja* irá ter como culminar a assinatura do Acordo de Parceria Especial com a União Europeia (UE) em 2007.

Efetivamente, o *djan Branku dja* constitui sinónimo de “parceria especial”, ou “estatuto especial”, vigorosamente defendida pela atual elite política e intelectual cabo-verdiana em relação à UE, e que culminou na assinatura do referido acordo e de outros subsequentes.

O processo que desembocou na assinatura do Acordo demonstra como o sonho da *adjacência* de algumas figuras ligadas à ex-metrópole, com beneplácito de elementos da elite política do arquipélago, vai ser travestido na defesa da aproximação de Cabo Verde à UE, mediante a tutela de Portugal. Um passo distintivo constituiu a realização de uma petição apresentada na Sociedade de Geografia de Lisboa a 16 de março de 2005 em que o ex-chefe de Estado português Mário Soares e o então presidente da Academia Internacional da Cultura Portuguesa e o já referenciado antigo Ministro do Ultramar, Adriano Moreira, defenderam a plena adesão de Cabo Verde à EU. O documento, assinado por outras destacadas figuras da sociedade portuguesa, como o antigo presidente da Assembleia da República Almeida Santos, também foi apoiado a título pessoal pelo então ministro dos Negócios Estrangeiros do governo socialista liderado por José Sócrates, Freitas do Amaral<sup>208</sup>.

---

207. Para um olhar abrangente sobre as relações externas de Cabo Verde na contemporaneidade cf., entre outros Barros-Varela, Costa e Delgado [2014].

208. Mário Soares e Adriano Moreira querem arquipélago na União Europeia. [2005, 16 de março]. RTP Notícias. Recuperado a 10 de julho, 2020 de [https://www.rtp.pt/noticias/pais/mario-soares-e-adriano-moreira-querem-arquipelago-na-uniao-europeia\\_n7291](https://www.rtp.pt/noticias/pais/mario-soares-e-adriano-moreira-querem-arquipelago-na-uniao-europeia_n7291).

Alguns extratos da petição atestam a continuidade do carácter eurocêntrico e colonial, na sua versão lusotropicalista, da visão sobre Cabo Verde por parte dos seus autores e subscritores, fazendo tábua rasa das consequências negativas do violento encontro colonial para os africanos escravizados que foram transportados para as ilhas a partir de 1460:

Todas as circunstâncias históricas, presentes e de projecto de futuro, que definem a identidade de Cabo Verde, aconselham que se iniciem negociações entre a União Europeia e Cabo Verde no sentido de este aderir à União Europeia. (...) O alargamento da União Europeia não pode ignorar a dimensão Atlântica, nomeadamente o Atlântico Sul, onde Cabo Verde interessa à Europa não apenas pela valência da segurança e defesa, mas também (...) por ser a melhor expressão das sínteses culturais que a experiência euromundista produziu. (...) Os padrões culturais europeus estão implantados como componente essencial da identidade cabo-verdiana, tornando o país uma plataforma de valor excepcional para a relação Euroafricana<sup>209</sup>.

Um dos integrantes da elite política e intelectual cabo-verdiana, que apoiou a realização da petição, foi o próprio-primeiro ministro da época que, numa viagem a Portugal a 6 de maio de 2005, anunciou que Cabo Verde poderia apresentar uma proposta formal de adesão à União Europeia (UE) nesse mesmo ano. Em declarações à imprensa local o governante afirmou na altura que o seu governo está a “consensualizar essa ideia e a garantir apoios a nível da Europa para avançar com um pedido de negociações. (...) Queremos ir o mais longe possível. Queremos elevar o patamar e isso é algo estratégico para o futuro de Cabo Verde, mas também para o futuro da Europa”<sup>210</sup>.

Esta ofensiva por parte de alguns elementos da *intelligentsia* e da diplomacia portuguesa no apoio à pretensão de Cabo Verde de ter um estatuto especial junto da UE, e que desembocou na adoção do acordo de Parceria Especial, não esteve imbuído de um espírito de alegada “irmandade”

---

209. Idem.

210. Cabo Verde vai pedir adesão à EU. [2005, 7 de maio]. CM Jornal. Recuperado a 10 de julho, 2020 de <https://www.cmjornal.pt/mundo/detalhe/cabo-verde-vai-pedir-adesao-a-ue>. É de realçar o facto de que, alguns anos depois, em 2011, irá ser o mesmo primeiro-ministro de Cabo Verde a “apadrinhar” o referido Doutoramento Honoris Causa atribuído a Adriano Moreira em Cabo Verde.

como deixa transparecer a aludida petição, mas sim insere-se na estratégia diplomática portuguesa de ser o porta voz, ou interlocutor privilegiado, de suas ex-colónias africanas junto da UE, visando a obtenção de recursos diplomáticos e financeiros junto desta organização, ou seja, esteve sim imbuída de uma racionalidade de economia política, de inspiração realista, cosmetizada com uma retórica lusotropicalista. Prova disso é o facto de a Delegação da União Europeia em Cabo Verde ter vindo a ser liderada por Embaixadores oriundos de Portugal desde junho de 2008, altura em que voltou a ser uma Delegação independente, na sequência da assinatura do acordo de Parceria Especial. Outra evidência constitui o facto de Portugal, no âmbito do Acordo de Schengen, também gerir o Centro Comum de Vistos (CCV) em Cabo Verde, um dos projetos financiados no âmbito da Parceria Para a Mobilidade assinado em 2008, tratando dos pedidos do visto em nome de 15 Estados membros da UE<sup>211</sup>.

Esta Parceria, que inclui dois acordos em vigor sobre a “facilitação da emissão de vistos de curta duração para os cidadãos da República de Cabo Verde e da UE” e a “readmissão de pessoas que residem sem autorização na UE”, tem sido amplamente criticada por diversos setores em Cabo Verde, primeiro por alegadamente não estar, efetivamente, a facilitar a atribuição de vistos aos cabo-verdianos e segundo, por não só permitir a readmissão de cidadãos nacionais - algo que concetualmente vai contra o Direito Internacional Público que apenas legitima a figura do Repatriamento para estes casos - mas também por eventualmente dificultar o processo de integração regional de Cabo Verde na CEDEAO, particularmente em matéria de mobilidade (Barros-Varela e Lima, 2017; Delgado, 2013).

Um outro Acordo que igualmente tem sido alvo de críticas, e que antecede a própria Parceria Especial, constitui a Parceria no domínio da Pesca entre a União Europeia e Cabo Verde de 20 de março de 2007 e que tem sido renovado regularmente. Um dos principais reparos prende-se com o facto de Cabo Verde, que possui a maior zona económica exclusiva (ZEE) da CEDEAO, não procurar estabelecer um acordo no quadro desta organização em detrimento de um acordo individual pouco significativo financeira e diplomaticamente.

---

211. [https://eeas.europa.eu/delegations/cabo-verde/1026/cabo-verde-e-ue\\_pt](https://eeas.europa.eu/delegations/cabo-verde/1026/cabo-verde-e-ue_pt) [recuperado a 05 de julho, 2020].



Figura 2: Imagem de um mural no Bairro de Achada Grande.

Fonte: Fotografia de Redy Wilson Lima, 2015.

Da mesma forma que a contraparte portuguesa, os elementos da *intelligentsia* e da diplomacia cabo-verdiana que defenderam a adoção de um estatuto especial do país junto da UE, enquadraram-se na estratégia do governo de então de procurar a obtenção de recursos financeiros junto da UE não só para financiar esta mesma Parceria, mas também para fazer face aos custos da recente graduação de Cabo Verde a país de rendimento médio (PRM), oficialmente a 01 de janeiro de 2008, transitando do grupo dos PMA (Países Menos Avançados) das Nações Unidas.

Ou seja, esta graduação originou a perda de alguns “privilégios” (como a facilidade de acesso a financiamento concessional e a juros bonificados) e a “obrigatoriedade” de ter de recorrer ao mercado global de financiamento, em caso de necessidade de empréstimos, sem que o Estado cabo-verdiano tivesse conseguido ultrapassar completamente as suas vulnerabilidades estruturais tradicionais ao nível do clima (secas cíclicas) e transportes, e ter de enfrentar outras novas como, por exemplo, a Análise de Risco devido ao facto da economia cabo-verdiana estar baseada num só produto (o turismo) e

de, atualmente, a pandemia do COVID-19 ter exacerbado as consequências negativas desta situação e obrigar a que se aposte na diversificação da economia.

Por conseguinte, vislumbrou-se a possibilidade de, mediante a Parceria Especial, Cabo Verde poder ter acesso a maiores verbas dos fundos da UE, nomeadamente o FED (Fundo Europeu de Desenvolvimento) - que tem sido a principal fonte de cooperação técnica e financeira entre os dois parceiros - e o FEDER (Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional), que poderiam aplacar a diminuição da Ajuda Pública ao Desenvolvimento (APD).

Contudo, as “estratosféricas” quantias que o Estado cabo-verdiano almejava “abocanhar” junto da UE não passaram, efetivamente, de uma quimera devido, essencialmente, à ocorrência de um fator que não estava nos planos da política externa ilhéu: a crise financeira internacional de 2007-2008, também conhecida como a “crise dos subprimes”, que afetou fortemente o mundo, com reflexos até à atualidade, e motivou uma forte redução dos fundos da UE.

A título ilustrativo, com o 10º (implementado entre 2008 e 2013) e 11º FED (para o período entre 2016 e 2020), as quantias canalizadas através do Apoio orçamental foram de cerca de 70.3 milhões de euros e 50 milhões de euros respetivamente, e no âmbito do 10º MAC-FEDER (Programa de Cooperação Madeira, Açores, Canárias - Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional), implementado entre 2007-2013, Cabo Verde participou em 62 projetos dos 86 financiados pelo programa, e do 11º MAC-FEDER (2014-2020), 56 projetos das ilhas foram selecionados no montante de 52,3 milhões de euros<sup>212</sup>. Nada que se compare com a projeção de alguns economistas cabo-verdianos de que, para a implementação efetiva da Parceria Especial, o arquipélago necessitaria, no mínimo, de uma injeção imediata de 500 milhões de euros por parte da UE.

Para além dos casos da UE e de Portugal, poder-se-ia apontar outros exemplos que atestam a presença da retórica de *djan branku dja* na política externa cabo-verdiana, mas no fim deste capítulo vale a pena referir que, quando a utilização desta retórica não se afigura suficiente para a estratégia de captação de recursos externos financeiros e outros, visando a sobrevivência

---

212. [https://eeas.europa.eu/delegations/cabo-verde/1026/cabo-verde-e-ue\\_pt](https://eeas.europa.eu/delegations/cabo-verde/1026/cabo-verde-e-ue_pt) [recuperado a 05 de julho, 2020].

do Estado e da sua elite com o propósito garantir o seu posicionamento de principal interlocutor das ilhas face ao exterior, esta elite utiliza um outro recurso, o pragmatismo de *undi da ki panha* que, por vezes, é utilizado em simultâneo ou em complemento com a retórica de *djan branku dja*, reforçando a ambivalência político-identitária presente na política externa ilhéu como iremos ver de seguida.

## 2. O pragmatismo de Undi da ki Panha. O ethos da sobrevivência em ação

*Para quem está perdido, qualquer mato é caminho*

Adágio Popular

A inspiração para o nome deste subtítulo surgiu na aula de uma disciplina do curso de Relações Internacionais e Diplomacia na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) sob nossa regência. Num debate animado sobre os meandros da aproximação política entre o governo local e o da Hungria, sob a liderança Viktor Mihály Orbán, uma controversa figura da extrema-direita húngara, que visitou as ilhas entre 27 e 28 de março de 2019, um aluno chamado Carlos Freire soltou a seguinte frase para caracterizar o momento da política externa cabo-verdiana: “*nós é undi da ki panha*”.

O aluno em questão estava a citar a canção denominada “*undi da ki panha*” da autoria do grupo musical cabo-verdiano TL Dreamz cujo refrão “*Oji é undi da ki panha*” esteve muito em voga nas ilhas após o seu lançamento em 2015<sup>213</sup>.

213. A letra da música “*undi da ki panha*” é a seguinte: Nta segui sabura, La undi da ki panha, Nhos canta ku mi, nu bai; Noti sta cai manenti, Calor di mas un ten ki sai, Un ten ki sumara pan bai, Controla controlo, Pa panha geral, Oji eh undi da ki panha, Oji eh undi da ki panha, Ziki ziki ziki zigh, uh eh, Ziki ziki ziki zigh, uh eh; Oji nada kata impidim nao, Oji nada kata param, Kentura dja toman na corpo, Pan sta ku pikenas, Pam djobi pikenas; Oji é undi da ki panha, Oji é undi da ki panha x4; Un kré passa sabi sabi só ku bo wé, ku bo wé , ku bo wé, Un kre xinti sabura só ku bo wé; Ai! Un kré passa sabi só ku bo wé, ku bo wé , ku bo wé, Un kre xinti sabi só ku bo wé, ku bo wé , ku bo wé; Oji é undi da ki panha, Oji é undi da ki panha x4; Un ta bai, un ta bai, un ta bai, un ta bai ti panha, Un ta bai, un ta bai; Ma un ta bai, un ta bai, un ta bai ti panha, Un ta bai, un ta bai, Ma un ta bai, un ta bai, un ta bai ti panha txai! Un ta bai, un ta bai, Ma un ta bai, un ta bai, un ta bai, un ta bai ti panha oh! Un ta bai, sim un ta bai; Oji é undi da ki panha, Oji é undi da ki panha x4; Un ta spadja pé, spadja pé oh! Oji é undi

Tendo em consideração a hipótese de partida para este ensaio, procura-se aqui alicerçar a ideia de que a expressão *undi da ki panha* é revelador da ambivalência que está por detrás do alegado pragmatismo da política externa cabo-verdiana desde a independência. Por outras palavras, o propalado pragmatismo político da diplomacia ilhéu, que teve o seu auge durante o período da Guerra Fria, trata-se, na realidade, de um pragmatismo de *undi da ki panha*, de navegação à vista, conforme os contextos e as circunstâncias da política nacional e internacional, e ao serviço da elite intelectual e política local.

A título exemplificativo, o conflito bipolar ofereceu as condições ideais para o aflorar do alegado cunho pragmático da diplomacia cabo-verdiana. Estando perante um confronto entre duas superpotências com as quais Cabo Verde tem relações privilegiadas - tendo sido a URSS um aliado do PAGC na luta com o colonialismo e os EUA o principal fornecedor das remessas por parte da diáspora cabo-verdiana, que habita maioritariamente naquele país - a não escolha de um lado e o estabelecimento de relações amistosas com os dois blocos, mais do que uma escolha ideológica pelo não alinhamento e de um pragmatismo diligente com base no respeito pelas normas da Carta da ONU, tratou-se de um *pragmatismo de sobrevivência* protagonizado pela referida elite, ciente de que o alinhamento em relação a um dos campos seria possivelmente uma “sentença de morte”.

Prova disso é o facto de, após o término da Guerra Fria, a política externa cabo-verdiana ter cada vez mais se alinhado aos “vencedores” daquele conflito ideológico, a Europa Ocidental e os UE, demonstrando que a postura de não-alinhamento foi colocada de lado e que o pragmatismo, efetivamente, tem sido de *undi da ki panha*. O *ethos* da sobrevivência tem sido operacionalizado pela elite local mediante o a utilização do “modelo da mestiçagem” (Barros-Varela, 2013, p. 191-2), em que os elementos deste grupo surgem como interlocutores privilegiados do resto da população por terem “tem acesso aos códigos ocidentais” (Anjos, 2006, p. 17-18), tendo como consequência a marginalização e exclusão do outro lado da mestiçagem (a herança afro-negra) e visando controlar ou gerir os alegados benefícios da branquitude.

---

da ki panha, Uun ta tora pé tora pé éih! Oji é undi da ki panha (Fonte: Album *Nulu Movement*, vol. 1., Letra e música de TL Dreamz Feat. DJ Djeff, 2015).

O caso da referida aproximação entre o Estado cabo-verdiano e a Hungria ilustra nitidamente que, neste caso, a política externa cabo-verdiana ignorou ostensivamente alguns dos valores e as normas que norteiam as principais instituições da Sociedade Internacional - nomeadamente a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 10 de dezembro de 1948 da ONU, que serve de base para o Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos e o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, dos quais é parte – ao acolher o representante máximo de um governo que é abertamente xenófobo, antissemita e hostil à receção de imigrantes e que, em 2015, ergueu uma cerca de arame farpado de várias centenas de quilómetros nas fronteiras com a Sérvia e a Croácia destinada a impedir a entrada de milhares de migrantes e refugiados sírios concentrados junto a estas fronteiras; e que adotou uma das legislações mais restritivas na Europa sobre o direito de asilo<sup>214</sup>.

Para os defensores da decisão de o Estado cabo-verdiano aceitar a ajuda da Hungria no valor de 35 milhões de euros<sup>215</sup> para, por exemplo, fazer face às agruras seculares da seca nas ilhas, aquele estaria eivado de um pragmatismo inteligente e consequente e que, portanto, esta ação estaria enquadrada no que vulgarmente se apelida, na linguagem realista das Relações Internacionais, de “razões de Estado” ou de “interesses nacionais” (que, na realidade, por diversas vezes representam interesses particularistas).

Contudo, este argumento é facilmente desmontado não só pelo facto de que o princípio de respeito e defesa dos “Direitos Humanos” consagrado no ordenamento jurídico interno cabo-verdiano e muito propalado pela elite política local ter sido convenientemente posto de lado ao se fechar os olhos às violações destes mesmos direitos por parte da Hungria, particularmente no que concerne aos imigrantes, mas também porque a diplomacia local pareceu “olvidar” que, se não fosse a luta renhida das suas populações pelo respeito e defesa de um dos direitos humanos, a liberdade, Cabo Verde poderia ser

---

214. Cinco polémicas envolvendo o premiê húngaro Viktor Orban. (2018, 6 de abril). NSC Total. Recuperado a 01 de agosto, 2020 de <https://www.nscotal.com.br/noticias/cinco-polemicas-envolvendo-o-premie-hungaro-viktor-orban>

215. Cabo Verde e Hungria assinam hoje pacote financeiro de 35 milhões de euros. Recuperado a 01 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2019/03/28/cabo-verde-e-hungria-assinam-hoje-pacote-financeiro-de-35-milhoes-de-euros/63043>

ainda uma colónia europeia. Além do mais, essa ação externa demonstrou ter dado pouca atenção ao facto de Cabo Verde possuir comunidades significativas de imigrantes em boa parte da Europa (particularmente em Portugal, França, Holanda, Luxemburgo e Suíça) e que o acirramento da retórica anti-imigrante de Orbán, e de outros líderes políticos europeus da extrema direita em ascensão no seio da UE, dificulta a adoção por parte desta organização de medidas visando uma maior integração dos imigrantes que, no caso cabo-verdiano, constituem as suas “galinhas de ovo de ouro”, tendo em conta o peso das suas remessas no PIB do país, em contraste com o apelidado “pacote financeiro” oferecido pelo Orbán que, para o gáudio dos adeptos do *djan branku dja* nas ilhas, afirmou perante às câmaras da televisão cabo-verdiana que a razão principal para Hungria ter ou querer relações próximas com Cabo Verde tem a ver com o facto de o primeiro ministro cabo-verdiano partilhar a mesma visão cristã do mundo que ele.

Na realidade, o governo húngaro, que é membro associado da CPLP, por proposta da contra-parte cabo-verdiana, procura legitimar as suas propostas restritivas e de securitização da imigração junto da UE mediante a “advocacia” e apresentação de Cabo Verde, ao contrário dos seus pares africanos, como “um país que tem uma abordagem responsável em relação à questão da imigração” e que é necessário “assistir países que tenham uma abordagem séria e responsável a questões que afectem directamente a segurança da Europa”. Como moeda de troca, o “bom aluno” da UE, Cabo Verde, recebe o apoio da Hungria junto daquela organização no seu “sonho” de alcançar a isenção de vistos para esse espaço<sup>216</sup>.

Um caso similar ao da Hungria, constitui o recente aprofundar de relações de cooperação entre Cabo Verde e Israel. O governo conservador liderado pela quinta vez pelo Netanyahu, com o apoio da extrema direita xenófoba e de forças ultranacionalistas e ultrarreligiosas, que se posicionam

---

216. Primeiro-ministro destaca advocacia da Hungria a favor de Cabo Verde junto da União Europeia. [2019, 28 de março]. Inforpress. Recuperado a 20 de agosto, 2020 de <https://inforpress.cv/primeiro-ministro-destaca-advocacia-da-hungria-a-favor-de-cabo-verde-junto-da-uniao-europeia/>; Cabo Verde e Hungria intercedem mutuamente nas relações com a CPLP e União Europeia. [2019, 28 de março]. Expresso das Ilhas. Recuperado a 18 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2019/03/28/cabo-verde-e-hungria-intercedem-mutuamente-nas-relacoes-com-a-cplp-e-uniao-europeia/63063>

contra a presença de árabes, palestinos, muçulmanos e imigrantes africanos em Israel, recebeu uma delegação liderada pelo primeiro ministro cabo-verdiano, em inícios de março de 2019 e, na ressaca do encontro, este afirmava que “conseguimos, pela primeira vez, definir Israel como ‘parceiro importante’ para Cabo Verde” nomeadamente, e em semelhança com a Hungria, no sector agrícola e da irrigação<sup>217</sup>.

Uma curiosa semelhança entre os dois novos governos “amigos” das ilhas tem a ver com facto de eles mesmos recentemente se tornaram afeiçoados depois da Hungria ter apoiado, no seio da UE, a política de ocupação colonial de Israel na palestina e de, em troca, o Estado judaico ignorar o antissemitismo do governo do primeiro-ministro húngaro, Viktor Orbán, tendo inclusive recebido este numa visita em Israel em julho de 2018<sup>218</sup>.

Este novo eixo da política externa cabo-verdiana, Praia-Budapeste-Telavive, com a bênção de Washington, ilustra como o ilhéu se tem posicionado perante o atual contexto ideológico internacional. A emergência de uma liderança populista na superpotência vendedora da Guerra Fria, encarnada na figura de Donald Trump, confere suporte e margem de manobra a outras lideranças semelhantes como são os casos de Orbán e Netanyahu, para além de outros conhecidos como são o do Bolsonaro no Brasil e do próprio Putin na Rússia, levando a que, presentemente, a Sociedade Internacional seja dominada pela ideologia populista de feições neofascistas.

Cabo Verde, ao se posicionar ao sabor da corrente, marginalizando as principais conquistas desta mesma sociedade – a derrota do nazi-fascismo após a segunda guerra mundial -, para além de ir ao encontro da pretensão desses governos de procurarem aliados no sentido de serem legitimados interna e externamente e de se mostrar cúmplice desta onda neofascista, expõe uma prática diplomática de *undi da ki panha* imbuído de um pragmatismo errático, aleatório e com consequências negativas a médio e

---

217. Conseguimos pela primeira vez definir Israel como parceiro importante para Cabo Verde - primeiro-ministro. (2019, 13 de março). Inforpress. Recuperado a 31 de julho, 2020 de <https://inforpress.cv/conseguimos-pela-primeira-vez-definir-israel-como-parceiro-importante-para-cabo-verde-primeiro-ministro/>

218. Orbán visita Netanyahu: a estranha aliança entre radicais europeus e Israel. (2018, 18 de julho). Público. Recuperado a 31 de julho, 2020 de <https://www.publico.pt/2018/07/18/mundo/noticia/orban-visita-netanyahu-o-estranho-entendimento-entre-radicais-europeus-e-israel-1838415>

longo prazo para as relações externas do país-arquipélago. Existem outros episódios ilustrativos desse tipo de prática, transversais aos diversos governos, que têm tutelado a política externa, que passaremos a elencar:

1. A realização de exercícios militares “Steadfast Jaguar 2006” por parte do principal braço armado do Estados Unidos da América (EUA), a NATO (*North Atlantic Treaty Organization*), ocorridos em Cabo Verde entre 15 e 28 de maio de 2006. A aceitação de acolher esse evento, mais do que uma “estratégia nacional de “aproximação às organizações internacionais de segurança”, como referiu na altura o governo cabo-verdiano<sup>219</sup>, constituiu o primeiro significativo indício de que, efetivamente, o pragmatismo diligente do não-alinhamento, em que a condução das relações externas segue o princípio do multilateralismo no que tange a questões da paz e segurança internacionais à luz da Carta da ONU, estaria a chegar ao fim (Barros-Varela, 2007).

Os alegados benefícios em matéria de defesa e segurança, que este pequeno Estado da África Ocidental poderia receber em troca do alinhamento com o vencedor da Guerra Fria e com a aproximação à NATO, contrastam com a dura realidade do ónus causado pelas ações da NATO: rejeição da pretensão de adesão de Cabo Verde à organização manifestada pelo governo de então; o novo figurino da NATO, devido a profundas mudanças no seu conceito estratégico, ocorridas em 1999, permite-lhe atuar em qualquer lugar do planeta sem o consentimento do Conselho de Segurança das Nações Unidas e sem ter a necessidade de ter Cabo Verde como membro (Idem); um dos lugares de possível atuação constitui o continente africano, particularmente na região CEDEAO, onde se encontram Estados que tradicionalmente desconfiam da NATO devido ao apoio que esta forneceu às potências colonizadoras na luta contra os movimentos de libertação no âmbito da Guerra Fria (Idem). Por conseguinte, o único real conforto sentido por parte da elite política de então constituiu a bênção dada à realização dos exercícios militares pela ex-metrópole, mediante a presença de Luís Amado, então

---

219. Exercícios da NATO são parte da estratégia de Cabo Verde de aproximação à Aliança. (2006, 8 de junho). RTP Notícias. Recuperado a 02 de agosto, 2020 de [https://www.rtp.pt/noticias/mundo/exercicios-da-nato-sao-parte-da-estrategia-de-cabo-verde-de-aproximacao-a-alianca\\_n128617](https://www.rtp.pt/noticias/mundo/exercicios-da-nato-sao-parte-da-estrategia-de-cabo-verde-de-aproximacao-a-alianca_n128617)

Ministro de Defesa de Portugal<sup>220</sup>, o que demonstra a sazonal imbricação entre retórica de *djan branku dja* e pragmatismo de *undi da ki panha*.

2. A ausência de uma estratégia de médio e longo no que concerne à temática da isenção de vistos para cidadãos estrangeiros tem originado diversas deambulações do governo cabo-verdiano por atores como a UE, CPLP, Suíça, Rússia, e etc. Como já foi explanado no capítulo anterior, o dossier da Parceria para Mobilidade acordado com a UE em 2008 incluí o acordo de facilitação de vistos para os cidadãos da UE e de Cabo Verde. Contudo, este acordo tem sido acusado de não ter tido efeitos práticos no que toca aos nacionais das ilhas e a atuação do Centro Comum de Vistos (CCV) tem sido alvo de duras críticas por parte dos utentes e de suspeitas de albergar uma rede ilegal ou “esquema de emissão fraudulenta de vistos”<sup>221</sup>. O fracasso da diplomacia, ou a retórica de *djan branku dja* que almejava, no âmbito da parceria, atingir o patamar da isenção de vistos de curta duração para os cidadãos cabo-verdianos que pretendam viajar para a UE, levou a que se procurasse outras formas de procurar convencer o parceiro europeu de que os ilhéus são dignos de tal honraria, tal como as ilhas adjacentes de Portugal e Espanha (Açores, Madeira, Canárias) que formam o espaço fictício da chamada macaronésia e do qual Cabo Verde alega ser membro de pleno direito.

O processo que visa o convencimento do parceiro europeu teve como início simbólico abril de 2017 quando o atual líder do governo cabo-verdiano afirmou a um semanário português que “o nosso espaço natural é a Europa”<sup>222</sup>, o que mostra, mais uma vez, como a retórica de *djan branku dja* anda de mãos dadas com o pragmatismo de *undi da ki panha*.

A operacionalização da pretensão de efetivamente fazer parte desse espaço passou, em primeiro lugar, pelo aprofundar da facilitação da mobilidade de cidadãos europeus em direção a Cabo Verde, mediante a adoção da isenção de vistos para estes cidadãos, tornando letra morta o referido acordo de facilitação de vistos pelo menos para a contra-parte europeia. Nesse sentido,

---

220. Idem.

221. Pagam até 4500 euros por visto. Suspeita de rede ilegal no Centro Comum de Vistos. [2016, 31 de agosto]. CM Jornal. Recuperado a 24 de agosto, 2020 de <https://www.cmjornal.pt/politica/detalhe/pagam-ate-4500-euros-por-visto>

222. Cabo Verde de olhos postos na Europa. [2017, 6 maio]. Expresso das Ilhas. Recuperado a 08 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2017/05/06/cabo-verde-de-olhos-postos-na-europa/53103>

com o argumento de que pretende aumentar a competitividade no setor do turismo e duplicar o número de turistas que visitam o país, que é de cerca de 700 mil por ano, o governo decretou que, a partir de 1 de janeiro de 2019, 32 países europeus passavam a estar isentos de visto de estada nas ilhas até o máximo de 30 dias, sendo que a lista integra os 28 Estados da UE e mais outros quatro que não fazem parte da União, nomeadamente a Suíça, Noruega, Islândia e Liechtenstein<sup>223</sup>. Mais tarde este grupo é alargado com a entrada de Mónaco, São Marino e Andorra.

Em segundo lugar, Cabo Verde procura, simultaneamente, no âmbito da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), alcançar a isenção de vistos para o espaço europeu. Em abril de 2019, durante a V reunião dos Ministros do Interior e da Administração Interna da CPLP, esse Estado propôs um modelo de integração comunitária na CPLP que pressupõe “estadias até 30 dias no espaço da comunidade isentas de vistos e vistos de curta temporada para profissionais, investigadores, docentes, além de autorizações de residência”<sup>224</sup>. Sabendo de antemão que a sua proposta será de difícil acolhimento por parte do membro europeu CPLP, Portugal, por este pertencer ao esquema regional de livre circulação da UE, o espaço Schengen, Cabo Verde procura reforçar o “cerco” àquele Estado da UE mediante o estabelecimento de acordos bilaterais de isenção de vistos com os restantes membros da CPLP: a 09 de fevereiro de 2018, o Governo anunciou a ratificação do acordo com Moçambique para isenção de vistos<sup>225</sup>; a 16 de abril de 2019, foi assinado o acordo de isenção de vistos com a Guiné Equatorial<sup>226</sup>; a 30 de abril de 2019, foi acertada a “isenção,

---

223. Isenção de vistos para cidadãos da União Europeia inicia a 1 de janeiro de 2019. (2018, 21 de dezembro) Infopress. Recuperado a 25 de agosto, 2020 de <https://inforpress.cv/isencao-de-vistos-para-cidadaos-da-uniao-europeia-inicia-a-1-de-janeiro-de-2019>

224. Cabo Verde propõe isenção de visto para estadias de até 30 dias no espaço CPLP. (2019, 24 de abril). Expresso das Ilhas. Recuperado a 09 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2019/04/24/cabo-verde-propoe-isencao-de-visto-para-estadias-de-ate-30-dias-no-espaco-cplp/63521>

225. Cabo Verde ratifica acordo para isenção de vistos com Moçambique. (2018, 09 de fevereiro). Diário de Notícias/Lusa. Recuperado a 12 de agosto, 2020 de <https://www.dn.pt/lusa/cabo-verde-ratifica-acordo-para-isencao-de-vistos-com-mocambique-9109124.html>

226. Cabo Verde e Guiné Equatorial assinam hoje quatro acordos de cooperação”. (2019, 16 de abril). Expresso das Ilhas. Recuperado a 09 de agosto, 2020 de <https://>

recíproca, de vistos” com Angola<sup>227</sup>; e a 18 de julho de 2019, acordou-se a isenção de vistos com Santo Tomé e Príncipe<sup>228</sup>. No que toca a Timor-Leste, Cabo Verde já detinha um acordo de isenção de vistos com este país ratificado a 13 de abril de 2015<sup>229</sup>. Relativamente ao Brasil, ainda não existe um acordo semelhante, mas este país passou a fazer parte da lista de Estados cujos cidadãos estão isentos de vistos de turismo para períodos de estada de curta duração, quando o governo, a 19 de dezembro de 2019, aprovou ainda a entrada de cidadãos do Canadá e dos EUA<sup>230</sup>. Para além dos países da CPLP, Cabo Verde também tem procurado assinar acordos de isenção recíproca de vistos com outros Estados, nomeadamente a Suíça e a Rússia. No caso do primeiro, que não é membro da UE, mas faz parte do acordo Schengen, foi divulgada a notícia de que, alegadamente, o Ministro dos Negócios Estrangeiros cabo-verdiano, em declarações à TCV,

garantiu estar a ser finalizado um ‘acordo de livre circulação’ com Noruega e Suíça. ‘Antes do final do ano assinaremos um acordo de livre circulação nos dois sentidos. Livre circulação e readmissão. Ou seja, os cabo-verdianos poderão viajar para estadias de curta duração nesses dois países e os cidadãos desses dois países poderão também viajar, da mesma forma, para Cabo Verde’. ‘Estou a falar de todos os passaportes. Do cidadão comum viajar livremente para a Suíça e do cidadão suíço poder viajar da Suíça para Cabo Verde’<sup>231</sup>.

---

[expressodasilhas.cv/politica/2019/04/16/cabo-verde-e-guine-equatorial-assinam- hoje-quatro-acordos-de-cooperacao/63383](https://expressodasilhas.cv/politica/2019/04/16/cabo-verde-e-guine-equatorial-assinam- hoje-quatro-acordos-de-cooperacao/63383)

227. Angola e Cabo Verde acertam isenção de vistos em passaporte. [2018, 30 de abril]. Expresso das Ilhas. Recuperado a 11 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2018/04/30/angola-e-cabo-verde-acertam-isencao-de-vistos-em-passaporte/57934>
228. Cabo Verde e São Tomé e Príncipe acordam isenção de vistos. [2019, 18 de julho]. Expresso das Ilhas. Recuperado a 11 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2019/07/18/cabo-verde-e-sao-tome-e-principe-acordam-isencao-de-vistos/64801>
229. Cabo Verde aprova acordo de isenção de vistos com Timor-Leste. [2015, 13 de abril]. VOA. Recuperado a 10 de agosto, 2020 de <https://www.voaportugues.com/a/cabo-verde-aprova-acordo-isencao-vistos-timor-leste/2716890.html>
230. Governo decide pela isenção de vistos de turismo para cidadãos do Brasil, Canadá e EUA”. [2019, 20 de dezembro]. Governo.CV. Recuperado a 11 de agosto, 2020 de <https://www.governo.cv/governo-decide-pela-isencao-de-vistos-de-turismo-para-cidadaos-do-brasil-canada-e-eua/>
231. Cabo-Verdianos continuarão a precisar de visto para entrar na Suíça. Recuperado a 11 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/pais/2018/07/25/cabo-verdianos->

Não tendo havido um pronunciamento público de que se tratou de uma falha na comunicação entre as duas chancelarias, eventualmente a possibilidade de finalmente se alcançar um acordo de isenção recíproca de vistos com um Estado europeu, que seja parte do acordo Schengen, pode ter originado a precipitação no anúncio – humoristicamente, um arroubo de euforia que poderia desembocar na exclamação a plenos pulmões da expressão *djan branku dja!* Mas o facto é que a embaixada Suíça no Senegal contrariou os alegados factos avançados pelo governante afirmando que “o pedido de visto continuará a ter que ser feito previamente”<sup>232</sup>.

Numa análise superficial, seria de louvar o referido cerco diplomático, ou operação de charme, junto de Portugal no sentido deste auxiliar Cabo Verde junto da UE, no sentido de conseguir a tão almejada isenção de vistos para o espaço Schengen, chegando inclusive a assinar semelhantes acordos com Estados africanos da CPLP, excetuando a Guiné-Bissau com a qual já tem um acordo semelhante no âmbito da CEDEAO.

Todavia, a medida de isenção de vistos acaba por estar imbuída de um pragmatismo de *undi da ki panha*, mesclada com a retórica de *djan branku dja*, na medida em que não se insere numa política estrutural em matéria de mobilidade, na qual se inclui a isenção de vistos, em relação aos principais parceiros de Cabo Verde. Se o pragmatismo praticado for diligente e estruturado então porquê a região africana tem sido completamente marginalizada nesse processo? Porquê é que, ao contrário do que acontece com os projetos e acordos relacionados com a Parceria para Mobilidade com a UE, os projetos e acordos no âmbito da CEDEAO e com a UA não têm merecido o mesmo entusiasmo, pelo contrário, têm sido alvo de pouca atenção por parte da diplomacia local e são pouco divulgados nos média locais? Concretamente, porquê até agora não se conhece a posição oficial do Estado cabo-verdiano em relação ao projeto da UA de Livre Circulação de Pessoas que, juntamente com o Passaporte Africano, é um dos projetos

---

continuarao-a-precisar-de-visto-para-entrar-na-suica/59282

232. Idem. No caso da Rússia, o acordo foi assinado em Moscovo a 30 de abril de 2019, aprovado no parlamento cabo-verdiano em outubro do mesmo ano e entrou em vigor a 04 de julho de 2020 (Cidadãos russos isentos de vistos para entrar em Cabo Verde a partir de 04 de julho. [2020, 26 de junho]. Expresso das Ilhas. Recuperado a 11 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/pais/2020/06/26/cidadaos-russos-isentos-de-vistos-para-entrar-em-cabo-verde-a-partir-de-04-de-julho/70153>).

emblemáticos da Agenda 2063, e que têm ocorrido passos significativos na sua implementação?

A Assembleia da UA, em janeiro de 2018, adotou o Protocolo relativo à livre circulação de pessoas, direito de residência e direito de estabelecimento no âmbito do Tratado que institui a Comunidade Económica Africana (CEA). Na sequência da criação da Área de Livre Comércio de África, que entrou em vigor a 30 de maio de 2019, a UA e as Comunidades Económicas Regionais (CERs) desenvolveram um projeto de estratégia continental conjunta para acelerar o “Direito de Entrada” para o referido Protocolo<sup>233</sup>.

A estratégia visa assegurar que as CERs e os Estados Membros popularizem e promovam o Passaporte Africano adoptado como um dos mecanismos chave através dos quais a livre circulação de pessoas será concretizada. A implementação do Protocolo irá evoluir em três fases, nomeadamente, direito de entrada, direito de residência e direito de estabelecimento e a introdução do passaporte africano adoptado durante a Cimeira da UA de fevereiro de 2019, atuará como um grande catalisador para o Protocolo, especialmente o direito de entrada (...). Até agora 33 Estados Membros assinaram o protocolo, e 4 ratificações foram depositadas por Ruanda, Níger, Mali e São Tomé e Príncipe. As especificações técnicas do Passaporte Africano também foram desenvolvidas em colaboração com a Organização da Aviação Civil Internacional (ICAO), a Organização Internacional para as Migrações (IOM), as CERs e os Estados Membros.<sup>234</sup>

3. Não obstante o continente africano ser historicamente a “porta de saída” do arquipélago para o mundo, como se denota pela presença secular de comunidades emigradas, por exemplo, no Senegal, Guiné Bissau e Costa do Marfim, a política regional africana de Cabo Verde tem sido excessivamente árida no que toca à matéria de adoção de políticas estruturais (de médio e longo prazo) de integração o que, de certa maneira, explica os fracassos quer na eleição de cabo-verdianos para cargos de relevo nas organizações regionais

---

233. Draft continental strategy on free movement developed (2022, 27 de julho). African Union Online. Recuperado a 05 de julho de 2020 de <https://au.int/en/articles/draft-continental-strategy-free-movement-developed>

234. Idem.

como na pretensão de liderar a Comissão da CEDEAO. Centrando-se apenas no segundo milénio, em 2009, o então governo, através do ministro de Negócios Estrangeiros de Cabo Verde, apresentou o então embaixador cabo-verdiano em Bruxelas, Fernando Wahnnon Ferreira, como candidato ao cargo de secretário-geral dos países da África Caraíbas e Pacífico (ACP)<sup>235</sup>. Só que o principal opositor do Ferreira era o ganhês Mohamed Ibn Chambas que era, na ocasião, nem mais nem menos, o presidente da Comissão da CEDEAO. Portanto, por mais que os critérios técnicos fossem importantes para a avaliação das candidaturas, o peso político e a influência do candidato e do seu país no seio dos pares africanos constituíram os critérios fundamentais para a vitória de Chambas e para a inevitável derrota de Ferreira.

Se do ponto de vista da análise político-diplomática o revés seria esperado, fica a questão do porquê a diplomacia cabo-verdiana não encetou negociações com a candidatura de Chambas no sentido de apoiar a candidatura deste em “troca” de um futuro suporte na pretensão de Cabo Verde de alcançar altos cargos e/ou a presidência da Comissão da CEDEAO. Sabendo que Chambas tem sido um dos principais apoiantes de Cabo Verde no seio daquela organização, a presumível confiança da chancelaria na vitória do seu candidato constituiu, a nosso ver, um erro grosseiro em termos diplomáticos.

Efetivamente, na sequência da saída do então presidente da Comissão da CEDEAO para assumir as funções de secretário-geral do Grupo ACP (África, Caraíbas e Pacífico) em Bruxelas, Cabo Verde apresentou-se como candidato à presidência da Comissão da CEDEAO através do anteriormente referido embaixador cabo-verdiano em Bruxelas, Fernando Wahnnon Ferreira, que fez parte da delegação que acompanhou o já citado também ministro dos Negócios Estrangeiros da época, num périplo por cinco Estados da CEDEAO para promover a candidatura<sup>236</sup>.

---

235. Resultados da Eleição para o posto de Secretário-Geral da ACP anunciados hoje. (2009, 17 de novembro). Governo.CV. Recuperado a 15 de agosto, 2020 de <https://www.governo.cv/resultados-da-eleicao-para-o-posto-de-secretario-geral-da-acp-anunciados-hoje/>

236. Presidente Pires participa na Cimeira da CEDEAO. (2010, 6 de janeiro). Portal Angola. Recuperado a 16 de agosto, 2020 de [http://m.portalangop.co.ao/angola/pt\\_pt/mobile/noticias/afrika/2010/1/6/Presidente-Pires-participa-Cimeira-CEDEAO,a214e939-1526-4b71-8e56-1dd2beba2e0f.html?version=mobile](http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/mobile/noticias/afrika/2010/1/6/Presidente-Pires-participa-Cimeira-CEDEAO,a214e939-1526-4b71-8e56-1dd2beba2e0f.html?version=mobile)

Tendo em conta o que foi dito anteriormente, não se afigura surpresa o facto de a pretensão de Cabo Verde ter sido rejeitada e de o novo Presidente da Comissão, entre 2010 e 2012, passar a ser o antigo chefe da diplomacia ganesa, o Embaixador James Victor Gbeho. Tendo também em consideração este padrão, ou precedente, de *undi da ki panha*, não constitui igualmente surpresa o facto da nova tentativa de alcançar a presidência daquele órgão em dezembro de 2017 ter caído novamente por terra com os representantes do Estado cabo-verdiano, nas figuras do ministro de Negócios Estrangeiros e Comunidades e do Presidente da República, a justificarem a derrota com os alegados “arranjos políticos” feitos pelo Estado vencedor, a Costa do Marfim, e a violação das normas constantes do tratado da organização<sup>237</sup>.

Todavia, como se pode inferir, a postura indignada da delegação cabo-verdiana acaba apenas por mascarar a insuficiente preparação da candidatura. Tal como no caso da candidatura ao cargo de secretário-geral dos países da ACP, o foco nos critérios técnico-jurídicos e a marginalização dos “arranjos” político-diplomáticos estiveram na base da derrota e ilustram o profundo desconhecimento e desconfiança mútua entre Cabo Verde e os seus pares da sub-região devido fundamentalmente ao facto deste último praticamente não investir na divulgação da história do país junto dos Estados da CEDEAO<sup>238</sup> e no conhecimento da diversidade política, diplomática, jurídica e cultural que estes Estados encerram e que divergem, em muito, da retórica de *djan branku dja* que a branquitude operada pelo eurocentrismo presente na elite política e intelectual das ilhas<sup>239</sup>.

---

237. Cabo Verde considera que quem perde é CEDEAO. (2017, 17 de dezembro). Expresso das Ilhas. Recuperado a 16 de agosto, 2020 de <https://expressodasilhas.cv/politica/2017/12/17/cabo-verde-considera-que-quem-perdeu-foi-a-cedeao/55786>.

238. Uma das raras exceções constitui o trabalho realizado pelo Instituto da África Ocidental (IAO) criado em 2010 e que se traduziu em diversas conferências, publicações e, mediante um protocolo com a Universidade Pública, na abertura do Mestrado em Integração Regional Africana (MIRA) em 2017. Este programa também tem realizado diversas atividades científicas e de extensão. Contudo, devido a sérias dificuldades financeiras, o IAO tem estado praticamente inativo há já alguns anos.

239. Um episódio que revela a ligeireza e falta de rigor na gestão do dossier da CEDEAO constitui a questão da nomeação de um embaixador na Nigéria, que alberga a sede da CEDEAO. Depois de vários anos a protelar a instalação da embaixada, o Estado cabo-verdiano finalmente resolve avançar com o processo. Contudo, quando se esperava a nomeação de uma figura de relevo na carreira diplomática ou na carreira académica, técnica ou de investigação, com currículo assinalável em matéria de integração regional, e que pudesse causar uma boa impressão e ter uma boa

## Entre notas finais

A terminar este ensaio, iremos deixar aberta a possibilidade de reflexão em torno de alguns casos recentes que impelem para a necessidade de resgatar a “política de paz” que caracterizou o pragmatismo consequente e prudente que a diplomacia cabo-verdiana protagonizou nalguns momentos da sua história. Um deles constitui o chamado acordo SOFA (*Status of Forces Agreement*), um acordo de defesa e segurança assinado depois de um período negocial de cerca de oito anos, entre os governos de Cabo Verde e dos EUA a 27 de setembro de 2017, aprovado pelo parlamento local a 29 de junho de 2018 e ratificado pelo Presidente da República a 19 de setembro do mesmo ano. A assunção de um pragmatismo sério e consistente evitaria o desgaste e a exposição que o Estado cabo-verdiano tem tido na gestão tanto do *dossier* acima referido, como de outros, qual o recente caso que envolveu a detenção do empresário colombiano de origem libanesa, Alex Saab Morán, no dia 12 de junho de 2020 em Cabo Verde. É nossa convicção de que estes dossiers poderiam ser mais bem geridos caso Cabo Verde tivesse efetivamente adotado uma política de não-alinhamento pragmática e diligente que possibilitasse o resgate e a aplicação efetiva da Política de Paz, que norteou alguns momentos do país após à independência, lhe permitiu ter uma política externa impressionantemente diversificada e possibilitou-lhe igualmente, nalgumas conjunturas, desempenhar um papel importante na política internacional como foi o supradito caso da resolução de diferendos no continente africano,

---

acolhida por parte da principal potência regional, eis que, para surpresa de vários setores da sociedade local, é nomeado um ex-presidente de uma edilidade local e envolvido em processos judiciais. De acordo com a imprensa, o nomeado, Francisco Tavares, “está acusado de, enquanto presidente da Mesa da Assembleia Geral da ADS (Águas de Santiago), ter tomado decisões ilegais que lesaram esta empresa pública em avultadas quantias, tendo sido, por isso, colocado sob Termo de Identidade e Residência. Mesmo assim, o ex-autarca de Santa Catarina foi nomeado embaixador, o que, para certos observadores, é ‘grave, escandaloso e absurdo’, porquanto ‘desautoriza o Ministério Público, humilha a classe dos diplomatas e envergonha Cabo Verde no concerto das Nações’” (Cabo Verde nomeia arguido já acusado e sob TIR como embaixador. Recuperado a 14 de agosto, 2020 de <https://santiagomagazine.cv/index.php/sociedade/4887-cabo-verde-nomeia-arguido-ja-acusado-e-sob-tir-como-embaixador>). Este imbróglia político-diplomático teve o seu ocaso a 6 de outubro de 2021 com a nomeação do diplomata Belarmino Monteiro Silva para exercer o cargo de embaixador de Cabo Verde na Nigéria (Belarmino Silva nomeado embaixador de Cabo Verde na Nigéria. [2021, 7 de outubro]. A Nação. Recuperado a 05 de julho de 2022 de <https://www.anacao.cv/noticia/2021/10/07/belarmino-silva-nomeado-embaixador-de-cabo-verde-na-nigeria>).

nomeadamente o processo de paz na África Austral. O grande desafio passa, portanto, por tornar essas práticas na principal regra, ou norma, de um pragmatismo coerente e consequente, afastando-se do pragmatismo de *undi da ki panha* regado com a retórica de *djan branku dja*.

## Referências bibliográficas

- Almada, Joaquim Saial (2018). Adjacência para Cabo verde, a miragem perseguida, Blog Praia de Bote. Recuperado em 19 de agosto, 2020 de [https:// mindelosempre.blogspot.com/search?q= ADJAC%C3%80NCIA+PARA+CABO+VERDE%2C +A+MIRAGEM+PERSEGUIDA](https://mindelosempre.blogspot.com/search?q=ADJAC%C3%80NCIA+PARA+CABO+VERDE%2C+A+MIRAGEM+PERSEGUIDA).
- Anjos, José Carlos (2006). Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: Lutas de definição da identidade nacional. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Barros-Varela, Odair (2006). Cabo Verde: Um Desafio Teórico-Paradigmático ou Um Caso Singular?, Revista de Estudos Cabo-verdianos, nº 2, pp.71-88, Praia, Universidade de Cabo Verde.
- Barros-Varela, Odair (2007). A encruzilhada da defesa e segurança no Atlântico Médio: Cabo Verde entre a ‘Espada’ da NATO e a ‘Parede’ Africana?, Direito e Cidadania, Ano VII, nº 25/26, 219-248.
- Barros-Varela, Odair (2008). O repto da ‘diversidade de conhecimentos’ em Cabo Verde: do colonial/moderno ao moderno/pós-colonial. E-cadernos CES [Online]. Recuperado em 24 de junho, 2022 de <http://journals.openedition.org/eces/1332>.
- Barros-Varela, Odair (2013). Cabo Verde: A máquina burocrática estatal da modernidade (1614-1990). In Sarmiento, Cristina Montalvão, Costa, Suzano (Orgs.). Entre África e a Europa. Nação, Estado e Democracia em Cabo Verde, pp. 173-208. Coimbra: Almedina.
- Barros-Varela, Odair (2014). Manifesto ‘Lusofóbico’. Crítica da identidade cultural ‘Lusófona’ em Cabo Verde. Desafios - Revista da Cátedra Amílcar Cabral, nº 2, Praia.
- Barros-Varela, Odair, Costa, Suzano, Delgado, José (Orgs.) (2014). As relações externas de Cabo Verde. (Re)leituras contemporâneas. Praia: Edições ISCJS.
- Barros-Varela, Odair (2017). Mestiçagem jurídica? O Estado e a participação local na Justiça em Cabo Verde. Uma análise pós-colonial. Lisboa: Instituto Camões.

- Barros-Varela, Odair and Lima, Redy (2017). “Foremen of the Empire? Re-analysis of the readmission agreement with the European Union and the repatriation in the Archipelago of Cape Verde”. Working Paper, 161 CEsA/CSG. Recuperado em 25 de junho, 2022 de <https://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/RePEc/cav/cavwpp/wp161.pdf>.
- Barros-Varela, Odair (2018). *Crítica da razão estatal: o Estado moderno em África nas relações internacionais e ciência política. O caso de Cabo Verde*. Praia: Pedro Cardoso.
- Cardoso, Renato (1986). *Cabo Verde: opção para Uma política de paz*. Praia: ICL.
- Cardoso, Lourenço (2010). Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista, *Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv*, 8(1), 607-630.
- Cardoso, Lourenço, M. P. Müller, Tânia (2018). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Editora Appris.
- Delgado, José P. (2013). O cruzamento entre a política migratória cabo-verdiana para a Europa e a política migratória cabo-verdiana para a África Ocidental: racionalidade, incoerência ou inevitabilidade de uma democracia em consolidação? In Sarmento, Cristina Montalvão, Costa, Suzano (Orgs.) *Entre África e a Europa. Nação, Estado e Democracia em Cabo Verde* (pp. 523-566). Coimbra: Almedina.
- Fanon, Frantz (1975). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem.
- Figueirôa-Rêgo, João (2015), *Branco da Terra*. In *Da Terra e do Território no Império Português*. E-Dicionário. Recuperado em 01 de maio, 2020 de <https://edittip.net/category/branco-da-terra>.
- Jones, Branwen Gruffydd (Ed.) (2006). *Decolonizing International Relations*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lopes, Leão (2017). *Baltasar Lopes - um Homem Arquipélago na linha de todas as batalhas*. Praia: Pedro Cardoso.
- Martins, Rocha (1933). *História das Colónias Portuguesas*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- Mata, José Caeiro da (1958). *Cabo Verde, ilhas adjacentes*. *Diário Popular, o Jornal de Maior Expansão no Mundo Português*, Ano XVI, 8 de novembro.
- Rocha, Eufémia (2017). O imigrante oeste-africano como o indesejável? *Acerca do processo de racialização em Cabo Verde*. *Mediações*, Vol. 22, nº 1, pp.105-129.

EIXO 4.  
GÉNERO, FEMINIMOS E  
DIVERSIDADE

# Medidas de confinamento social obrigatório em contexto da pandemia do COVID-19 e seus efeitos na (re)configuração das relações de género e poder na família em Cabo Verde

---

*Carmelita Silva e Janilsa Gonçalves*

Uni-CV/CIGEF

## Breve contextualização

As relações de género e poder foram, desde muito cedo, objeto de reflexão nos mais diversos campos de produção de conhecimento. Até os inícios do séc. XX, as discussões sobre o assunto foram marcadas pela naturalização das desigualdades de género. Somente na primeira metade do século XX, concretamente, no campo da antropologia, que as condutas de homens e mulheres, de modo particular, deixaram de refletir exclusivamente as diferenças entre os sexos, pensadas na sua dimensão biológica/natural, para serem vistas como reflexo de influências culturais e sociais (Mead, 1935, Lévi-Strauss, 1949).

Esse deslocamento teórico-metodológico, fruto do trabalho que as feministas, de modo particular, vêm desenvolvendo ao longo do tempo, evidenciou a necessidade de pensar as relações de género, suas configurações e reconfigurações pela forma como o poder (enquanto elemento transitório) se constitui na relação (Butler, 2010 e Scott, 1995) e de considerar as especificidades de cada cultura, expectativas e significados que seus atores sociais constroem em

torno das relações de gênero, numa tentativa de superação das tendências do pensamento ocidental, marcado pela abordagem dicotômica.

Pensar as relações de gênero, pela forma como o poder se constitui nas relações em diferentes contextos, pode remeter-nos para a questão dos conflitos/tensões e eventuais situações de violências que podem emergir na dinâmica de interação entre os agregados familiares das mais diversas classes sociais, raças, latitudes geográficas e diferentes períodos históricos (Silva, 2012).

No contexto da pandemia, provocada pelo COVID-19, que impôs a adoção da medida de confinamento social obrigatório, como estratégia para conter a propagação da doença, as hierarquias nas relações de gênero e eventuais situações de violências parecem potencializar-se.

Com efeito, ao implicar na: i) perda de empregos no setor informal de atividades; ii) sobrecarga de trabalho doméstico, afetando mulheres e meninas de forma particular e iii) convivência “forçada” entre os integrantes dos agregados familiares, o confinamento social obrigatório não só intensificou as relações de gênero como exacerbou e deu maior visibilidade às desigualdades históricas e, por conseguinte, às situações de tensões e/ou violências nas relações de gênero, em vários países do mundo, afetando de modo particular as mulheres e meninas (e.g. Pereira, 2020.) Uma situação que se tornou particularmente mais difícil diante das dificuldades e restrições de acesso às redes de apoios formal e informal de resolução dos conflitos e da reduzida mobilidade que marcaram esse momento de crise em vários países, de entre os quais Cabo Verde parece não ser uma exceção.

No campo concreto das violências, uma das áreas onde as desigualdades de gênero parecem mais manifestas, dados estatísticos globais revelaram, particularmente nos primeiros momentos do confinamento obrigatório, um aumento considerável de denúncia de casos de violências contra as mulheres, decorrentes da intensificação das relações de gênero no espaço casa. Na China, no Líbano, na Malásia, na Europa de um modo geral, e na América do Sul, com destaque para o Brasil, os dados disponíveis permitiram observar um aumento considerável da ocorrência de violência doméstica após a implementação da quarentena domiciliar obrigatória<sup>240</sup>.

---

240. Para mais informação consultar o link: <https://nacoesunidas.org/chefe-da-onu-alerta-para-aumento-da-violencia-domestica-em-meio-a-pandemia-do->

O mesmo não se pode dizer em relação a Cabo Verde, onde as estatísticas da Polícia Nacional, através do Gabinete de Apoio à Vítima de Violência Baseada no Género e Doméstica (GAV-VBG/VD) da capital do país, dão conta que, um mês após a aplicação da medida de confinamento, registaram-se 13 denúncias de casos de Violência Doméstica (VD), sendo 12 de mulheres. As estatísticas do ICIEG sinalizaram, por sua vez que, em menos de um mês do lançamento da campanha “*Bu Ka Sta Bo Só*”, foram recebidas, por meio do envio de SMS grátis (linha 110), 48 “queixas” de violências contra as mulheres. Ainda que esses dados não traduzam a realidade do país, deixam de certa forma evidente que o isolamento social obrigatório acentuou as diferenças de género, e ressaltam a importância de incorporar uma análise de género aos esforços de preparação e resposta para melhorar a eficácia das intervenções, visando a promoção da igualdade de género.

Nesta comunicação propomos refletir sobre o impacto da medida de confinamento social obrigatório, adotada pelo governo de Cabo Verde durante o período da pandemia do COVID-19, no respeitante à (re) configuração das relações de género e poder no espaço doméstico. Tendo por base as grandes discrepâncias e injustiças, com base na classe social e no género, que a experiência de surtos anteriores evidenciaram, pretendeu-se: a) analisar os efeitos da sobrecarga de trabalhos domésticos e de cuidados nas relações de género; b) identificar os serviços da Rede Sol acionados pelas vítimas de VD/VBD, durante o período de confinamento social c) descrever as condições de acesso às redes formais e informais de apoio às vítimas de violência doméstica e, finalmente, d) analisar a representação que as mulheres e os homens fazem das estratégias adotadas pelo governo para apoiar mulheres e homens em situação de conflitos e/ou violências durante o período de confinamento obrigatório.

Para tanto privilegiamos a abordagem mista, combinando operações metodológicas de cariz i) quantitativo, com a aplicação de inquérito por questionário – online às mulheres e homens e pessoas de outras identidades de género cabo-verdianas e/ou estrangeiros/as residentes no país e ii) qualitativo, com entrevistas abertas dirigidas aos técnicos que atuaram nas diferentes instâncias da Rede Sol, concretamente, nos Centros de Apoio às Vítimas (CAVs), Secção de Crimes de VBG e contra a Família (SCVBGF)

durante o período do confinamento social obrigatório; e análise documental de programas/medidas de políticas implementados em decorrência do período do confinamento, bem como relatórios, artigos, entre outros documentos relevantes sobre o tema em estudo. A pesquisa procurou, por conseguinte, integrar atores de diferentes identidades de género e meios de residência e representantes de diferentes instâncias da Rede Sol, por forma a trazer uma visão mais holística do problema, tendo em atenção os eixos do indivíduo e da instituição.

## **Efeitos da medida do confinamento social obrigatório em contexto da pandemia da COVID-19 na (re)configuração das relações de género e poder na família**

### **1. Dos participantes da pesquisa**

Para o efeito deste trabalho, analisamos 522 respostas ao inquérito por questionário de aplicação online, das quais 71.1% foram respondidas por mulheres, 28.7% por homens e uma percentagem muito residual de pessoas declararam outra identidade de género (0,2%). Do total das pessoas inquiridas, a grande maioria (96.4%) é cabo-verdiana residente e vive no meio urbano (84.7%). A maioria dos inquiridos declara possuir o ensino superior (74.5%), seguido do ensino secundário (14.2%) e os restantes compreendem os analfabetos, os bacharelados e Ensino Básico Integrado (EBI). Estes resultados justificam-se pelo próprio procedimento específico adotado na recolha dos dados – o recurso ao inquérito por administração direta online – permitindo, assim, às pessoas que possuem elevado nível de escolaridade e que têm maiores possibilidades de uso das novas tecnologias, ter maior acesso, e, por conseguinte, maior possibilidade de participação no estudo.

Relativamente ao estado civil, os dados do inquérito apontam que, até ao período da quarentena, 53.4% das pessoas inquiridas eram solteiras, 23% eram casadas, 21.3% viviam em união de facto e 1.9% eram divorciadas. Ainda, quanto ao tipo de relacionamento, a maioria estava numa relação heterossexual (94.1%), e poucos declararam estar numa relação homossexual (2.5%) e/ou outro tipo de relacionamento não identificado (2.9%).

Quanto à situação laboral dos inquiridos, importa referir que até o período da quarentena, a maioria dos residentes, tanto no meio urbano como rural, se encontrava a desempenhar alguma atividade laboral, com destaque para empregados no ramo formal público, seguidos de estudantes. No período que segue até o final do confinamento, 71.8% das pessoas inquiridas continuaram a exercer um trabalho remunerado e 28.2% deixaram de exercê-lo ainda no final do estado de emergência. De entre os que continuaram a exercer um trabalho remunerado, 23.6% estavam na modalidade mista – presencial e teletrabalho – 22.6% em regime presencial, 20.9% em regime de teletrabalho e 6.1% em regime *lay off*. A suspensão do contrato de trabalho e a rescisão do contrato e/ou despedimento englobam cerca de 10% das pessoas inquiridas. Porém, aproximadamente 75.1% dos inquiridos não responderam a esta questão.

## **2. Efeitos da sobrecarga de trabalho nas relações de género e eventuais situações de violências antes e durante o confinamento social obrigatório**

Apesar das pesquisas sobre as relações de género desenvolvidas, tanto no período que antecede, como durante o confinamento social obrigatório provocada pela pandemia da COVID-19, terem evidenciado, à escala global, uma correlação positiva entre a sobrecarga de trabalho e situações de tensões e violências no âmbito doméstico (Silva, 2018; Stanley & Markman, 2020), os dados recolhidos no âmbito deste estudo revelam que tais situações não foram expressivas (28,4% e 20,2%, antes e durante o confinamento, respetivamente). A maioria dos inquiridos declarou que nem as situações de tensões e nem as de violências tiveram lugar em decorrência da sobrecarga de trabalho (71,6 e 79,9 %, período que antecede e durante o confinamento, respetivamente).

Quando se comparam os dados referentes, particularmente às situações de tensões/conflitos nos dois períodos, nota-se uma diminuição em 8,2 pontos percentuais no período do confinamento. Tal deixa transparecer que, contrariamente ao que foi propalado durante a pandemia, os dados recolhidos no âmbito deste estudo, dão conta de uma ligeira diminuição de situações de conflitos. Já em relação às situações de agressões/violências propriamente ditas, ainda que os dados sejam muito residuais (inferior a

1%), vale ressaltar que houve um aumento de 0,2 pontos percentuais do período que antecede ao período do confinamento obrigatório.

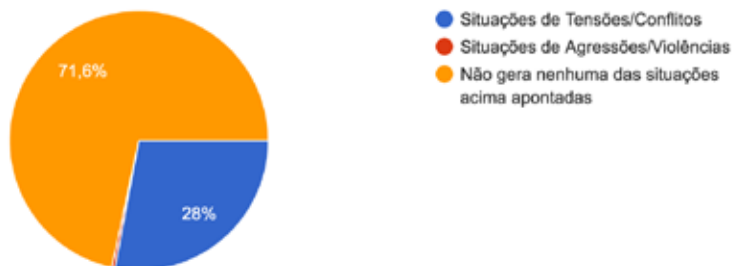


Gráfico 1: Efeitos da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar ANTES DO CONFINAMENTO social obrigatório.

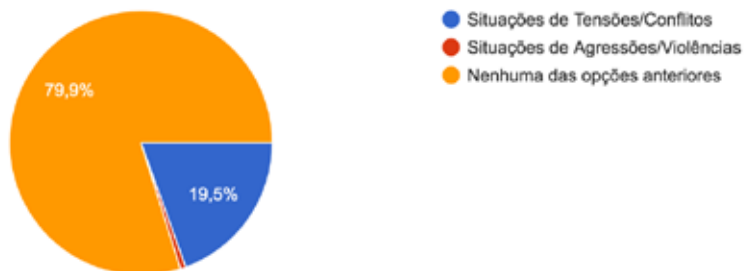


Gráfico 2: Efeitos da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar DURANTE O CONFINAMENTO social obrigatório.

Analisando os efeitos da sobrecarga de trabalho, tendo em conta o regime de trabalho adotado durante o confinamento, nota-se que a proporção dos que admitiram a opção “não gera nem as situações de tensões, nem as de violências”, é superior em todas as modalidades de serviço prestado. Quanto às situações de tensões/conflitos, nota-se que eram mais experienciadas por pessoas que se encontravam em regimes de teletrabalho unicamente e lay off, com 19,3% e 18,8%, respetivamente. No regime presencial esta situação (tensões/conflitos) foi menos relatada (13,6%) pelos inquiridos. As situações de violências propriamente ditas são praticamente

nulas na percepção dos inquiridos em qualquer uma das modalidades de trabalho indicadas, à exceção dos que se encontravam em regime misto (teletrabalho e presencial), com uma taxa de assunção que ronda os 0,8%. Os dados apontam, portanto, que as situações de tensões/conflitos são mais experienciadas por pessoas em regime de teletrabalho, onde as situações de sobrecarga de trabalho, decorrente em muitos casos da não redistribuição das tarefas domésticas e de cuidados, podem ser mais frequentes.

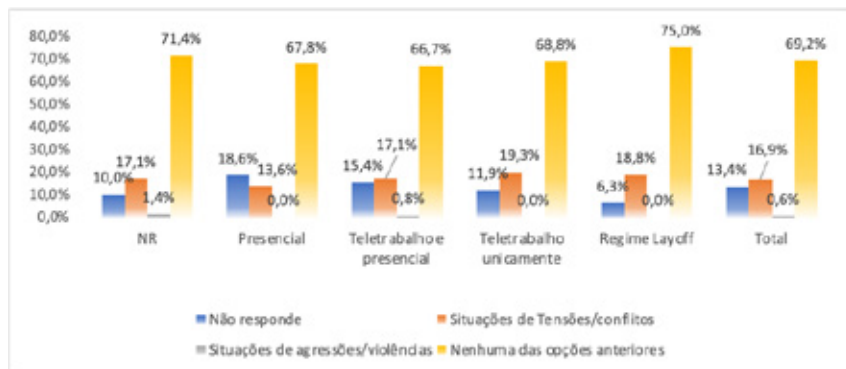


Gráfico 3: Distribuição dos inquiridos segundo o regime de trabalho adotado DURANTE O CONFINAMENTO obrigatório.

À semelhança do que revelam os dados do inquérito desenvolvido no âmbito do estudo, ficou explícito nas narrativas dos representantes das diferentes instâncias da Rede Sol que, durante o confinamento social obrigatório, não houve aumento de denúncia de casos de VBG, sobretudo se se levar em consideração que algumas denúncias feitas, como bem ressaltaram, não se referiam a casos novos.

No momento de confinamento não houve nenhuma explosão, pois manteve o mesmo número de denúncias comparando com o ano anterior... Não se verificou nada palpável que posso afirmar que por causa do vírus [confinamento provocado pela pandemia do COVID19] houve mais denúncias, mas sim continuou normalmente com os mesmos processos de fazer denúncia e pedidos de informações... Portanto, não houve aumento de denúncias e nem houve algo que podemos dizer “ta fika de cabelo em pé” (E5SLOCAV)

Houve um conjunto de situações que pode desencadear... também temos que realçar que as denúncias que tivemos através SMS, não foram vítimas primárias (...) ao longo do tempo foram vítimas de VBG e que com a quarentena, como ficam mais tempo com o agressor pode aumentar a violência psicológica... (E6PICIEG).

Tal não quer necessariamente significar que os casos de VBG não tenham aumentado durante o período em referência. O medo do/a agressor/a e de contrair o vírus; a dependência financeira e afetiva; a restrição de alguns serviços, bem como a naturalização de certas práticas de violências, podem justificar tal nível de denúncia, podendo criar a ilusão de uma diminuição de casos, ou mesmo de uma estabilização durante o confinamento obrigatório.

Se se cruzar a variável sobrecarga de trabalho de um dos agregados familiares com o marcador de género, percebe-se, em relação ao período que antecede o confinamento, que as diferenças, particularmente, entre homens e mulheres, não eram muito expressivas (inferior a 5 pontos percentuais) nas situações de tensões/conflitos e nos casos de não serem “nem situações de tensões/conflitos” e “nem “situações de agressões/violências”. Em relação à primeira (situações de tensões/conflito), a taxa de mulheres supera a dos homens em 4,5 pontos percentuais. Já na segunda (nem situações de conflito e nem situações de violências), a situação inverte-se. A diferença de género favorece os homens em 4,9 pontos percentuais.

Ainda que muito insignificante, importa referir que apenas as mulheres declararam situações de violências, em decorrência de sobrecarga de trabalho (0,3%), no período que antecede o confinamento obrigatório. Dado que é corroborado pela literatura e estatísticas internacional e nacional sobre a questão das VD e VBG.

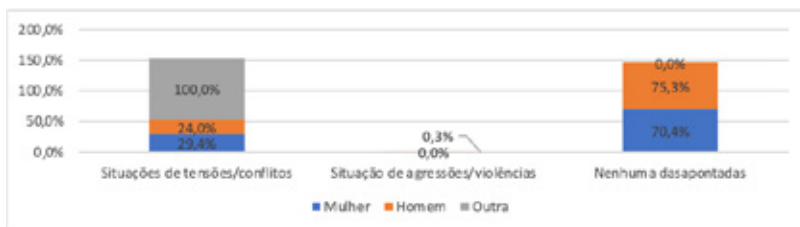


Gráfico 4: Distribuição dos inquiridos segundo efeitos da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar ANTES DO CONFINAMENTO social obrigatório e identidade de género.

Relativamente ao período do confinamento, a percentagem das mulheres, que admitiram situações de tensões/conflitos, continua superior a dos homens, em cerca de 4,8 pontos percentuais (uma diferença de 0,3 pontos percentuais a mais do que o verificado no período que antecede o confinamento na mesma opção). O mesmo não se pode dizer em relação às declarações de situações de agressões/violências, em que a proporção dos homens supera a das mulheres em 1 ponto percentual (uma diferença de 0,7 pontos percentuais a mais do que no período que antecede o confinamento). Nos casos em que não se admitem nem as situações de conflitos, nem as violências, não se observam diferenças de género.

Neste ponto, parece importante destacar, à semelhança do que defende Foucault (1977, 1979), que não existe um centro único do poder. Ele (o poder) pode ser exercido por ambos os polos da relação, ou seja, o poder é transitório na relação entre homens e mulheres, dependendo das circunstâncias.

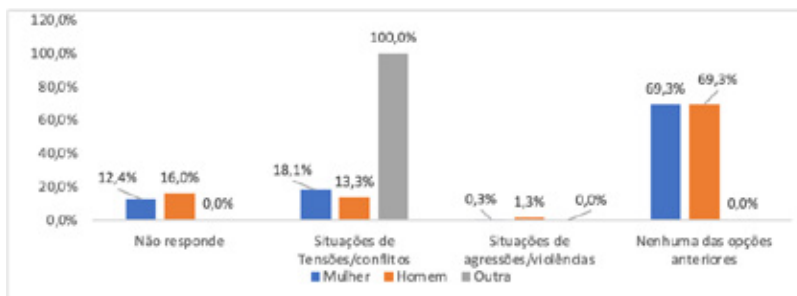


Gráfico 5: Distribuição dos inquiridos segundo os efeitos da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar DURANTE O CONFINAMENTO, segundo género.

A entrevista com um dos nossos interlocutores revela igualmente esta situação pouco comum de haver “mais homens” a declararem situações de violências durante o período do confinamento. Embora o entrevistado admita que, no geral, os casos de VBG não tenham aumentado, destaca o aumento de registo de queixas por parte dos homens contra as mulheres.

[aumento de] casos de VBG? não ... não... foi igual ou mais baixo, houve queixas... houve várias queixas de homens contra mulheres, queixas porque não considero que podem ser qualificadas como VBG, mas houve várias situações de homens que por motivo de terem saída de casa no período do confinamento e quando regressaram, a companheira, criou-lhe algum problema ...ou porque tinham uma outra pessoa fora de casa e quando regressaram foi um problema... ou porque saiu de casa para beber e quando voltou teve problema... houve, mais do que o costume. Não é normal tantas queixas de homens contra mulheres nessa altura e depois quando vão para as esquadras que estão mais vocacionadas para receberem denúncia de VBG, então vêm como aparentemente de VBG. E, se encontrarem um colega que não esteja disposto e com calma para ler o expediente para ver que é uma situação que está fora de VBG, pode até registar como VBG e depois chegamos naqueles falsos VBG que há muitos, infelizmente (E9PSCVBGCF).

As situações de violências contra os homens reportadas nesta narrativa, podem fundamentalmente estar relacionadas ao medo das mulheres de contrair o vírus em decorrência de alguns comportamentos de risco de seus companheiros. Não resultando de situações desequilibradas de poder e nem terem sido motivadas por questões relacionadas à assunção de papéis sociais de género, tal como referem Silva (2018) e Anjos (2015), tais situações não configuram VBG.

Se levarmos em consideração o marcador geográfico, podemos perceber que dos 84,7% inquiridos, residentes no meio urbano, 69,2% declaram que a sobrecarga de trabalho não gerou situações de tensões e nem de violências, seguidos das que consideram que tal gera situações de tensões/conflitos, com cerca de 18%. O entendimento de que a sobrecarga de trabalho de um

dos integrantes da família resulta em situações de agressões/violências foi assumido por menos do que 1% do total dos respondentes.

Tendência similar é verificada no meio rural, onde a maioria dos inquiridos cerca de 68,8%, valor ligeiramente inferior ao registado no meio urbano na mesma opção, também assumiu que a sobrecarga de trabalho de um dos representantes não gera situações de tensões nem de violências.. Segue-se a opção “gera situações de tensões/conflitos”, com cerca de 13 % das respostas, com uma diferença de 5,5 pontos percentuais em favor dos inquiridos residentes no meio urbano. A situação inverte-se quando se analisa a proporção dos que afirmam que a sobrecarga de trabalho gera situações de agressões/violências. Nesta opção, a proporção dos respondentes residentes no meio rural é ligeiramente superior à dos que habitam no meio urbano (1,3% contra 0,5%).

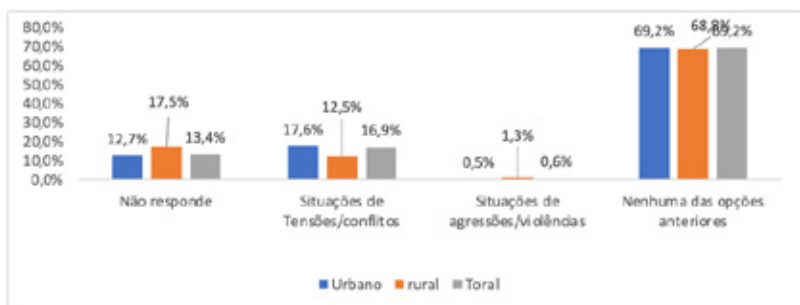


Gráfico 6: Distribuição dos inquiridos segundo os efeitos da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar DURANTE O CONFINAMENTO, segundo meio de residência.

Nota-se, portanto, que as situações de conflitos foram mais expressivas no depoimento dos inquiridos residentes no meio urbano, e as de violências propriamente dita foram mais admitidas pelos inquiridos residentes no meio rural. Todavia, a pouca expressividade, sobretudo dos dados referentes a violências, não nos permite afirmar que não há corroboração dos dados decorrentes desta pesquisa pela literatura nesta matéria, que aponte para menor registo de casos de violências no meio rural, em decorrência da maior naturalização de situações de violências nas zonas mais marcadamente rurais

(Silva et. All, 2019). Já os dados decorrentes da entrevista evidenciaram que, nestes meios mais pequenos, as denúncias podem ser menos frequentes.

No concelho de São Miguel o caso de VBG é praticamente estável e não temos um número exagerado de casos comparando com outros concelhos. Como sabemos São Miguel é um concelho pequeno, não tem muitas denúncias, as pessoas, às vezes, com medo do agressor não fazem denúncias e acabam por sofrer em silêncio... Mesmo em vizinhanças sabem que devem fazer a denúncia, mas não fazem e muitos vizinhos consideram como sendo algo normal... No concelho de São Miguel, praticamente, não houve esse tipo de caso... o único caso foi uma vítima do meu concelho, mas não houve encaminhamento porque era um caso fácil de resolver (...) (E3SMCAV).

Neste discurso ficou evidente que a naturalização de condutas violentas levou a que a denúncia de casos de VBG/VD se mantivesse, ou até diminuísse, durante o confinamento social obrigatório. Já na capital do país, situações como o aumento de tempo de convivência entre o/a agressor/a, a perda/redução de rendimento das famílias, a sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da família, fizeram aumentar as situações de conflitos.

### **3.1 Tipos de violências decorrentes da sobrecarga de trabalho**

Os dados da pesquisa apontaram a violência psicológica como a forma de violência mais assumida entre os respondentes. Se se levar em consideração a variável género, percebe-se que nos homens a proporção é superior a das mulheres em quase todas as formas de violências apontadas, apresentando na modalidade de violência psicológica, uma diferença de género de 6,5 pontos percentuais. Uma situação bastante referenciada nas literaturas que abordam as relações de poder (Silva, 2015; 2018 e Pasinato, 2012).

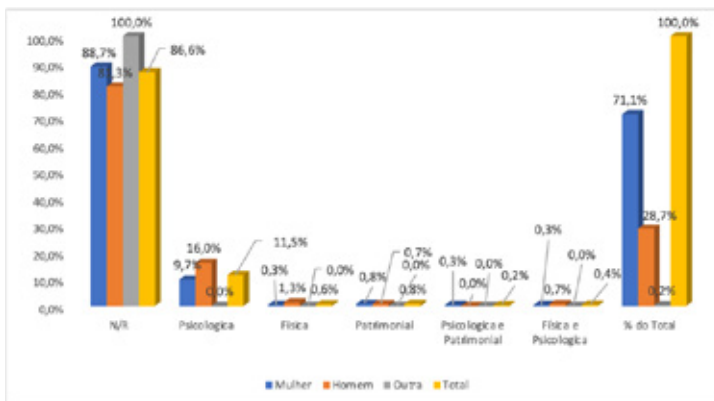


Gráfico 8: Distribuição dos inquiridos segundo tipologias de violências decorrentes da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar DURANTE O CONFINAMENTO, segundo género.

As violências estão igualmente atravessadas pelo marcador geográfico. Das 522 pessoas inquiridas no âmbito do estudo, a grande maioria não respondeu à questão (86,6%). De entre os que responderam (13,4%), a maioria destacou a violência psicológica (11,5%), seguida da violência patrimonial com 0,8%.

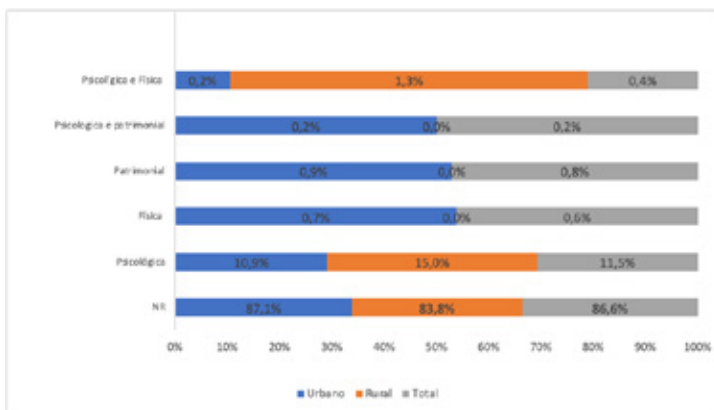


Gráfico 9: Distribuição dos inquiridos segundo tipologias de violências decorrentes da sobrecarga de trabalho de um dos integrantes da unidade familiar DURANTE O CONFINAMENTO social, segundo meio de residência.

Analisando os dados do inquérito, segundo o meio de residência, observa-se que no meio rural, a proporção dos respondentes, que admitiram a violência psicológica, supera a do meio urbano, em 4,1 pontos percentuais, enquanto no urbano as violências na sua forma física e patrimonial apresentam, maior proporção, 0,7 % e 0,9 %, respetivamente. No meio rural, as duas categorias (patrimonial e física) apresentam valores nulos.

Os dados da entrevista, por sua vez, reforçam a centralidade da denúncia de violência psicológica, enquanto modalidade mais recorrente nas relações entre os atores sociais residentes em meios mais marcadamente urbanos.

... A maioria das denúncias foram da ilha de Santiago – Praia, também de São Vicente, da ilha do Sal... a maioria das SMS mostram que as vítimas sofriam de violência psicológica, por causa da pressão de estarem em casa, as brigas constantes e esses casos foram logo encaminhados ... No caso da Praia, foram encaminhadas para a casa de abrigo... em situações de pressão do agressor, o técnico aciona a polícia, o procurador ... (E6PICIEG).

Os dados decorrentes do inquérito e das entrevistas mostram que, apesar de a família ter-se transformado nos tempos modernos, num espaço crucial de afetos e de solidariedade (Almeida, Sobral e Ferrão, 1997), os desequilíbrios de poder e, consequentemente, as violências, continuam a marcar as relações entre os seus membros.

### **3.2. Efeitos de tomada de decisão nas relações de género e eventuais situações de violências**

Relativamente à tomada de decisão, os dados revelam que sua concentração num único representante do agregado familiar é encarada de forma natural, ou seja, que tal situação não gera conflitos e/ou agressões, para a maioria dos respondentes (85,4%). Mesmo quando a questão (tomada de decisão por um único representante da família) não é naturalizada, a probabilidade de gerar violências/agressões nas suas mais diversas formas é muito residual (1%) na perceção dos respondentes.

Cruzando os dados com a identidade de género dos respondentes, depreende-se do estudo que a proporção de mulheres, que admitiu ser natural a tomada de decisão por apenas um representante da unidade familiar, é

basicamente igual à dos homens, 73,2 contra 73,3 %, respetivamente. O mesmo não se pode dizer em relação aos que assumiram que esta situação gera tensões/conflitos e/ou agressões/violências. Na primeira (tensões/conflitos), observa-se que as mulheres superaram os homens em cerca de 2,5 pontos percentuais, enquanto na segunda (agressões/violências), a diferença de género é de 0,2 em favor dos homens.

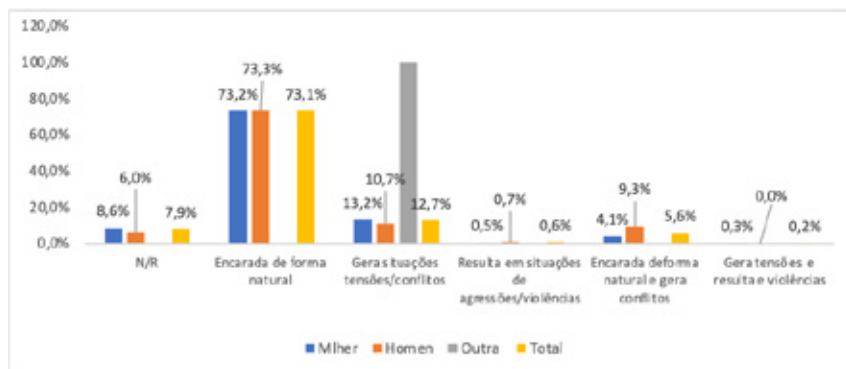


Gráfico 11: Distribuição dos inquiridos segundo os efeitos da tomada de decisões apenas por um representante da Unidade Familiar ANTES DO CONFINAMENTO e identidade de género.

Conforme os inquiridos, a tomada de decisão não é uma categoria analítica de grande relevância para entender as relações de género, particularmente aquelas que indicam situações de violências.

A análise dos dados, tendo em conta o marcador geográfico, permite-nos observar que a maioria dos respondentes, seja do meio rural (79,7%) seja do meio urbano (71,9), encara a tomada de decisão por apenas um representante do agregado familiar como algo natural, com uma diferença de 7,8 pontos percentuais a favor do meio rural.

Relativamente ao critério situações de conflito/tensões, assumido por 12,7 dos respondentes, observa-se que o fosso é de 1,5 pontos percentuais, favorecendo o meio urbano, e nas situações de agressões/violências, admitidas por 0,6% dos respondentes, a diferença é de 2,3 pontos percentuais em favor do meio rural.

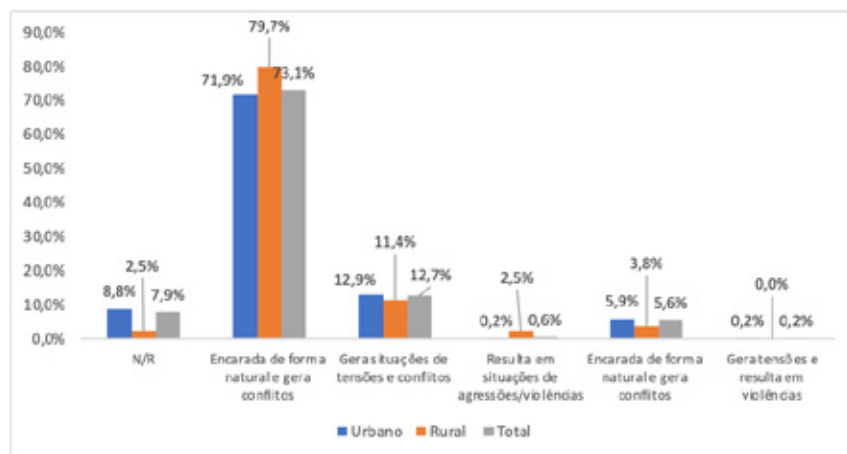


Gráfico 12: Distribuição dos inquiridos segundo os efeitos da tomada de decisões apenas por um representante da unidade familiar ANTES DO CONFINAMENTO, segundo meio de residência.

Embora as situações de conflitos/tensões sejam mais frequentes no meio urbano do que no rural (12,9% contra 11,4%), é no meio rural que as situações de violências propriamente ditas foram percebidas pelos inquiridos como mais recorrente (2,5% contra 0,5%).

### 3.3. Das tensões e violências durante o confinamento às estratégias de resolução

#### 3.3.1 A casa como espaço de produção e reprodução de violências

Ao longo dos tempos, vários estudos no campo das dinâmicas familiares têm demonstrado que a casa, além de ser um espaço de autonomização pessoal, é uma estrutura marcada pela segregação dos papéis sexuais, instabilidade emocional, tensão e conflitualidades (SHORTER:1977; KAUFMANN,1993).

Os dados recolhidos no âmbito deste estudo não corroboram a literatura produzida nesta matéria. Independentemente da identidade de género e da região de residência, mais do que 90% dos inquiridos admitem que a casa representa um espaço seguro para os seus membros. Para aqueles que consideraram a casa um espaço que ameaça a segurança dos seus membros e/ou de (re)produção/perpetuação de violências, as razões evocadas foram:

desentendimentos gerados no processo de tomada de decisão (46,5%); desequilíbrio na partilha das atividades domésticas e de cuidados (31%) e atitudes machistas dos integrantes da unidade familiar (22,5%).

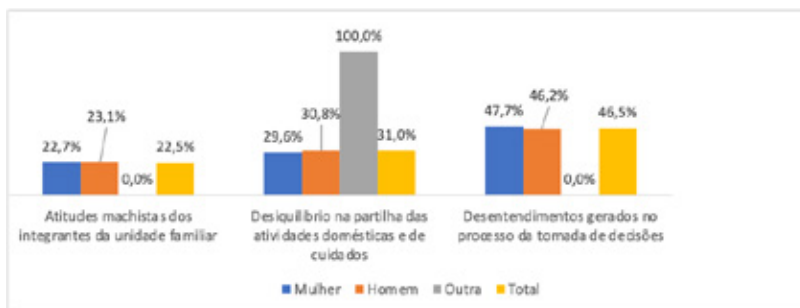


Gráfico 15: Distribuição dos inquiridos segundo as razões que tornam a casa um espaço inseguro para os seus membros e género.

O cruzamento dos dados, tendo em atenção a identidade de género dos inquiridos, permite observar que a proporção dos homens que consideram a casa um espaço inseguro, e apontaram os motivos, é ligeiramente superior à das mulheres em quase todas as justificativas apontadas, à exceção da opção “desentendimento gerados no processo da tomada de decisões”, onde o fosso de género foi de 1, 5 pontos percentuais a favor das mulheres. Nas outras justificativas apontadas: desequilíbrio na partilha das atividades domésticas e de cuidados e atitudes machistas dos integrantes da unidade familiar as diferenças de género foram de 1,22 e 0,35 respetivamente, a favor dos homens. Uma situação que pode parecer contraditória diante das estatísticas globais e resultados de alguns estudos que tendem a apresentar as mulheres como vítimas preferenciais de violências perpetuadas pelos homens (Silva, 2015, 2018; Salústio, 1999; Saffiti, 2004).

Os dados empíricos superam, de certa forma, as discussões desenvolvidas no início dos anos 1990, centradas em concepções da dominação masculina e no patriarcado (Bourdieu, 1999 e Saffioti, 1994), para se aproximar do carácter dinâmico de relações de poder (Foucault, 1979), onde tanto homens como mulheres podem experimentar situações de violência.

Ainda que pouco expressivos, os dados do estudo evidenciam que a questão da insegurança do espaço casa é, igualmente, atravessada pelo

marcador geográfico. Dos 71 inquiridos que informaram os motivos que tornam a casa um espaço inseguro, a maioria apontou os desentendimentos gerados no processo da tomada de decisões (6,3%), sendo que a maior proporção é assumida por respondentes do meio rural (8,8%). Aliás, a proporção dos respondentes do meio rural supera ligeiramente a do meio urbano, em todas as razões apresentadas.

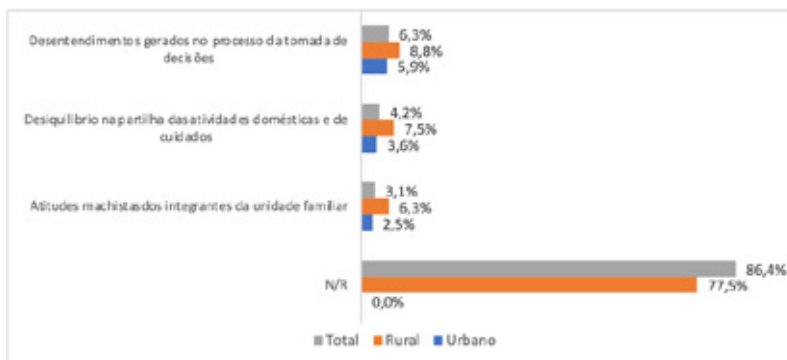


Gráfico 16: Distribuição dos inquiridos segundo as razões que tornam a casa um espaço inseguro para os seus membros, segundo meio de residência.

### 3.3.2. A denúncia como estratégia de resolução dos conflitos/violências

No contexto de Cabo Verde, desde 2010 que as violências que ocorrem nas relações de género (VBG) passaram a constituir-se um crime público que demanda não apenas a intervenção do Estado, mas de toda a sociedade civil (Anjos, 2015; Silva 2018). Não obstante os avanços legais, em termos práticos, um número relativamente grande de pessoas, que experienciam estas situações, não denuncia nas redes formais de atendimento e resolução dos conflitos.

De acordo com os dados recolhidos no âmbito deste estudo, a proporção das pessoas, que não responderam à questão, supera os 75%. De entre os que responderam, a maioria admitiu não ter denunciado estes casos (18%). Somente 4% dos respondentes declararam ter contactado as redes formais para denunciarem tais situações. Situação, que segundo Silva (2018), pode estar relacionada com a naturalização de certas práticas violentas que ocorrem no lar ou com o sentimento de insegurança das vítimas e das testemunhas.

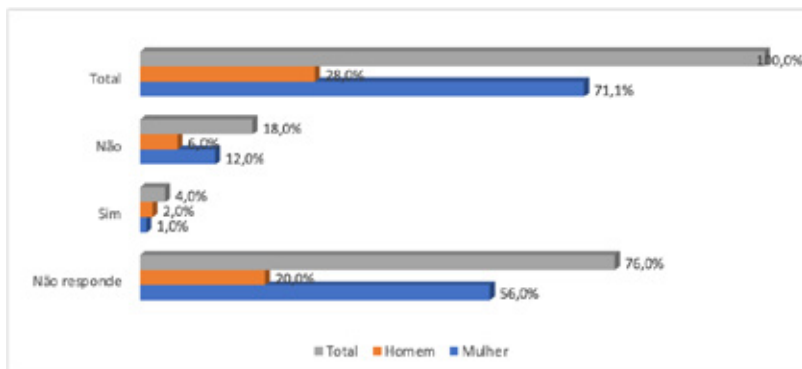


Gráfico 17: Distribuição dos inquiridos segundo a denúncia de situações de tensões e/ou violências DURANTE O CONFINAMENTO obrigatório e género.

No cruzamento dos dados com a identidade de género dos respondentes, percebe-se que a proporção dos homens que declara ter denunciado tais situações é superior a das mulheres em 1 ponto percentual. Nas situações de tensões e ou violências não denunciadas, a proporção das mulheres é superior a dos homens, com uma diferença de 6 pontos percentuais.

Quando questionados sobre as redes contactadas para denunciar tais situações, a maioria dos respondentes declarou ter recorrido a amigos (39,5%), seguidos da Polícia Nacional (26,3%) o que deixa transparecer a importância e a necessidade de um trabalho articulado com as redes informais de resolução de conflitos, como estratégia não apenas de combate, mas de prevenção das diferentes formas de violências.

Quando interrogados sobre as razões que os impediram de denunciar/contactar uma rede formal, a opção mais representativa entre os respondentes foi o facto de não considerarem necessário/relevante, com 67,1% das respostas, o que nos leva a supor que a naturalização/aceitação social de algumas práticas violentas continua uma realidade para muitas famílias cabo-verdianas, pese embora os avanços no plano legal e de todo o trabalho de sensibilização e treinamento que vem sendo desenvolvido pelo ICIEG, pelas ONGs e Associações que atuam no campo da promoção da igualdade de género no país.

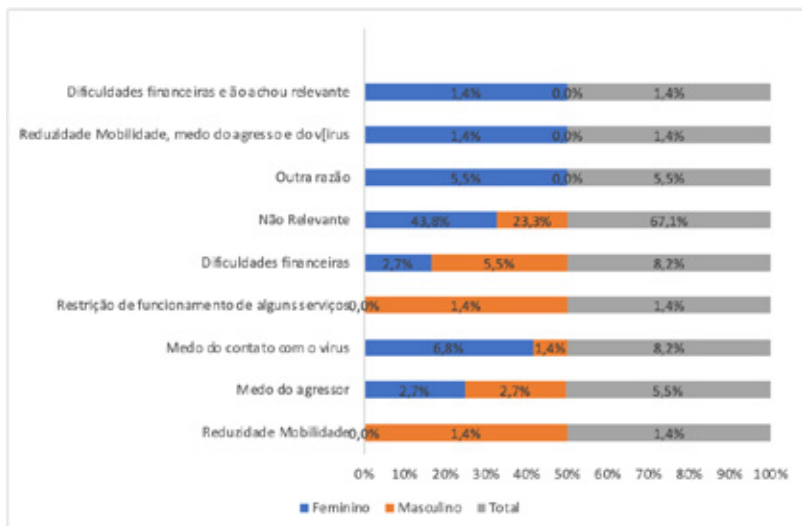


Gráfico 19: Distribuição dos inquiridos segundo: razões da não denúncia de situações de tensões e/ou violências e género.

Ainda que não sejam muito expressivas as proporções dos que apontaram o medo do contacto com o vírus (6,8%), as dificuldades financeiras (8,2%) e o medo do agressor (5,5%) como justificativas para a não denúncia, parecem-nos relevantes para análise do jogo do poder no espaço doméstico. Além do mais, foram questões bastante recorrentes nos discursos dos nossos interlocutores/as, já reportadas em vários momentos deste trabalho.

O cruzamento dos dados com a identidade de género evidenciou que os homens se destacam na opção não considerar relevante (23,3%), seguida de dificuldades financeiras (5,5%) e medo da agressora (2,7%). Por sua vez, nas mulheres, enfatizam-se tal como nos homens, o não considerar relevante a denúncia, com uma diferença de 20,5 pontos percentuais em favor das mulheres. Os homens lideram nas opções dificuldades financeiras, restrição de funcionamento de alguns serviços e reduzida mobilidade, mas as diferenças não ultrapassam os 3 pontos percentuais.

### 3.3.3. Mecanismos institucionais de resolução de conflitos durante o confinamento social obrigatório

Além da denúncia como uma estratégia individual das vítimas resolverem os seus conflitos, o período do confinamento obrigatório suscitou uma mobilização imediata das redes formais de apoio às pessoas em situação de VD/VBG. Assim, para prevenir e fazer face a possíveis situações de violências que poderiam surgir na sequência do Estado de Emergência e, por conseguinte, bem como a intensificação das relações de género e familiares, o ICIEG, através dos CAVs, em parceria com a Polícia Nacional - GAV- VD/VBG, o Ministério Público (MP), as Câmaras Municipais do país, Operadores telefónicos nacionais, lançou, a campanha “*Bo Ka Sta Bó Só*” (não estás sozinha/o) para prevenir e combater a VD/VBG durante o período do confinamento, que consistiu na criação da linha SMS 110 para denunciar os casos de Violência a nível nacional, incluindo os de violência sexual. Foi igualmente lançada, em parceria com a Empresa Nacional de Produtos Farmacêuticos (EMPROFAC), as farmácias de todo o país, a Polícia Nacional e o PNUD (Programa das Nações Unidas para a População), a campanha “*Máskara 19*”, que consistia na solicitação da máscara 19 pelas vítimas de CVB/VD nas farmácias como forma de denúncia.

Como atestam alguns dos nossos interlocutores, a linha SMS 110, mais do que um mecanismo de denúncia, era também uma forma de as pessoas se informarem sobre as possíveis formas de agir em casos de violência e de demandarem aconselhamento/mediação por parte de casais, como nos mostram os testemunhos que se seguem.

... além da vítima, tenho atendido casais. Já atendi dois casais. Portanto, já avançamos em termos de atendimento. (...) São casais jovens também. Talvez seja um fator importante. O primeiro casal quem procurou foi o homem, já no segundo casal, ah, através de conversas e atendimento com mulher...como já viviam num ciclo de violência...percebi que seria um ganho se conseguisse atender os dois... os dois ao mesmo tempo. E neste momento, foi um ganho também, estou a atender um homem. (...) Ele é um homem que por causa de um relacionamento tóxico, procurou ajuda na Polícia porque estava a tentar suicidar-se. (...) (E11SVCVAV).

Além de visibilizar o trabalho que vem sendo realizado no país, em prol da igualdade de género, nomeadamente de sensibilizar as pessoas diretamente envolvidas em situações de violências para a importância da denúncia desses casos, a campanha abriu espaço para novas reflexões sobre a VBG e permitiu uma maior articulação entre a rede informal e formal de resolução de conflitos, como nos mostram os testemunhos que se seguem.

Teve sim. Teve impacto...as pessoas começaram a saber que eu trabalho na área de género, no ICIEG, no atendimento às vítimas de agressão, então, não só as vítimas me procuraram, mas também pessoas que tinham conhecimento das vítimas procuraram-me para tentar saber qual era a melhor forma de convencer a vítima a chegar até mim. Informação é essencial (E11SVCAV)

Relativamente à campanha “Máskara 19”, outra estratégia levada a cabo pelo ICIEG, em parceria com as farmácias, os/as entrevistados/as foram unânimes em afirmar que desconheciam a medida e/ou que se tratava de uma medida que não se ajustava à realidade do país. A esse respeito, as narrativas que se seguem, são bastante explícitas.

Como destacou a maioria dos/as interlocutores/as, a própria dispersão das localidades e o número reduzido de farmácias, particularmente nas regiões mais marcadamente rurais, constituíram alguns dos entraves ao acesso/implementação da referida medida. Para as localidades do interior da ilha, e mesmo da periferia da capital do país, era mais fácil, num contexto de restrição de mobilidades, acionar estruturas como a PN e as ONGs que atuam na promoção da igualdade de género do que chegar a uma farmácia e solicitar a *Maskara 19* como uma estratégia de denúncia. Ademais, a probabilidade de exposição das vítimas parece maior.

Tal restrição também se coloca no caso da Campanha *Bó ka Sta Bo Só*. A medida beneficiava pessoas que dispunham de dispositivos móveis e que tinham alguma literacia digital. A vulnerabilidade económica e o baixo nível de escolaridade de algumas vítimas, particularmente no meio rural, podem ter limitado o alcance da referida medida, como refere uma das entrevistadas,

No interior muitas pessoas não têm acesso ao telefone ou telemóvel e mesmo, entre aquelas que têm, a maioria não sabe enviar mensagem para pedido de apoio; nesse sentido, para mim tem mais-valia na cidade do que no interior. Por isso, temos de repensar de modo a que seja melhor para o interior. Não tenho palavras agora para dizer o que podemos fazer para melhorá-lo mas no interior pelo que eu vejo pode servir porque algumas pessoas, aqui em Órgãos enalteceram o trabalho feito pelo ICIEG, os que mais falam comigo são os escolarizados que estão mais informados ao passo que as das zonas altas de certeza que fazem abordagem de outra forma (E5SLOCAV).

A precariedade financeira é uma questão estrutural que afetou igualmente o seguimento dos casos pelas diferentes estruturas da Rede Sol. Os/as representantes desta estrutura, envolvidos/as no estudo, revelaram ter enfrentado algumas dificuldades que prendem com a falta de meios para dar resposta imediata às denúncias/fazer encaminhamento, o que pode comprometer a própria segurança da vítima, como podemos ver de seguida.

Agora, nós aqui... tivemos 3 casos: um na CAV, onde foi encaminhado para a esquadra de Polícia; quando a vítima se dirigiu para CAV, eu estava em casa; então, aquela vítima procurou-me de noite e depois telefonei para o Comandante... no dia seguinte, foram tomar a vítima porque não tinham carro naquele momento. Quando chegaram à esquadra ela não quis prestar queixa oficialmente, isto ficou um pouco complicado... (E4RGSCAV).

Não somente as limitações financeiras, mas também as questões culturais e religiosas, que naturalizam certas atitudes e práticas violentas, continuaram a limitar a denúncia e, por conseguinte, o registo de casos de violências durante o confinamento social obrigatório, com particular destaque para o meio rural e o seio da comunidade imigrada.

Apesar de não ter registado aumento e do número reduzido de casos, penso que sempre tem casos, mas as pessoas não estão habituadas a fazerem denúncia, principalmente, por causa de medo e/ou dependência do agressor; acredito que é isso que impede muitas vezes de não fazerem denúncia. E por vezes, por exemplo,

os vizinhos podem ouvir que está a acontecer algo noutra casa, mas não fazem denúncia porque consideram que é algo normal (CAV 3E3SMCAV).

Neste sentido, as pessoas entrevistadas mostraram-se cientes de que o registo de denúncias não traduziu necessariamente a realidade do país, no que diz respeito aos casos de violências.

## Considerações finais

Ao longo das últimas décadas, têm-se verificado crescentes transformações na organização da vida familiar, e as discussões associadas à legitimidade de um modelo de família mais democrático e igualitário têm-se aumentado largamente. A pandemia global e o distanciamento social trouxeram mudanças no domínio dos relacionamentos e acentuaram as vulnerabilidades de países e grupos sociais já sujeitos a mecanismos de exclusão social, com destaque para as mulheres e para as meninas.

Não obstante as previsões alarmantes da “deterioração” dos relacionamentos devido à pandemia, e o conseqüente confinamento, no nosso estudo, a maioria dos inquiridos afirma que as suas relações afetivas se mantiveram estáveis. Poucas situações de violências foram relatadas.

Relativamente aos efeitos da sobrecarga de trabalhos domésticos e de cuidados de um dos agregados familiares nas relações de género e eventuais situações de violências, os dados do estudo permitem considerar que não existe uma correlação positiva entre as duas variáveis. Independentemente do género, do marcador geográfico e do período em análise (antes e durante o confinamento), a grande maioria dos inquiridos admite que a sobrecarga de trabalho não gera nem situações de tensões, nem de violências.

Comparando os efeitos da sobrecarga de trabalhos domésticos e de cuidados nas relações de género, antes e durante o confinamento, percebe-se que a proporção das mulheres, que admitiram situações de tensões/conflitos e violências, antes do confinamento, era superior à proporção dos homens. No período de confinamento, a taxa das mulheres continua a superar a dos homens no tocante às situações de tensões/conflitos, apresentando para as situações de violência uma ligeira diminuição, uma situação que deixa

evidente o caráter dinâmico das relações de poder e chama atenção para a necessidade de superar a dimensão cultural do gênero e mostrar que também se trata de um domínio de agência.

No que se refere ao marcador geográfico, apreende-se do estudo que as situações de tensões/conflitos são mais admitidas em meios marcadamente urbanos. Nos concelhos rurais/mais pequenos, ainda muito marcados pela tradição, as situações de tensões, de modo particular, tendem a ser resolvidas no domínio do privado, criando uma falsa ideia de que, nestas regiões, as violências não foram recorrentes no período do confinamento.

Relativamente à concentração da tomada de decisão num único agregado familiar, a maioria dos inquiridos a encara de forma natural, isto é, não gera nem situações de tensões, nem de violências. Ficou evidente que tanto o gênero quanto o meio de residência não são categorias analíticas de grande relevância para entender as relações no espaço doméstico, particularmente aquelas que indiciam situações de violências.

Dos inquiridos que admitiram que a sobrecarga de trabalho de um dos integrantes de família e a concentração da tomada de decisão num único representante da família geram situações de violências, a maioria destacou, diferentemente do que anunciaram/anunciam as estatísticas nacionais e globais, a violência psicológica. Tratou-se, durante o confinamento, da forma de violência mais admitida, particularmente entre os homens, e que atingiu valores mais expressivos no meio rural. No meio urbano, a violência física e patrimonial foram as mais anunciadas pelos inquiridos.

## Referências bibliográficas

- Amâncio, L. (2005). Divisão do trabalho e percepção da justiça: uma perspectiva comparada. Comunicação apresentada em Atitudes Sociais dos Portugueses. VII Seminário de Apresentação e Discussão de Resultados 'Famílias e Papéis de Género', Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Connell, R. W. (2004). A Really Good Husband. Observations on Work / Life Balance, Gender Justice and Social Change'. Comunicação apresentada na Conference on Work-Life Balance across the Life Course, University of Edinburgh, 30 de Junho-2 Julho de 2004.

- Fischer, I. R. (2007). O protagonismo da mulher rural no contexto da dominação. Recife: Ed. Massangana.
- Foucault, Michel. (1979). História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal..
- Freitas, H., Oliveira, M., Sacool, A. Z., Moscarola, J. (2000). O método de pesquisa survey. *Revista de Administração* 35 (3), 105-112.
- Mead, Margaret. (1979). Sexo e temperamento. São Paulo, Perspectiva..
- Moore, Henrietta. (1997). Compreendendo sexo e gênero, pp. 813-830. Tradução de Julio Assis Simões, exclusivamente para uso didático. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/139111856/henrietta>.
- Saffioti, H. (2004). Gênero, patriarcado e violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Scott, Joan. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, v. 20, n. 2, pp. 71-99..
- Siliprandi, E. (2007). Agroecologia, agricultura familiar e mulheres rurais. *Revista Brasileira Agroecologia* 2(1), 845-849.
- Silva, Carmelita e Vieira, Miriam (Orgs.) (2016). Gênero e Sociabilidades no interior de Santiago. Vol. 4 III Serie. Praia: Edições Uni-CV/Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Silva, Carmelita. (2009). Trajetória de mulheres vítimas de violência conjugal: análise a partir da percepção das mulheres que vivenciam o drama,. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Uni-CV. Praia.
- Silva, Carmelita. (2018). A Rede Sol e a Lei Especial Contra Violência Baseada no Gênero: processos institucionais e narrativas de mulheres e homens em situação de violências conjugais em Cabo Verde. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC, Florianópolis, Brasil.
- Silva, P. (2003). Etnografia e educação. Reflexões a propósito de uma pesquisa sociológica. Leiria: Profedições.

## Pré-pós quilombola - turma João Surá: um exercício intercultural?

---

*Carolina dos Anjos de Borba<sup>241</sup>*

Quero pedir licença  
Para uma história contar  
De guerreiras quilombolas  
Que deram valor em estudar  
E nessa história  
Não tem malícia, nem jogo  
Educação de qualidade  
É com os professores do Diogo  
Cassiane, Glasiele, Karine, Elisiane  
Vanessa, Ramon, Elisane, Angélica e Roselaine  
A doçura de quem vive a desejar um mundo melhor  
E com elas, Cassius e Benedito,  
Fizemos o nosso Pré-Pós  
Mas o coração da comunidade  
Abraça muitos mais...  
Lá vem Andreia, Aparecido e Benvindo  
E bem-vindos sejam  
Claudinei, Carla, Edna, Kelly, Luana e Lili  
E venham também Maria, Renan e Roseli  
E com a força do quilombo  
De Antônio Carlos companheiro

---

241. carolzinhadosanjos@gmail.com, Programa de Pós-Graduação em Educação e Programa/UFPR de Pós-graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento/UFPR.

Completamos a jornada com desejo verdadeiro  
Desejo de agradecer...  
Wagner, Diego, Raquel e Alessandra  
O carinho de Carina  
E outras companheiras: Givânia, Clareth, Lucimar, Saras e  
Alexandro  
Sem contar aquele grupo  
Que por admiração e ousadia  
Resolveu tomar o nome “Joana de Andrade”, nossa Rainha  
Fabiane, Sancy, Bianca, Amanda  
Rô, Carla, Camila e Isabela  
Com esse amor que é Pré e que é Pós  
Hoje nos despedimos  
Sabendo de um amanhã muito melhor  
Agora, São Gonçalo  
Devo perguntar  
Pela promessa atendida  
Quantas voltas devo dar?  
(Carolina dos Anjos de Boba, Poema declamado no encerramento  
do Curso Pré-Pós Quilombola - Turma João Surá, em  
28/10/2017).

## **Primeiras Palavras: João Surá – O Quilombo e a Educação**

Quando cheguei à comunidade do João Surá, em uma noite do mês julho de 2016, sentia um clima de grande expectativa em relação aos dias que se seguiriam. Acompanhada de uma equipe de professores/as do curso de graduação Licenciatura em Educação do Campo (LECAMPO - UFPR), fizemos uma longa viagem que durou cerca de 7 horas. Foi tempo suficiente para rememorar minha trajetória como pesquisadora nas comunidades de quilombo no Rio Grande do Sul e imaginar/aspisar a concretização de um grupo composto por quilombolas e estudantes da Universidade que juntos pudessem criar formas para produções acadêmicas entrecruzadas por forças que democratizassem, ainda que em pequena escala, o lugar de enunciação de conhecimento. Essa era a tarefa que animava dias e noites após minha

posse no concurso para ‘Sociologia da Educação: relações étnico-raciais, gênero e sexualidade’ e simultâneo ingresso no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB).

Após entrarmos no território da comunidade, nossa parada se deu diretamente no Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos. Era por ela, ‘a escola quilombola’, que me sentia atraída como pesquisadora, porém cabe aqui destacar o aspecto de relevância impingido pelos próprios quilombolas em sua agenda política: a educação era pauta central! Nos três dias que se seguiram, essa certeza, entregue desde o primeiro momento, foi sendo ainda mais fortalecida: o quilombo e a educação se alimentavam vividamente, compondo corpo e passagem de memórias, lutas ancestrais e territórios transgressores da colonialidade do saber<sup>242</sup>.

Enquanto meus colegas da LECAMPO ocupavam-se das aulas da graduação que, em itinerância, eram ministradas no quilombo, pude conhecer o colégio quilombola, o diretor, o coordenador pedagógico, os professores e também os/as alunos/as que enchem de vida e entusiasmo o espaço escolar. A estrutura física já expressava a estética negra - desde o portão de entrada às paredes das salas de aula. Chamava minha atenção os murais feitos pelos/as estudantes com desenhos dos *rostos de heróis*, onde estavam retratados ícones nacionais como Zumbi dos Palmares e também personagens locais, como ancestrais fundadores da comunidade.

No prosseguir das constantes visitas e atividades, compusemos coletivamente um plano de trabalho que envolveria os desejos de pesquisa da equipe (naquele momento composta pela professora e seis estudantes de graduação), o grupo de professores e um funcionário do colégio, bem como, de maneira consultiva, lideranças comunitárias. Nos acordos e trocas realizadas, o compromisso com a formação continuada de professores estava no rol de atribuições da Universidade. Foi durante as palestras e cursos sobre história da África que recebi uma demanda especial de um dos professores: “Como faço para entrar no mestrado?”, perguntou-me Ramon Rodrigues Rosa, jovem professor, recém-contratado para atuar nos conteúdos ligados à biologia. (Caderno de Campo, 2016)

---

242. Conceito que será debatido nas sessões subsequentes.

De outro lado, no final de 2016, a equipe de coordenação do NEAB fora contemplada em dois editais para executar nova edição do curso “Projeto de Formação Pré-Acadêmica: Afirmção na Pós”, mais conhecido como “Pré-Pós”. O Núcleo acumulava experiências exitosas em turmas de estudantes negros/as que conseguiram acessar o universo da Pós-Graduação após participação no curso. Sendo assim, fiz a proposta de que tivéssemos a primeira Turma Quilombola, tendo recebido completo apoio, mesmo com os inúmeros investimentos necessários para seu desenvolvimento.

Retornei a João Surá com o desejo de construir uma proposta de formação que atendesse aos anseios dos professores e, ao mesmo tempo, servisse à comunidade de maneira global para instrumentalizar formas de captação de recursos, as últimas normalmente dominadas por mediadores que nem sempre estiveram comprometidos com o modo de vida quilombola. Após explicar a proposta ao diretor do colégio, Cassius Cruz, e a uma das lideranças mais reconhecidas no grupo quilombola, Antônio Carlos de Pereira Andrade, circulamos no território conversando com moradores em suas residências sobre o interesse em aderir ao curso. O trabalho de convencimento casa-a-casa foi fundamental para criar um primeiro coletivo que pensasse nas possibilidades e adequações às peculiaridades educativas do trabalho no quilombo.

Marcamos uma reunião na escola para desenhar o curso, desde o Edital até à sua implementação. Curiosamente, nossa chegada foi simultânea à realização de um ritual tradicional à Quaresma, Recomendação das Almas (14/04/2017):

João Surá historicamente realiza a Recomendação das Almas na Quaresma como forma de proteger a comunidade das assombrações presentes no período e, ainda, aproveitar o momento mais intenso de aproximação com o mundo espiritual para rezarem às almas, pois acreditam também estarem “soltas” no período. A Recomendação das Almas, também conhecida como Cantoria das Almas ou simplesmente Recomenda (...). (Cambui, 2011, pp. 176-177).

Escutamos a matraca ao longe... Nas casas, completo silêncio e luzes apagadas... Somamo-nos em frente à igreja onde estava um grupo de aproximadamente 15 pessoas, entre elas muitos anciões que puxavam

canções dirigidas às almas dos ancestrais em postura solene e devocional. O momento de orações e resguardo espiritual pareceu confluir para as decisões que seriam tomadas no planejamento que faríamos no dia seguinte.

O início da reunião foi marcado por grande entusiasmo... Os/As professores/as do colégio e as lideranças narraram vários momentos em que tiveram de lutar pela educação. Foi lembrada a memória de Diogo Ramos, antigo morador da comunidade, homenageado com nome da escola, que era filho de um homem escravizado no garimpo. Diogo lecionou no MOBREAL<sup>243</sup> por muitos anos. Nas palavras do coordenador pedagógico, Benedito Florindo de Freitas Júnior, o ancestral ensinava utilizando a folha da palmeira jussara: escrevia com pau de ponta fina e, passado algum tempo, as letras apareciam. Foram recordadas as dificuldades em estudar na região, o que exigia longas horas de caminhada, fato prolongado até a construção do Colégio no território ancestral em 2008... A narrativa coletiva era eclodida a todo momento com as seguintes frases<sup>244</sup>: “Se já estudamos com muito mais dificuldade, não vai ser agora que vamos desperdiçar a oportunidade!”; “Nós sonhamos muito! Queremos seguir estudando, melhorando.”; “O melhor de tudo é o Pré-Pós ser aqui!” (Caderno de Campo, 2017).

No segundo momento, precisávamos definir qual público poderia participar da atividade. Expliquei que faríamos um Edital contendo datas para inscrição, documentos necessários, período de duração, etc. Essa questão foi debatida com certa eloquência: “Pode ser quilombola, mas não precisa ser somente quilombola.”; “Tem os nossos companheiros que dão aula no Colégio do Porto Novo<sup>245</sup>” (Caderno de Campo, 2017). Por fim, decidiu-se que para além de quilombolas poderiam também se inscrever professores/as e demais colaboradores/as que atuassem em Escolas Quilombolas ou em Escolas que atendessem estudantes quilombolas. As reflexões engendradas

---

243. Movimento Brasileiro de Alfabetização instituído em 1968 pelo Decreto 62.455.

244. As narrativas aqui trazidas foram registradas em Caderno de Campo, sendo recolhidas na reunião coletiva e também posteriormente em diálogos individualizados. As identidades dos/das interlocutores/as serão protegidas a fim de resguardar relações interpessoais.

245. O Colégio Estadual Porto Novo localiza-se no Bairro Porto Novo, Adrianópolis – PR, cerca de 20 km da comunidade João Surá, onde vários professores/as da região também atuam.

na reunião demonstraram o quanto a lógica eurocêntrica de exclusão não se coaduna com os princípios civilizatórios da população quilombola.

As potentes narrativas de exclusão do sistema educacional sofridas sistematicamente por aqueles/as que com grande dose de sacrifícios pessoais, familiares conseguiram a titulação necessária ao magistério os/as tornava ainda mais sensíveis e inclusivos/as mesmo em relação aqueles/as que não raras vezes protagonizavam episódios de racismo: “Tomara que os colegas racistas também façam o curso, assim eles aprendem a ser melhor e não fazem nossas crianças passarem as situações que nós passamos.”<sup>246</sup> Além da evidente disposição em apostar na educação para as relações étnico-raciais como potência transformadora de comportamentos, ressaltamos a dimensão educativa para a democracia: “Fortalecer os valores básicos de democracia: liberdade, igualdade e solidariedade, incorporando conceitos da vida em comunidade” (Flores Galindo, 1989). Sendo assim, o modo de vida que compreende a necessidade de educar em comunidade, estende-se ‘aos de fora’ em uma cosmovisão complexa sobre sociedade.

## **Pré-Pós Quilombola - Turma João Surá**

Os desafios referentes à realização do curso foram previstos em conjunto com a comunidade, porém muitos deles surgiram no decorrer do tempo, sobretudo no que se refere à estrutura mobilizada. A organização de transporte, alimentação, hospedagem para professores/as e cursistas durante os 3 dias das aulas, nos 5 encontros, envolveu acordos feitos diretamente com os/as quilombolas. A exemplo disso, para as refeições, estabelecemos parcerias com agricultores/as locais para que fornecessem os alimentos; por vezes os/as próprios/as transportavam os produtos até a escola ou íamos buscá-los em suas residências. Foi prevista uma escala de revezamento quanto às compras, a intenção era abarcar o maior número possível de fornecedores/as, respeitando as dinâmicas locais. A contratação de profissionais responsáveis pela cozinha seguiu a mesma dinâmica de participação equacionada por Benedito Freitas Júnior, liderança local e cursista.

---

246. Narrativas recolhidas posteriormente à reunião coletiva em diálogos individualizados, registradas em Caderno de Campo.

O grupo responsável por desenvolver as atividades do Pré-Pós girava em torno de 12 pessoas: 4 professores/as, 4 tutores/as, 4 acadêmicos/as. O volume de pessoas se justificava por outra demanda tão importante quanto o preparatório para a pós-graduação: estudantes das escolas estadual (Diogo Ramos) e municipal (Escola Municipal João Surá)<sup>247</sup> também deveriam beneficiar das atividades realizadas pela Universidade. Sendo assim, enquanto os/as professores/as estivessem envolvidos/as com aulas e a realização do projeto, os/as alunos/as também receberiam palestras, oficinas e trabalhariam na confecção de projetos coletivos. Acadêmicas dos cursos de Pedagogia e Licenciaturas, associadas ao Projeto de Pesquisa e Extensão Joana de Andrade<sup>248</sup>, ficaram especialmente envolvidas com este trabalho, sendo acompanhadas por professoras da UFPR<sup>249</sup> durante o planejamento e execução.

As atividades do Pré-Pós foram agendadas para iniciar nas quintas-feiras à noite, com uma ou duas palestras proferidas por convidadas/os especiais que relatariam sobre sua trajetória e metodologias de pesquisa utilizadas no percurso acadêmico.<sup>250</sup> Já as sextas-feiras e os sábados seriam ocupados massivamente pelos módulos Metodologia da Pesquisa (reflexões sobre este módulo serão desenvolvidas na próxima sessão), Literatura e Produção de Textos Acadêmicos, Língua Inglesa e Preparação para Apresentações e Bancas. Abaixo, segue tabela com módulos, datas e atividades:

---

247. Escola de educação infantil para séries iniciais, que também funciona no território quilombola.

248. Grupo de Pesquisa e Extensão vinculado ao Setor de Educação cujas temáticas centrais são: educação escolar quilombola, trajetórias de mulheres negras na educação, bem viver e comunidades tradicionais.

249. Professoras Carolina dos Anjos, Carina Foppa, Lucimar Dias

250. Participaram desta programação os/as professores/as Givânia Silva, Alexandro Trindade, Carina Foppa, Lucimar Dias e Clareth Reis.

Tabela 1. Módulos, Datas e Atividades do Pré-Pós

MÓDULOS	EAD	PRESENCIAL	DATAS/2017	TAREFAS
1-MÉTODOLOGIA DA PESQUISA	30h	30h	22/06 a 24/06 21/07 a 23/07 24/08 a 26/08 28/09 a 30/09	Projeto de pesquisa
2-LITERATURA E PRODUÇÃO DE TEXTOS ACADÊMICOS	30h	30h	22/06 a 24/06 21/07 a 23/07 24/08 a 26/08 28/09 a 30/09	Leitura e Produção de textos acadêmicos
LÍNGUA INGLESA	20h	20h	28/09 a 30/09	Leitura e compreensão de textos acadêmicos
APRESENTAÇÕES E BANCAS	10h	10h	26 a 27/10	Apresentação dos projetos a banca e a comunidade

O Planejamento Pedagógico previu a execução de 4 módulos com carga-horária presencial de 10 a 30 horas, replicada na mesma quantidade com atividades a distância. Para tanto, alimentava a Plataforma Moodle com vídeos, textos, tarefas e fóruns para dúvidas. Entretanto, observou-se a preferência por dinâmicas presenciais, além da comunicação mostrar-se mais fluída entre tutores/as e professores/as via aplicativos de celular. Isso se justifica tendo em vista a dificuldade de acesso à internet estável e a equipamentos adequados (computadores particulares ou das instituições) – realidade predominante para a turma. Em todos os encontros providenciamos com antecedência cópias de textos para os estudantes; somente desta maneira garantimos a efetiva participação nas aulas.

A turma abarcou 21 cursistas inscritos, porém após o início das atividades, 2 outros estudantes cresceram ao grupo; sendo ao final 23 alunos/as que concluíram as atividades. A turma foi composta por 15 pessoas autodeclaradas quilombolas e 8 declaradas professores/as que lecionavam para estudantes quilombolas. No quesito raça/cor, foi apresentada autodeclaração, cujos

números contabilizaram em 13 pretos/as, 4 pardos/as e 6 brancos/as. No que se refere a gênero compuseram o número de 16 mulheres e 7 homens.

A grande adesão ao Pré-Pós corresponde aos cuidados compartilhados entre equipe de coordenação, tutores/as que faziam contatos semanais por aplicativo/ligações/moodle, equipe de direção escolar empenhada no aproveitamento formativo e comunidade. Percebo também como vantagem a proximidade física das residências de parte dos/das cursistas. Certa ocasião, uma aluna pediu-me que fosse buscar sua irmã em casa para assistir às aulas. Segundo ela, a irmã estaria encabulada de vir para o curso, já que teria faltado à palestra na noite anterior em razão da sobrecarga de cuidados com os filhos pequenos. De fato, não raras vezes tínhamos a visita de crianças, filhos/as de estudantes, situação sempre saudada e acolhida por colegas e docentes.

A aposta em atividades conjuntas entre cursistas do Pré-Pós, estudantes do colégio quilombola e lideranças da comunidade era garantida nas palestras, nos lançamentos de livros e nos momentos festivos com apresentações artísticas (teatro, roda de viola, contação de história, exposição de fotografias, festas). Ademais, na sala de aula tínhamos alunos/as pertencentes à mesma família nuclear: pais, mães, tios/as, irmãs/ãos, sobrinhos/as, casais... O cuidado com a presença e realização das tarefas eram, em grande medida, efetivados em uma perspectiva de colaboração familiar. Em cada etapa, um grupo de pessoas assumia a responsabilidade com a limpeza do espaço físico, além da realização de lanches.

O Projeto de Formação Pré-Acadêmica: Afirmação na Pós 2017 contou com o trabalho de tutores/as, jovens pesquisadores/as cursando mestrado ou doutorado, que participaram dando acompanhamento na realização dos projetos de pesquisa, elaboração do currículo lattes, etc. Para a Turma Quilombola contamos com quatro tutores de pesquisa e produção de textos acadêmicos: Raquel Vieira (PPG Meio Ambiente e Desenvolvimento), Diego Gonçalves (PPG em Antropologia), Alessandra Freitas (PPG Letras), Wagner Barbosa (PPG em Educação). A organização para o acompanhamento gerou a criação de 3 grupos, levando em conta o número adequado de participantes e os temas de interesse; os/as alunos/as escolheram nomes, criando identidade de coletivos estudantis:

- Grupo Ubuntu – 7 integrantes – Temas em Meio Ambiente e Comunidade;
- Grupo Sankofa 1 – 8 integrantes – Temas em Educação;
- Grupo Sankofa 2 – 8 integrantes – Temas em Educação.

A gestão das produções de textos, a criação de currículo na Plataforma Lattes, a preparação para bancas de seleção, dentre outros, ficaram facilitadas por essa sistematização.

## Pesquisa Científica como Exercício Intercultural?

Lecionar o Módulo de Metodologia da Pesquisa chegou-me como grande desafio, sobretudo por compreender a necessidade de traduzir complexas vivências e múltiplas maneiras de produzir conhecimentos tradicionais para o formato acadêmico. Seria possível formular projetos de pesquisa sem que para tanto impuséssemos (utilizo o plural por referência aos universos acadêmicos) o esfacelamento das redes cognitivas próprias da cosmovisão quilombola? Quais as chaves de análise, metodologias científicas fariam sentido para quem pensa a si próprio e o território como continuidades? Caberiam os conhecimentos ancestrais nas fórmulas mais ou menos resolvidas para a academia e, assim, visualizar um possível exercício intercultural?

Levando em conta que “(...) quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender” (Freire, 1996, p. 12), neste caso, a docente foi a maior beneficiada. Descreverei algumas das reflexões que foram emergindo no processo de desenvolvimento das aulas. Tomo por referência os estudos decoloniais, que denunciam a geopolítica de poder que cristaliza o eurocentrismo como forma hegemônica da produção de conhecimento. A entronização do Norte Epistêmico na legitimação da produção científica foi responsável pela subalternização de outras perspectivas de enunciar conhecimentos, bem como limitou percursos investigativos plurais. “Assim, denomina-se Colonialidade do Saber a produção científica constituída por metodologias de pesquisa voltadas à legitimação do saber eurocêntrico” (Catherine Walsh, 2008).

No primeiro encontro com a turma, debatemos longamente sobre três conceitos que serviriam para instigar reflexões a respeito da pesquisa acadêmica: *etnocentrismo, relativização e alteridade*. Em pequenos grupos,

os/as cursistas fizeram o esforço de descrever os conceitos e na sequência demos forma a eles, inclusive incorporando definições fornecidas por autores consolidados. A cada momento em que oferecia exemplos relativos ao trabalho de investigação, a turma respondia com dezenas de outros, denunciando os equívocos daqueles/as que há muito frequentavam a comunidade quilombola e, por sua vez, mantinham posturas absolutamente distintas das recomendadas à conduta de investigação científica:

Ah, professora... Etnocentrismo é tudo que vemos por aqui. Pior ainda quando pegam uma fala da gente, ou dos nossos anciões, e jogam numa entrevista fora de contexto. Cansei de ver trabalhos onde as pessoas inventam histórias sobre nós, coisas que nem fazem sentido. E as fotos e as filmagens? Um dia vieram com uma câmera filmadora, eu estava na cozinha... Já foram entrando, filmando sem pedir licença... Eu toda desarrumada... Isso serve para quê? Para dizer que quilombola é tudo bagunçado, mal arrumado, coitado? A gente está cansada disso por aqui. (Glasiele Mattos, professora quilombola, Caderno de Campo, 2017).

A potente narrativa da professora quilombola denuncia antigas práticas reproduzidas na academia em que os/as pesquisadores/as abordam os grupos sociais sobre os quais pretendem estudar, construindo narrativas exotizantes, alimentando o imaginário colonial e reificando lugares hierarquizados a partir de padrões civilizatórios eurocêntricos. De acessível constatação, que parte das produções relativas a comunidades tradicionais, assumiram perspectivas enclausuradas nas diferenciações culturais, sem articular vetores de encadeamentos sociais que propusessem reflexividades para além da constatação dos costumes.

Neste sentido, Jorge Enrique García Rincón (2015), ao descrever os embates das comunidades cimarronas do Pacífico Sul colombiano:

La folclorización de las prácticas curativas, artísticas, espirituales, económicas, etc., funcionan en una perspectiva reduccionista del pensamiento propio afrodiaspórico y como un elemento que minimiza su capacidad de pensar. La identidad, en cambio, es una categoría que las comunidades, en el ámbito de sus organizaciones

de carácter reivindicativo, vienen impulsando como reconstrucción de un proyecto libertario. (Rincón, 2015, p. xx).

Portanto, partindo da premissa de que o etnocentrismo “(...) passa exatamente por um julgamento do valor da cultura do ‘outro’ nos termos da cultura do grupo do ‘eu’” (Rocha, 1994, p. 13), a sofisticada leitura da professora Glasiele opera o conceito no sentido de demonstrar que, por legitimação da fala acadêmica, as construções elaboradas enclausuraram quilombolas na égide do desprovimento, do exótico. O cenário brasileiro, neste aspecto, identifica-se com as pautas afro-colombianas na medida que o percurso do desejo colonial se reitera sobre povos subalternizados na geopolítica de poder que percebe a *outridade* como lugar do reducionismo epistêmico.

No mesmo sentido, outra professora quilombola relatou:

Não é que a gente não saiba da importância, mas quando começam as pesquisas... a gente já pensa... E lá vêm os estudantes da Universidade outra vez com aquelas mesmas perguntas de sempre... Será que não pararam para ler aquilo que já foi escrito antes? Precisa perguntar tudo novamente? (Cassiane de Mattos, professora quilombola, Caderno de Campo, 2017).

As questões relativas aos cuidados éticos, além de pautarem grande parte dos encontros, tomaram outras duas facetas não previstas: o interesse da turma por conhecer em minúcias os procedimentos para utilização de técnicas investigativas, não somente para seus próprios trabalhos, mas para acumular repertórios acadêmicos que servissem para contrapor abordagens inadequadas, e a necessidade do detido empenho em levantar documentos escritos sobre a comunidade. No transcurso do Pré-Pós, associamos tais interesses aos elementos da feitura dos projetos de pesquisa nos tópicos *metodologia e revisão bibliográfica*, sabendo, entretanto, que tais questões transbordavam o formato de investigação oferecidos.

As formas de enunciações legitimadas do conhecimento foram historicamente produzidas por relações de poder, onde as tensões, quanto à subalternização de povos originários, comunidades tradicionais foram ocultadas diante do chamado ‘universalismo’. Conforme Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), exclusivamente os conhecimentos gerados pela elite

científica europeia foram reconhecidos como verdadeiros sob o argumento de possibilitarem abstrações em uma plataforma de neutralidade. Está em jogo, portanto, expor a diferença colonial como central no processo de produção do conhecimento (Mignolo, 2012).

O giro decolonial no que se refere à colonialidade do saber se impõem pela resistência às formas hegemônicas, estabelecendo “epistemes de fronteira” (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007) no encruzamento das experiências geopolíticas e das memórias da colonialidade, isto é, nas enunciações fraturadas advindas de grupos subalternizados como resposta ao discurso hegemônico.

As histórias locais não-ocidentais (e conhecimentos) não podem ser constituídas sem enredos com a história local Ocidental. O pensamento de fronteira torna-se, então, a epistemologia necessária para desvincular e descolonizar o conhecimento e, no processo, construir histórias locais decoloniais, restaurando a dignidade que a ideia ocidental da história universal tirou de milhões de pessoas. (Mignolo, 2012, p. x).

No que se refere à Turma Quilombola, a necessidade de contar a própria história, utilizando suas análises e repertórios de vida, impunha-se como fundamental às aspirações de ingresso na Pós-Graduação. O intento de falar por si, dos seus, sem intermediários descuidados e pouco sensíveis às lutas locais, fazia dos estudantes militantes também na/pela academia.

Apresentei a estrutura daquilo que seria indispensável para a formulação de um projeto acadêmico (ou de intervenção): problema da pesquisa, justificativa, objetivos, metodologia, revisão bibliográfica... Já tínhamos averiguado os temas de interesse dos/das cursistas; o trabalho dos/das tutores/as naquele momento foi indispensável para darmos o devido cuidado à proposta de cada estudante. Precisávamos conjuntamente tecer estratégias para que os textos elaborados trouxessem à tona as aspirações investigativas, dando lugar às inquietações da turma (críticas às produções, demandas comunitárias...), ao mesmo tempo incorporando-as no formato acadêmico.

Todavia, o questionamento que me perseguia durante os encontros, em constantes indagações, era o quanto ao fazer a passagem das falas, das denúncias à linguagem acadêmica não se estaria promovendo certa

acomodação de potentes questionamentos a um ‘fazer correto’. Ao enunciarem os equívocos de pesquisadores/as externos à comunidade, não se estava meramente apontando falhas de procedimentos que, em tese, poderiam ser ‘corrigidos’. O que estava subjacente era a denúncia às epistemologias eurocentradas que, apesar de incorporarem certa roupagem inclusiva, permaneciam sob a mesma matriz colonial.

Catherine Walsh (2013), Fidel Tubino (2005) asseveram sobre as diferenças entre as propostas de interculturalidade funcional e crítica: se na primeira não são questionadas as lógicas do modelo neoliberal, compatibilizando os discursos de diversidade ao diálogo, à tolerância sem trazer as assimetrias socioculturais ao campo de rupturas; na segunda perspectiva, a inversão é completa.

Enquanto as assimetrias socioculturais, cristalizadas no racismo, permanecerem ocultas e, para além disso, não condicionarem a possibilidade de diálogo no aspecto da crítica social, inviabiliza-se qualquer perspectiva autêntica de construções teóricas comprometidas com rupturas à colonialidade. O capitalismo global opera com o multiculturalismo (Tubino, 2005) incorporando as diferenças esvaziadas de seus efetivos significados, agenciando de outra feita pautas de ‘reconhecimento’ como nova estratégia de dominação.

Por outro lado, a interculturalidade crítica (Walsh, 2013) propõe a construção de conhecimento a partir daqueles/as cujas histórias de subalternização interpelam a colonialidade do saber em suas potências contra-hegemônicas. Sendo assim, a interculturalidade crítica surge como perspectiva epistêmico-metodológica tomando por base o encontro de diversos conhecimentos historicamente marginalizados em formas autênticas de interação.

Levando em conta a proposição dos Projetos no Pré-Pós, a construção foi gradualmente sendo realizada com debates, escolhas metodológicas, leituras... Para o presente trabalho, selecionei dois objetivos gerais de investigações, a fim de trazer à tona construções temáticas historicamente relegadas que encontram espaço de enunciação a partir do trabalho da Turma.

A primeira proposta de investigação que trago foi realizado pela professora quilombola Cassiane Aparecida de Matos, 37 anos, licenciada

em Matemática, atuante no Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos. Cassiane percorreu um longo caminho na busca de oportunidades e titulação profissional. Em sua carta de apresentação ao curso assim menciona:

Minha licenciatura está sendo a distância, uma oportunidade que estava viável no momento, não foi fácil, tive limitações, mas com muito esforço e incentivo consegui alcançar os objetivos propostos... Cheguei à conclusão que as minhas vitórias são frutos de uma base, que é a família e a dedicação aos meus compromissos. Minhas expectativas agora são de me aprofundar cada vez mais nesse fascinante mundo da educação (...) pretendo seguir adiante, incentivando minha filha e os demais jovens da comunidade para que aproveitem a oportunidade que está ao nosso alcance, pois o futuro da comunidade e do Brasil depende de nossos esforços e das nossas atitudes. (Cassiane Aparecida de Matos, 2017, Carta de Apresentação ao Pré-Pós).

A aposta na educação como instrumento de transformação social permaneceu constantemente em suas falas, Ademais, a professora argumentava nas aulas que, a despeito daquilo que alguns pesquisadores mencionavam (além do senso comum construído na região), a comunidade quilombola tinha uma lógica de organização que sustentava a permanência do grupo, mesmo com tantos ataques externos. A necessidade de demonstrar essa gramática social da comunidade tradicional fez com que sua investigação fosse elaborada com o seguinte objetivo: “O presente trabalho tem como objetivo investigar e analisar as formas de organizações sociais e a sua importância na comunidade quilombola João Surá, no Município de Adrianópolis – Paraná” (Projeto de Pesquisa, 2017).

Na justificativa, Cassiane evidencia ser necessário estudar o passado para que as futuras gerações estejam apropriadas dos mecanismos de proteção do território utilizados pelos antepassados e, assim, garantirem um futuro próspero para o quilombo. Seu texto se inscreve na proposta decolonial de uma educação insubmissa na medida em que desestabiliza perspectivas de conhecimento eurocentrado, interpelando os limites ficcionados num padrão hegemônico de ‘organização’ e inscrevendo lógicas comunitárias complexas de articulação social, até o momento marginalizadas. Como uma

comunidade quilombola, com mais de 200 anos de existência, sobreviveu ao racismo estrutural, constituindo processos afirmativos que passaram por inúmeras conquistas identitárias? Como impuseram seu modo de vida, a posse de seu território, ainda que diante da exclusão sócio racial brasileira? A pesquisa enunciada pela professora quilombola desestabiliza os conhecimentos engessados numa perspectiva embranquecida de gestão administrativa, abrindo brechas históricas a fim de evidenciar a habilidosa resistência quilombola.

A segunda proposta foi escrita por Benedito Florindo de Freitas Júnior, 40 anos, quilombola de João Surá, pedagogo da escola Diogo Ramos. O percurso de Benedito para a escolarização passou por desafios das mais variadas ordens, em diversos momentos viu-se na iminência de não conseguir prosseguir os estudos, porém sua tenacidade fez com que atualmente esteja cursando o segundo ano de mestrado em Educação (PPGE-UFPR):

Sou de uma família humilde quilombola, minha família sempre sobreviveu da agricultura, somos no total de seis irmãos. Meu pai, apesar de agricultor, também era professor da 1ª a 4ª séries iniciais do Ensino Fundamental e minha mãe ajudava ele nos trabalhos da roça e cuidava da casa. Estudei até a quarta série na minha comunidade mesmo, depois meu pai me colocou para estudar a quinta série do Ensino Fundamental em uma escola distante da minha comunidade, no município de Iporanga, estado de São Paulo. Anos mais tarde, voltei para concluir o Ensino Fundamental no Colégio Estadual Porto Novo, distante 25 quilômetros da comunidade. Para chegar até o ponto final onde o Transporte Escolar chegava para pegar os estudantes, eu e demais colegas caminhávamos aproximadamente 15 quilômetros. Tempos depois a prefeitura colocou um carro Toyota de carroceria para transportar a gente até o ponto de ônibus, muitas vezes este carro não tinha freio, nós corríamos muito risco de sofrer acidente na estrada nesta época. Anos mais tarde, voltei novamente para a cidade de Iporanga e, com muitas dificuldades, concluí o Ensino Médio. Não fiz a formatura pois não tinha dinheiro para comprar roupa, mas o sonho foi realizado. (Benedito Florindo de Freitas, 2017, Carta de Apresentação ao Pré-Pós).

O empenho do professor quanto ao prosseguimento das etapas na educação formal fez com que desenvolvesse singular interesse quanto aos processos educativos, sobretudo em relação às modalidades da educação do campo e da educação escolar quilombola. Após longa trajetória, completou duas graduações (Pedagogia e Licenciatura em Educação do Campo). As especificidades dos públicos envolvidos, isto é, povos do campo e quilombolas, são ignoradas em modelos universalistas de educação. Ademais, estereótipos de ostracismo, primitivismo, bem como comportamentos racistas são amplamente reproduzidos em ambientes escolares onde não são problematizadas as relações étnico-raciais e o modo de vida camponês. Neste aspecto, sua investigação científica trata:

Este projeto de pesquisa visa conhecer os trabalhos de duas escolas com currículos pensados para atender as especificidades das comunidades onde elas estão situadas: Colégio Estadual do Campo Iraci Salete Strozak, criado pelo Movimento do Trabalhadores Rurais sem Terras, no município Rio Bonito do Iguçu-PR e Colégio Estadual Quilombola Diogo Ramos, conquista da comunidade Quilombola João Surá, no município de Adrianópolis-PR. As pesquisas servirão para conhecer melhor os desafios que as organizações enfrentam para a implementação do ensino conforme as propostas pedagógicas das escolas.

As pautas referentes a camponeses e quilombolas são frequentemente tratadas como uníssonas, porém as dimensões cosmológicas e raciais trazem singularidades que não devem ser uniformizadas, posto que as histórias de cada comunidade, de cada população, operam distintamente. É evidente que existem consonâncias de pautas, quanto ao enfrentamento da colonialidade do poder, aqui enfatizadas, as dimensões de luta pela terra, da agroecologia e da educação popular. Sendo assim, são invocadas pedagogias que trazem à tona conhecimentos subordinados, produzidos no contexto de práticas de marginalização, a fim de articular propostas de pensamentos fronteiriços. Em outros termos, na fronteira da colonialidade, o professor quilombola propõe projeto político epistemológico que se constrói na ruptura com o eurocentrismo e no diálogo entre conhecimentos forjados por grupos excluídos na matriz colonial.

## Inconclusões

Quando à travessia do Pré-Pós Quilombola – Turma João Surá concluiu seu destino, a certeza da grandiosidade da experiência coabitava com as incertezas quanto aos percursos acadêmicos: o trabalho teria atingido o objetivo emancipatório de uma educação engajada? Por certo, esta seria uma pergunta sem resposta definitiva, mas talvez com pistas animadoras. Do total de 23 cursistas, 5 realizaram processos seletivos nos 3 anos subsequentes (2017, 2018, 2019), estando 2 cursando mestrado no presente momento vinculados/as ao Programa de Pós-Graduação em Educação – UFPR: uma professora atuante em escolas que atendem quilombolas (Vanessa Rocha) e um professor quilombola da comunidade de João Surá (Benedito Florindo de Freitas).

Durante o curso, alguns/mas estudantes confessaram, com tom cuidadoso, sua intenção de não realizar mestrado, principalmente pela distância da comunidade às Universidades. Todavia, os objetivos do Pré-Pós sempre visaram abarcar outros interesses que operassem fortalecendo as pautas quilombolas em inúmeros âmbitos. A maioria dos/das professores/as utilizou o conteúdo das aulas para fortalecer sua ação diante dos desafios ao magistério ou mesmo para a realização de pesquisas destinadas às demandas das associações quilombolas ou demais cursos. Sendo assim, os índices de aprovação nos pós-graduações tornaram-se menos relevantes diante das múltiplas formas de aproveitamento dos debates realizados. Também as redes de comunicação entre quilombolas e Universidade tornaram chaves interessante de diálogo e questionamento, sobretudo de atenção quanto às práticas de pesquisa.

No último encontro, o curso foi encerrado com uma formatura, cuja mesa esteve composta por aquelas referências mais importantes do conhecimento ancestral, isto é, pelas anciãs e pelos anciões da comunidade quilombola João Surá. A entrega dos certificados de participação foi realizada pela então presidente da Associação Quilombola, Clarinda Matos, liderança fundamental nas lutas das comunidades negras do Paraná. Por fim, o encerramento contou com a comemoração de aniversário da matriarca Joana de Andrade Pereira, que veio a falecer no ano seguinte, deixando grande saudade. Tínhamos o desejo de homenageá-la como nome do grupo de pesquisa que começara a atuar em 2016 e se fortalecera na

sua sabedoria, além de contar com a participação de seus/suas descendentes como pesquisadores/as:

Carolina: Dona Joana, a Senhora nos dá benção e permissão para termos o seu nome no nosso grupo?

Dona Joana: Dou, Dou e Dou!

A convicta permissão de Dona Joana nos fez acreditar na possibilidade de criarmos espaços para transgressão da colonialidade, onde a educação fosse emprenhada por um quilombismo epistêmico cuja aspiração seja a formação de “(...) intelectuales que desarrollen conciencia histórica movilizandoo pensamiento desde las dinámicas socioculturales y actuando en la realidad desde una postura crítica.” (Rincón, 2015).

## Referências bibliográficas

- Cambuy, A. O. S. (2011). Comidoria em João Surá: o sistema alimentar como um fato social total. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Orgs.). (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar.
- Flores Galindo, A. (1989). Reencontremos la dimensión utópica. Lima: Instituto de Apoyo Agrario y El Callo Rojo.
- Freire, P. (1996). Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra.
- Mignolo, W. (2012). Local Histories/Global Designs: essays on the coloniality of power, subaltern knowledges and border thinking. Princeton: Princeton University Press.
- Rincón, J. E. G. (2015). Educación propia, educación liberadora o pedagogía de la desobediencia en las comunidades afro del Pacífico sur colombiano. In Malgarejo, P. M. (Org). Pedagogías insumisas: movimientos político-pedagógicos y memorias colectivas de educaciones otras en América Latina. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica: Educación para las Ciencias en Chiapas: Juan Pablos Editor.

- Tubino, Fidel. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. Lima: Encuentro continental de educadores agostinos.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Bogotá: Tabula Rasa.
- Walsh, C. (Ed.). (2013). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala.

# Interseccionalidade nos estudos de género, raça e sexualidades na CPLP: diálogos urgentes no panorama das disrupções globais

---

*Clementina Furtado,  
Conceição Nogueira  
& Liliana Rodrigues*

## Introdução

Como referimos no resumo propomos discutir o género, a raça e as sexualidades na Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), a partir de diferentes referenciais teóricos e políticos que têm conferido a estas abordagens novas e progressistas inteligibilidades. Neste sentido, falaremos de feminismo interseccional e a sua importância para a compreensão das desigualdades em geral e do género, da raça e das sexualidades em particular. Contudo parece-nos fundamental, num primeiro momento, contextualizar este feminismo, feminismo interseccional, a vários níveis: ao nível das diferentes vagas feministas e, dentro destas vagas, situar a psicologia em termos dos seus programas de pesquisa.

Pensamos deste modo, apresentar a base da interseccionalidade a partir das suas vagas.

## Vagas Feministas e Psicologia<sup>251</sup>

Desde os primórdios, a psicologia rapidamente estabeleceu o seu território como o de uma ciência objetiva, quantitativa, empírica e livre de valores. Por isso, na psicologia, que nasce como ciência, ao mesmo tempo que se inicia a primeira vaga do feminismo, da qual falaremos adiante sucintamente, não se fazia sentir o efeito nem a presença do feminismo e, só em alguns casos muito particulares, se assistiu a referências individuais que se poderiam denominar de feministas (Saavedra & Nogueira, 2006).

É possível identificar a existência de três vagas no movimento feminista (Kaplan, 1992): a primeira que se situa no meio do século XIX e vai até cerca dos anos 60, a segunda até cerca dos anos 80, e a terceira vaga, a actual, que muitos designam por pós-feminismo. Falaremos de cada uma das vagas tentando ao mesmo tempo situar o que ia acontecendo nos programas de pesquisa na psicologia.

Na primeira vaga as preocupações centrais da história do feminismo dizem essencialmente respeito à emancipação das mulheres de um estatuto civil dependente e subordinado, e à reivindicação pela sua incorporação no estado moderno industrializado como cidadãs nos mesmos termos que os homens (Evans, 1994). Na psicologia, nesta época, os homens dominavam e poucas mulheres desafiaram o viés androcêntrico. Em 1955, Parsons e Bales, provenientes da sociologia, mas com grande influência na psicologia social, baseando-se na orientação de papéis na família, associaram a figura masculina à instrumentalidade e a feminina à expressividade. A partir destes trabalhos estão criadas as condições não só para o aparecimento imediato dos temperamentos masculinos e femininos como também o início de um vasto programa de pesquisa sobre as diferenças sexuais, baseado na simplicidade da dualidade de papéis. A nível dos programas de pesquisa na psicologia, passou-se assim do estudo das diferenças entre os sexos com explicações biológicas para, depois dos anos 30, se assumir a assunção da diferença de personalidade entre homens e mulheres. Diferenças consideradas estáveis e universais e de cariz intra-psíquico (Saavedra & Nogueira, 2006). Deste

---

251. Parte deste trabalho já foi publicado na seguinte referência: Nogueira, C. (2017). *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Editora Devires.

modo, a psicologia continuou a reforçar as diferenças acentuando a inferioridade das mulheres, remetendo-as ao lar e à família, onde as suas características seriam bem-adaptadas.

Quando se fala de segunda vaga fala-se da época que se situa por volta dos anos 60 e que se prolonga mais ou menos até meados dos anos 80 (Kaplan, 1992), apesar de se assumir que o livro *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, datado de 1949, inicia de algum modo esta vaga.

Este período histórico de mais ou menos duas décadas representou uma época de grande atividade e inovação. As mulheres foram chamadas a participar no mercado de trabalho<sup>252</sup>, um convite substancialmente distinto daquele feito durante a segunda guerra mundial, já que naquela altura apenas lhes era pedido um esforço de trabalho circunstancial e provisório de substituição dos homens.

Central em todas as expressões parecia ser a ideia da opressão feminina, opressão no trabalho, mas, também, e essencialmente, no seio da família nuclear. Da preocupação típica da primeira vaga com os direitos civis (leis, direitos e cidadania), passa-se agora para aquilo que algumas autoras referem ser a *política do interpessoal*, daí a frase célebre dos movimentos feministas “o pessoal é político”. O facto de as mulheres continuarem em desvantagem, não só na esfera pública como também na esfera privada, orientou a maior parte das reivindicações da época.

As políticas de reprodução e da identidade, a contraceção e o aborto, a sexualidade (o prazer e o questionar da heterossexualidade “compulsória”), a violência sexual e doméstica, os abusos, o questionar dos efeitos dos estereótipos, do tratamento do corpo feminino como objeto (na arte, publicidade e pornografia) são temas centrais neste período e foram eleitos como temas primordiais por algumas teorias (movimentos e ações) feministas.

Teria de se esperar por esta segunda vaga do feminismo na década de 60 para que o viés androcêntrico da psicologia fosse seriamente desafiado (Minton, 2000) e novos programas de pesquisa, agora claramente feministas ou informados pelas teorias feministas, pudessem surgir. Como refere Lúcia Amâncio “Nascido no intenso debate que o feminismo da segunda vaga gerou, o conceito de género difundiu-se rapidamente nas ciências sociais. Se, até aos

---

252. As da classe média ou média superior já que as mulheres das classes desfavorecidas sempre trabalharam ou nos campos ou nas fábricas e muito antes desta época.

anos 60, durante a primeira vaga do feminismo, a psicologia assumiu como dado adquirido que as mulheres e os homens eram diferentes, sendo a ausência de diferenças encontradas sistematicamente ignoradas, nos vinte anos que se seguem o grande debate passa a ser analisar em que medida as mulheres são iguais ou diferentes dos homens e o que suporta essa igualdade ou diferença”. (2003, p.687)

Por isso, e ainda durante o período considerado de segunda vaga, surgiram várias perspectivas críticas que foram fundamentais para o advento da 3ª vaga do feminismo e consequentes implicações para o estudo do género na Psicologia.

Ao moverem-se para além das questões simplistas acerca das diferenças sexuais, o domínio começou a interessar e a tentar conhecer e explorar a diversidade de experiências entre as próprias mulheres (Nogueira, 2013). Para muitas das psicólogas feministas, outros regimes de poder como “raça”, etnicidade, orientação sexual, ou classe social acabam por interagir, muitas vezes suplantando ou tomando procedência sobre as desigualdades criadas pelo género.

Falamos da questão de se assumir o género como categoria estável e una versus diversidade na opressão das mulheres; questionar se a fonte de subordinação e opressão das mulheres seja essencialmente o género ou se outras localizações das identidades pessoais (outras categorias de pertença identitária) possam intervir no sentido da total desfragmentação identitária, o que no limite inviabilizaria qualquer projeto coletivo de luta.

A posição feminista das mulheres negras (Black feminism) tem sido particularmente influente ao trazer à luz a diversidade entre as mulheres. Esquecer a influência de outros sistemas de poder (por exemplo o racismo), implica negar a sua influência na construção das identidades femininas.

A oposição binária, homem versus mulher, deixou de ser o único ponto de interesse a partir dos anos 80 e a pesquisa volta-se da dicotomia de género para a reconsideração das diferenças e das desigualdades entre as próprias mulheres.

Em meados da década de 80, o feminismo começou a entrar em crise proveniente de diferentes frentes e com isso pode assumir-se que se inicia a terceira vaga, do pós-feminismo (Mann & Huffman, 2005). Esta terceira vaga não é consensual nas suas características.

Podemos agora perguntar-nos: como estudar o género na psicologia nesta terceira vaga do feminismo, num período de pós-feminismo desconstrutivo. Poderá a teoria da interseccionalidade ser uma possibilidade na psicologia feminista da terceira vaga?

Particularmente no caso de Cabo Verde, uma breve reflexão sobre o feminismo, em 2018, demonstrou que o seu desenvolvimento se verificava mais numa perspetiva relacional de igualdade de género<sup>253</sup>. Mesmo assim, os objetivos estão virados para a busca de alternativas de promoção da igualdade de oportunidades entre homens e mulheres. Portanto, nota-se que houve uma mudança, pois, inicialmente, essas pesquisas eram apenas viradas para a análise da condição feminina. A perspetiva relacional veio surgindo aos poucos.

Em relação a um movimento feminista organizado, foram entrevistadas algumas pessoas e as entrevistas revelaram uma divergência de opiniões. Uma das primeiras constatações tem a ver com a clarificação de conceitos no seio das pessoas entrevistadas, pois, por um lado, há quem se defenda claramente como feminista e saiba que isso é diferente de ser humanista, defendendo, inclusive, que o conceito de humanista é utilizado para neutralizar o feminismo; por outro, há pessoas que já vêm lutando há muito tempo pela igualdade de oportunidades das mulheres em pé de igualdade com os homens, mas preferem ser chamadas de humanistas e não feministas, por defenderem a igualdade. Um terceiro grupo de pessoas entrevistadas considera que o movimento no seu verdadeiro sentido do termo não existe (colocava aqui uma referência). Defendem sim, que existem Organizações da Sociedade Civil que se encontram bem posicionadas na sociedade cabo-verdiana e que lutam pela igualdade de género e pela promoção das mulheres. No entanto, essas ONG têm uma grande fragilidade que as limita enquanto movimentos feministas: por um lado, porque dependem grandemente de fundos internacionais e estatais, portanto, são muito limitadas às agendas internacionais e governamentais que acabam influenciando a sua atuação; por outro, muitas são vinculadas aos partidos políticos nacionais, sobretudo

---

253. Pesquisa realizada em 2018, resultando-se na apresentação da comunicação intitulada "Existem Movimentos Feministas em Cabo Verde?", no *Pós Evento da IUAES Conference - "What About Women in the History of Anthropology?"*, na Universidade Federal da Bahia, entre os dias 24 e 26 de julho de 2018.

os dois grandes partidos, ora no lugar da oposição, fazendo papel de críticos, ora no lado do partido no poder, ou seja, não são movimentos autônomos, assumindo deste modo uma postura mais reservada, limitando-se simplesmente a não criticar.

Há um grupo de pessoas entrevistadas que consideram que é difícil dizer que há movimentos feministas em Cabo Verde. Afirmam que, “se calhar, todas devemos aprofundar o conhecimento sobre o que é o movimento feminista” para depois podemos formular uma opinião sobre isso; para este grupo, se formos pelo objetivo da questão (pois, temos organizações que lutam para a igualdade de direitos e contra a violência com base no género-VBG), talvez possamos afirmar que este movimento existe. Finalmente, consideram que melhor será falarmos de ativismo do que propriamente movimentos feministas.

Temos um último grupo de entrevistados que defende que há movimentos feministas em Cabo Verde e estes movimentos surgiram em pelo menos dois ou três momentos importantes, de que falaremos de seguida (a este propósito cf. Carvalho 2015).

O primeiro momento refere-se à participação das mulheres na Luta pela Independência, tendo organizado e trabalhado em diversos setores, nomeadamente educação, sensibilização, comunicação, mas também no campo de batalha. Este período foi considerado muito importante, considerando o papel que teve na consciencialização da importância do papel das mulheres no processo de independência do país. Essas seriam como que excluídas da participação política, porém, teriam continuado a lutar para a promoção das mulheres, por exemplo, lutando para o desenvolvimento do país através do melhoramento dos indicadores da saúde e da educação das mulheres cabo-verdianas. Neste caso, a OMCV (Organização das Mulheres Cabo-verdianas), é considerada como o primeiro movimento de carácter feminista nacional (partidário), que trabalhou na luta da emancipação das mulheres, e que priorizou a educação (alfabetização das mulheres) e o planeamento familiar (com forte impacto positivo na redução da mortalidade materna e da mortalidade infantil no país, bem como na redução dos números de filhos/as por mulheres) como pilares essenciais na luta pelos direitos das mulheres.

O segundo momento surgiria com a implementação do multipartidarismo na década de 1990 que favoreceu o surgimento de organizações de mulheres da sociedade civil direcionadas para o combate das desigualdades a que as mulheres estavam sujeitas. Inicia-se, assim, a luta pelo reconhecimento da existência de desigualdades entre os homens e as mulheres com estas organizações a atuar em várias áreas, tais como justiça, saúde, economia, política. Na sequência, seria criado em 1994 o Instituto da Condição Feminina (ICF) com o objetivo de zelar pela criação de condições e mecanismos institucionais que assegurem os direitos das mulheres, este que, mais tarde, se transforma no ICIEG (Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Género), acrescentando uma abordagem importantíssima que é a da igualdade de género.

Nessa época, destaca-se a proliferação de vários grupos de mulheres, entre as quais, a MORABI (Associação De Apoio À Auto-Promoção Da Mulher No Desenvolvimento), a Rede de Mulheres Parlamentares, a Associação Mulheres Juristas, a Rede de Mulheres Economistas, entre outras. De realçar que a OMCV, que era até então partidária, passou a ser uma Organização Não-governamental (Carvalho, op. Cit.). Considera-se que nos anos 2000, o movimento feminista assumiu um novo rosto, o institucional, com o reforço do ICIEG. Ao integraram várias feministas, enquanto quadros da instituição, surgiu uma aliança nunca então vista no país entre os mecanismos governamentais de igualdade de género (ICIEG), a Rede de Mulheres Parlamentares e as ONGS de Mulheres. Com este movimento foi aprovado no Parlamento a Lei de Combate à Violência Baseada no Género (Lei nº 84-VII-2011), a única legislação específica de promoção da igualdade de género no país até então. Os anos 2000 ficaram também marcados pela Criação da ONG, Lasu Branku Kabu Verdi, que marcou a presença efetiva de homens enquanto aliados do movimento Feminista. (Carvalho 2015)

Atualmente estamos a vivenciar o terceiro momento feminista em Cabo Verde com uma forte influência das redes sociais e dos movimentos feministas da atual vaga a nível mundial e que tem proporcionado o surgimento de novas caras e novos formatos de intervenção, tais como o movimento “Elas por Elas” e “Wake Up Queen”. Digno de nota é o também o surgimento da luta contra homofobia e transfobia, a luta pelos direitos

das mulheres com deficiência que interpela a questão da interseccionalidade do movimento feminista. Deste modo, apesar do caráter recente em relação à sua participação nas discussões em torno das “variantes” do feminismo e da interseccionalidade, Cabo Verde tem uma grande vantagem se souber aproveitar os ganhos que essas discussões têm trazido, promovendo um feminismo que luta para a igualdade de todas as pessoas, numa perspetiva não binária<sup>254</sup>, Homem-mulher, mas sim, de direitos humanos, em que todas as pessoas, independentes de se identificarem como Homens, Mulheres, gays, Lésbicas, Bi, Trans, etc., ou outra identidade, vêm os seus direitos respeitados.

Independente de serem movimentos feministas organizados, essas ações foram e são cruciais para a promoção da igualdade e da equidade no país, e os resultados são visíveis. Desde a independência que os sucessivos governos têm feito uma aposta muito forte na educação de homens e mulheres. Com base nisso, foram conseguidos ganhos concretos com o acesso das mulheres à educação em pé de igualdade com os homens. O nível de educação das mulheres melhorou consideravelmente, aumentou num ritmo superior ao dos homens, pese embora continue com uma taxa por sexo menor, temos uma lei da paridade (lei nº 68/IX/2019) que incentiva a participação das mulheres na política, em pé de igualdade; melhoraram as condições de acesso à saúde sexual e reprodutiva contudo, ainda existe uma desvantagem para as mulheres seropositivas e com VIH, pois, ainda há relatos de abortos e esterilização forçada<sup>255</sup>; os homens continuam ainda no topo das lideranças e, as mulheres estão sobretudo nas chefias intermédias, mas chegamos a

---

254. É sobretudo a partir de 2000 que começa a proliferação de trabalhos académicos nos vários campos ligados às questões de género. Contudo, considera-se que, as pesquisas versavam mais sobre a perspetiva relacional, com o foco na situação de desigualdade entre homens e mulheres e na busca de alternativas promotoras da igualdade e justiça social. O estudo de avaliação institucional, realizado no CIGEF em 2012, pela especialista Diana Lima-Handem, mostrou que as pesquisas e ações, que existiam na altura, estavam viradas para a promoção da mulher e não para a igualdade de género, e que era necessário que fossem recentradas. Nota-se uma maior atenção em relação às produções do continente e do mundo em geral, e isso é importante para ultrapassar certas limitações e poder acompanhar as discussões em torno dos feminismos/movimentos feministas com o mesmo ritmo que vêm acontecendo.

255. A este propósito, consultar Furtado, Clementina; Fortes Celeste; Rodrigues, Herlander (2017) Estudo sobre o acesso aos cuidados de saúde sexual e reprodutiva prestados às mulheres com Deficiência e VIH.

ter uma paridade no anterior governo, e no atual as mulheres representam cerca de 1/3 deste grupo e cerca de 38% de mulheres no parlamento. Além disso, existe ainda uma grande disparidade intra-sexo, com desvantagens claras para as mulheres pobres, pouco escolarizadas, com deficiência e, sobretudo residentes nas áreas rurais. Portanto, as assimetrias regionais ainda constituem uma grande preocupação. A esse respeito, segundo Carvalho (2015, p.149), “apesar desses ganhos, podemos levantar a possibilidade do movimento feminista, em Cabo Verde, estar ainda muito ligado a uma elite socioprofissional e com uma abordagem *top down*, pois continua virado para as mulheres e não com as mulheres. Conclusão que se deve ao fato de constatarmos que grupos de mulheres se organizam para dar visibilidade às mulheres “invisíveis”.

A teoria da interseccionalidade tem sido a resposta teórica que tem surgido nos últimos anos dentro dos feminismos (McCall, 2005) como resposta a estas questões da diversidade no seio do grupo das mulheres.

De que se fala quando se discute o feminismo interseccional? Onde começou? Como surgiu? Como se foi construindo? Para responder a estas questões, começar-se-á por abordar o feminismo negro, porque se reconhece que foi esta corrente do feminismo que deu início à problematização sobre o modo como diferentes sistemas de opressão se têm intersetado e que conduziu, inclusive, ao alargamento do sujeito político do feminismo (o qual passou a transcender a configuração mulher-branca-heterossexual-burguesa). Posteriormente, discutir-se-á dentro do campo das identidades de género e das orientações sexuais não normativas as possibilidades de negociação entre políticas identitárias e políticas interseccionais (Rodrigues, 2016).

## O contexto de surgimento da “interseccionalidade”<sup>256</sup>

Historicamente, o coletivo feminista negro “Combahee River Collective” (1974) inaugurou a discussão sobre a “simultaneidade de opressões” (à época, ainda não designada por interseccionalidade) (e.g., Nogueira, 2013; Platero, 2012; Rodrigues, Carneiro & Nogueira, 2015). Este coletivo procurou destacar o facto de as opressões de classe, género, “raça” e sexualidades serem simultâneas e estarem interrelacionadas (Combahee River Collective, 1977/2012; Nogueira, 2013; Platero, 2012), considerando que o produto destas interseções se transforma nas condições concretas da vida das pessoas (Combahee River Collective, 1977/2012). Por exemplo, a condição concreta de discriminação de uma mulher branca e heterossexual será diferente da experiência de uma mulher, negra e lésbica. Ainda segundo o mesmo coletivo, o feminismo negro deveria ser subsidiário do movimento feminista que o precedia e deveria, nessa conciliação, permitir combater de forma mais concreta as discriminações múltiplas, (Duclos, 1993; Fredman, 2005; Grabham, 2006; Grabham, Cooper, Krishnadas & Herman, 2009) ou as desigualdades múltiplas (Puar, 2007) e interseccionadas, que enfrentavam (e enfrentam) algumas mulheres negras nos EUA.

As experiências de discriminação das mulheres negras não serão auscultadas, de forma acurada, se analisarmos as dimensões racial e de género separadamente, já que tais experiências adquirem uma realidade complexa através da interseção, pelo menos, destes dois eixos de desigualdade (bell hooks<sup>257</sup>, 1981; Crenshaw, 1991/2012; Knapp, 2005; Yuval-Davis, 2006; Ferree, 2009). Por exemplo, inúmeras mulheres negras são pobres, com trabalhos precários, e estão responsáveis pela prestação de cuidados a terceiras/os. Estas situações derivam de opressões de classe, género e racial que colocam as mulheres negras em situações de maior vulnerabilidade

---

256. Parte deste trabalho já foi publicado na seguinte referência: Rodrigues, L., Carneiro, N.S., & Nogueira, C. (2018). Problematização do feminismo interseccional: o lugar das pessoas trans(género) no Brasil e em Portugal. In M. Tavares & Teresa Sales (Eds.), *Múltiplas Discriminações*. Lisboa: UMAR. Recuperado de <https://www.cdofeminista.org/wp-content/uploads/2019/01/Semin%3%a1rio-M%3%baltiplas-Discimina%3%a7%3%b5es.pdf>

257. A autora usa as iniciais do seu nome em minúsculas propositadamente.

social, nomeadamente, no acesso ao emprego e à habitação (Crenshaw, 1991/2012; Davis, 1981/2004).

O Combahee River Collective (1977/2012) criou um manifesto feminista negro onde inscreveu quatro grandes temas mobilizadores de discussão: (i) a génese do feminismo negro contemporâneo; (ii) as suas políticas ideológicas; (iii) os problemas na organização do coletivo e a sua breve história; e (iv) teoria e *praxis* do feminismo negro. Estes temas são foco de atenção nas linhas que se seguem.

Em primeiro lugar, a constituição da corrente feminista negra acontece na segunda vaga<sup>258</sup> do feminismo, no final da década de 1960, a partir do momento em que o movimento feminista ensejou a invisibilização de outras opressões, nomeadamente as decorrentes do racismo e do classismo (bell hooks, 1981; Davis, 1981/2004).

Bell hooks (1981) refere que a socialização racista e sexista, que não reconhecia “feminilidade” às mulheres negras, levou a que essas mulheres fossem desconsideradas da e na sua própria “feminilidade”, assim como levou a que a “raça” fosse considerada como a única pertença relevante de identificação. Aquela autora, ela mesma feminista negra, vem designar o “silêncio da opressão” – o profundo silêncio engendrado pela resignação e aceitação do próprio destino das mulheres negras. É também bell hooks quem salienta a condição de impossibilidade das mulheres negras lutarem pelo combate ao sexismo se a estas não era reconhecida a “feminilidade” como um aspeto importante da sua identidade.

Atenda-se, por exemplo, a Sojourner Truth: ex-escrava, nascida Isabella, em Nova Iorque (1797-1883), que descreveu numa conferência em Akron, Ohio, a representação social da mulher como sendo frágil e delicada, possuindo pouca força física, num enquadramento que tende a conferir inferioridade à “mulher”, a universalizar as experiências deste grupo e a desconsiderar a diversidade que é característica de tal grupo. Uma vez que a experiência concreta de vida de Sojourner Truth a colocava numa

---

258. Adota-se a designação de vagas definidas por Gisela Kaplan (1992). Esta autora referiu a existência de três vagas no movimento feminista que acomodam diferentes períodos temporais.

situação muito diferente (negra e escrava) das mulheres brancas e burguesas, questionou se também ela seria uma mulher (bell hooks, 1981)<sup>259</sup>.

O feminismo negro estadunidense colheu inúmeras influências do movimento de libertação negro, mormente entre 1960 e 1970, que decorreram de o facto de muitas feministas negras integrarem este movimento no sentido de combater a opressão relacionada com as questões da “raça”/etnicidade. No entanto, estes movimentos também silenciaram a experiência concreta das mulheres negras, levando-as a criar um movimento de resistência (feminista) que combatesse, de forma interseccionada, a opressão racista e sexista (Platero, 2012).

Com efeito, para muitas mulheres negras, a questão do racismo era central nas suas vidas, principalmente devido à história do movimento antiesclavagista, levando a que muitas delas tivessem dificuldades em analisar, de forma interseccional, as suas experiências a partir de uma perspetiva que incorporasse o combate ao racismo e ao sexismo. As feministas negras estadunidenses problematizaram a sua situação económica, referindo que – apesar da maioria das mulheres negras pertencer aos estratos sociais baixos da economia nacional – algumas delas acederam à educação e ao emprego a partir de medidas afirmativas (também habitualmente designadas como ações afirmativas)<sup>260</sup>. As feministas negras deste coletivo posicionaram-se, assim, num radical combate ao racismo, ao sexismo, ao classismo e ao heterossexismo, adotando e desenvolvendo políticas interseccionais face a estes eixos de opressão (Davis, 1981/2004).

Em segundo lugar, o coletivo feminista negro construiu as suas ações a partir de um posicionamento de valorização das mulheres negras e da sua necessária libertação. Nenhum outro movimento feminista ou antirracista nos EUA tinha priorizado e/ou legitimado até então as experiências de discriminação das mulheres negras ou tinha contribuído para erradicar este tipo de opressão<sup>261</sup>. Efetivamente, quem endereçou o combate à opressão, a

---

259. No sentido de criar resistência e potenciar a visibilidade das experiências das mulheres negras e pobres no movimento feminista, foi criada a Organização Nacional de Feministas Negras, em 1973, em Nova Iorque [EUA].

260. No Brasil, estas medidas afirmativas permitiram que muitas pessoas negras pudessem aceder ao sistema de ensino [superior].

261. Importa salientar que este contexto estadunidense serviu de exemplo para muitas feministas fora dos EUA. Por exemplo, no Zimbabué, Nehanda Charwe Nyakasikana,

que têm estado sujeitas as mulheres negras (em particular, nos EUA), foi o próprio movimento feminista negro (estadunidense).

O coletivo feminista negro também se assumiu como socialista, referindo que uma revolução socialista sem um compromisso feminista e antirracista não contribuía para a efetiva libertação das mulheres negras. Este movimento propôs uma articulação entre o movimento feminista, antirracista e anticlassista para o combate a qualquer tipo de discriminação.

As feministas negras rejeitaram (e continuam a rejeitar) qualquer tipo de opressão sexista e têm vindo a considerar problemática a redução da opressão a determinismos biológicos. As mulheres têm sido discriminadas não por terem nascido com uma vagina ou com quaisquer outras características anatómicas socialmente entendidas como “das mulheres”, mas porque a construção de género de ser “mulher” as inferiorizou, estando ancorada num sistema que estabelece o masculino como “o superior” (Amâncio, 1994; Nogueira, 2001). Em vez de rejeitar potenciais aliados/as, o coletivo feminista negro questionou (e continua a questionar) se uma política progressista é aquela que rejeita todas as fontes de opressão que as mulheres enfrentam.

As lutas feministas e antirracistas têm um passado histórico separado, por um lado, o facto de o feminismo da primeira vaga não ter desenvolvido preocupações com as implicações do racismo, por outro, uma ausência de questionamento no seio do movimento antirracista sobre as implicações do sistema patriarcal na reprodução da opressão sobre as mulheres. Estas dinâmicas de exclusão mútua constituíram um problema bastante complexo para as mulheres negras e dificultaram o desenvolvimento de um discurso político de libertação e emancipação destas mulheres (bell hooks, 1981; Crenshaw, 1991/2012).

---

líder da I Chimurenga, participou na revolta contra o regime colonial, em 1896. Nehanda Nyakasikana é considerada um ícone de resistência nacional (Primorac, 2001). Outro exemplo de mulheres líderes no continente africano é Nana Yaa Asantewaa (1880-1900) que fez um apelo às armas das mulheres negras com vista à libertação do Gana (na altura Ashanti) contra o colonialismo britânico. A “raça”, a classe e o sexo/género foram, no seu conjunto e na sua interligação combativa, armas de luta para um apelo geral à liberdade (Boahen, 2010; Brempong, 2000).

Para o Combahee River Collective, os homens negros poderiam ser seus aliados na luta contra o racismo, ao mesmo tempo que as mulheres brancas poderiam ser suas aliadas na luta contra o sexismo. Referiam que estas alianças eram necessárias, mas a libertação e a emancipação das pessoas oprimidas requeriam a destruição de outros sistemas de opressão, nomeadamente do classismo e do heterossexismo (Solá, 2013).

Em terceiro lugar, este coletivo teve inúmeras dificuldades para se organizar e se assumir como feminista em determinados contextos. Uma das maiores dificuldades de organização foi o facto de este coletivo, desde o seu início, ter tentado combater um conjunto de opressões que não estavam isoladas ou separadas entre si. Além disso, não detinham um conjunto de privilégios raciais, de género, de orientação sexual e de classe, que pudesse colocar as mulheres deste coletivo numa situação de menor opressão. Algumas mulheres podiam reconhecer o peso do sexismo e do racismo nas suas vidas, porém, nem sempre conseguiam lutar pela erradicação de ambos os sistemas por uma questão de sobrevivência.

Para o coletivo feminista negro, o debate sobre quais as diferenças que as mulheres incorporam, e que as colocam numa situação de maior vulnerabilidade social, não é um debate abstrato e insignificante. Mais do que falar apenas de diferenças fala-se de relações de poder que se organizam em complexos sistemas de opressão e privilégio. Por exemplo, no que respeita à violência de género, o problema não se trata apenas de referir que as mulheres brancas dominam o movimento feminista por serem diferentes das mulheres negras, mas que as mulheres brancas, ao terem relações de poder sobre as mulheres negras, invisibilizam-nas e, por conseguinte, determinam quais os recursos materiais e simbólicos que são necessários para combater o sexismo. Sem integrar nesses discursos as diferenças raciais e os impactos dessas diferenças nas políticas públicas e no combate ao sexismo que vivem não só as mulheres brancas, mas também outras mulheres, nomeadamente as mulheres negras, o combate ao sexismo não se torna efetivo.

Segundo o feminismo negro, incorporar numa determinada política pública as interseções a outros sistemas de opressão não é uma reivindicação menos importante, num contexto de violência de género, esta é uma questão de tal maneira central que pode determinar precisamente quem sobrevive

aos sistemas de opressão a que efetivamente as mulheres estão sujeitas (Crenshaw, 1991/2012; Platero, 2012).

Por último, o manifesto feminista negro menciona um conjunto de ideias e projetos no próprio movimento. Uma das grandes questões que o mesmo manifesto sublinha é o facto de existir racismo no seio do movimento feminista. O combate ao racismo exige mais do que um conhecimento superficial das histórias de opressão sobre as pessoas negras, requer uma revisão das visões individuais sobre o mundo e o reconhecimento dos lugares de privilégio, tal como requer o reconhecimento de lugares de opressão. O manifesto feminista negro sustenta que só é possível eliminar qualquer tipo de discriminação quando se assume, de base e de princípio, que não há hierarquias de opressões no seio de um grupo (Nash, 2008; DeFrancisco & Palczewski, 2007; Coll-Planas, 2012; McCall, 2005; Nogueira, 2013). Compreende também que é fundamental a realização da crítica e da autocrítica constante das próprias políticas e das suas práticas. Mais, reconhecem que é um trabalho árduo, que, se fosse de outra forma, não estariam a falar de um processo progressista.

Em suma, algumas feministas negras alertaram para o facto de que as políticas identitárias, que tentaram combater a violência contra as mulheres, não contribuíram, em si mesmas, para erradicar a situação de opressão das próprias mulheres negras, porque esta leitura não tinha sido feita de forma a visibilizar as suas experiências concretas. Estas feministas alertaram, assim, para a importância de conhecer o impacto da estratificação racial nas mulheres (bell hooks, 1981; Crenshaw, 1991/2012; Davis, 1981/2004).

De forma complementar, as feministas negras também referiram que as agendas antirracistas não serão progressistas se continuarem a invisibilizar a violência intrarracial perpetrada por muitos homens negros. As implicações destas marginalizações fazem com que as mulheres negras se sintam isoladas, quer pelas manifestações políticas de suporte de outras mulheres, quer pelo próprio movimento antirracista, mantendo a invisibilidade das práticas agressivas e muitas vezes mortais contra estas mulheres, impossibilitando-as de reconhecerem qualquer referencial de apoio para agir face a estas opressões (bell hooks, 1981; Crenshaw, 1991/2012; Davis, 1981/2004).

Em alternativa às políticas identitárias e separatistas dos movimentos antirracistas e feministas da época, Kimberlé Crenshaw (1991/2012) propõe ações de resistência às imagens em que a violência contra as mulheres é uma ação legítima dos homens, questionando estrutural e profundamente essa mesma legitimidade. Crenshaw (1991/2012) mostra que essas ações, em vez de criarem espaços de ação e liberdade nas populações negras, colocam as mulheres em situações de maior opressão. Para além disso, esta autora refere que as mulheres negras não podem esperar pelo combate ao racismo para que possam reivindicar as suas vidas livres e sem violência de género. Crenshaw (1991/2012) refere também que não se pode negligenciar as relações que poderão existir entre violência e racismo, se a pertença a determinados grupos sociais aumenta as experiências de opressões concretas para estas mulheres. Segundo a autora, estas ações situadas e comprometidas com o combate à opressão protegem homens e mulheres, protegem, afinal, pessoas.

No que respeita à violência de género, quer o movimento feminista como o movimento antirracista devem utilizar estratégias concertadas no combate às conceções dominantes de violência de género na população negra. Todas as pessoas devem estar alertas para situações de violência e rever os seus lugares de proteção e risco. No entanto, é imperativo a consciência que o impacto de pertencer a determinados grupos sociais pode aumentar a vulnerabilidade de uma pessoa em concreto. Por exemplo, as campanhas sobre violência de género têm mostrado que esta é transversal às configurações do espaço doméstico como ao tipo de relações na intimidade<sup>262</sup> (Crenshaw, 1991/2012).

Incluir simbolicamente as mulheres negras nestes discursos, sem uma ação direta e implicada destas mulheres, é também uma forma de exclusão. Políticas generalistas de combate à violência de género, por exemplo, não ajudarão a compreender e a erradicar a violência contra todas as mulheres. Urge, por isso, adotar políticas interseccionais que visibilizem os outros

---

262. No entanto, estas mesmas campanhas de sensibilização nos EUA, por exemplo, sobre a violência contra as mulheres, não têm visibilizado a pluralidade de mulheres estadunidenses. Esta invisibilidade pode, mais uma vez, ter um custo muito alto para estas mulheres, em nome de políticas falsamente globais e inclusivas, em vez de se reconhecer que as vítimas têm rosto e experiências concretas de vulnerabilidade e opressão (Crenshaw, 1991/2012).

“ismos” para além do racismo e do sexismo. Do que se fala, então, quando se discutem políticas interseccionais para os grupos em concreto? Do que se fala, especificamente, quando se discutem os corolários da teoria da interseccionalidade na vida concreta das pessoas, nomeadamente, das pessoas trans? E quais as políticas a adotar?

## Para além do sexismo e do racismo: outros “ismos” e políticas contra a opressão<sup>263</sup>

Na década de 1980, Kimberlé Crenshaw (1994) foi a primeira autora a usar o termo “interseccionalidade” (Platero, 2012; Nogueira, 2013; Berger & Guidroz, 2009; Taylor, 2009; Valentine, 2007). Crenshaw refere que as vivências das pessoas marginalizadas são “multidimensionais”. Por exemplo, já não nos fixamos apenas no facto de uma pessoa ser trans, mas também no modo como ser trans se relaciona com a classe social, a idade e a orientação sexual, podendo proteger ou colocar em risco uma pessoa, dependendo dessas pertenças identitárias (Platero, 2012, 2014). Neste exemplo, se nos fixássemos apenas na experiência trans, isolando outros aspetos da sua identidade, limitaríamos a compreensão da complexidade de experiências destes trajetos. As pessoas trans podem não se rever apenas numa pertença identitária, nomeadamente na do género, mas podem sentir-se pertencer a diferentes “raças”/etnias, orientações sexuais, nacionalidades, classes, faixas etárias, entre outras pertenças identitárias (Jesus, 2012; Nogueira, 2013; Serano, 2012).

Patrícia Hill Collins (1991), ativista e teórica feminista negra, usa o conceito de “matriz de dominação e sistemas interseccionados de opressão”, concetualizando que os diferentes eixos de opressão se intersejam numa matriz na qual se constituem diferentes indivíduos em diferentes posições de poder. Esta imagem possibilita uma leitura da interação e da interdependência de eixos de opressão, apresentando uma visão complexa, em que as pessoas se encontram em diferentes posições de opressoras e

---

263. Parte deste trabalho já foi publicado na seguinte referência: Rodrigues, L., Carneiro, N.S., & Nogueira, C. [2018]. Problematização do feminismo interseccional: o lugar das pessoas trans(género) no Brasil e em Portugal. In M. Tavares & Teresa Sales (Eds.), *Múltiplas Discriminações*. Lisboa: UMAP. Recuperado de <https://www.cdofeminista.org/wp-content/uploads/2019/01/Semin%3%a1rio-M%3%baltiplas-Discimina%3%a7%3%b5es.pdf>

oprimidas simultaneamente. A autora também evita a adoção de perspectivas hierárquicas, como historicamente a classe social tem sido para o marxismo e o género para o feminismo.

A maior parte das investigações sobre pessoas LGBT tem-se centrado nos gays e nas lésbicas brancos/as e de classe média, o que não representa as experiências da diversidade humana (Carneiro, 2013; Clarke, Ellis, Peel & Riggs, 2010; Nogueira & Oliveira, 2010). Os estudos que analisaram as vivências e as experiências das pessoas LGBT, a partir da teoria da interseccionalidade, referem que os/as jovens LGBT pobres estão mais vulneráveis a problemas de saúde, mais expostos/as à violência e mais suscetíveis de se prostituírem do que aqueles/as jovens LGBT que vivem em famílias ou meios sociais mais favorecidos (e.g., Nogueira & Oliveira, 2010). Para além disso, as experiências de discriminação e, por sua vez, as implicações e resistências das lésbicas são diferentes das dos gays (Coll-Planas, 2012), especialmente quando rompem as normas de género.

A teoria da interseccionalidade pressupõe que as opressões estão interrelacionadas e que o seu impacto é multiplicativo e não somativo ou aditivo. Baseia-se na ideia de que a interseção dos diferentes eixos de opressão cria concretas e complexas experiências de discriminação (e não apenas a soma de discriminações isoladas) (Nash, 2008; DeFrancisco & Palczewski, 2007; Coll-Planas, 2012; McCall, 2005; Nogueira, 2013). Por outras palavras, as pessoas trans podem sentir-se pertencer a determinada classe social, condição funcional, nacionalidade, idade, etc. Estas pertenças “identitárias” configuram-se e dão origem a matrizes concretas de opressão (Coll-Planas, 2012).

Algumas pertenças identitárias podem acrescentar vulnerabilidade à experiência trans, nomeadamente a sua pertença a determinada “raça” /etnia, orientação sexual, ao facto de não desenvolverem estratégias de “*passing*”<sup>264</sup> (Ferreira, 2014; Pelúcio, 2006) e saírem de casa (ou serem mesmo expulsas) pelo seu *coming out* à família (Ferreira, 2014; Lev, 2004; Money, Clarke & Mazur, 1975).

---

264. O “*passing*” ou “passabilidade” pode ser entendido como a perceção de outras pessoas de que a pessoa não é trans. Refere-se, neste caso, às pessoas que sendo trans passam por não trans.

Mais: algumas pessoas trans têm vindo a ser violentadas não só fisicamente, mas também de forma psicológica e institucional (e.g., não reconhecimento dos seus direitos, nomeadamente, na alteração do nome e do sexo no registo civil no Brasil); outras têm vindo a tentar o suicídio, ainda muito jovens; e outras (não em pequeno número) têm sido assassinadas (e.g., Brasil, Portugal, Turquia). Este contexto histórico, social e político de opressão tem condicionado a que poucas pessoas trans cheguem à velhice e a que, se aí chegadas, sejam consideradas verdadeiras sobreviventes (Fernández-Rouco, Sánchez & González, 2012; Lopes, 2015; Witten, 2004). Quando estas sobrevivem, podem sofrer o impacto do envelhecimento nas suas vidas (Antunes, 2010; Lopes, 2015), principalmente quando estas são trabalhadoras sexuais.

Face ao exposto, problematizam-se em seguida as políticas que devem ser adotadas de combate à opressão.

O contexto histórico tem influência na adoção das políticas identitárias e estas têm possibilitado construir grupos e movimentos. A construção de uma identidade pode também ser vista como uma forma de resistência para muitos grupos oprimidos (Crenshaw, 1991/2012; Platero, 2012).

Contudo, o conceito de política interseccional evidencia o quanto as políticas identitárias, ao não atenderem às pertenças interseccionais de uma pessoa em concreto, invisibilizando essas pertenças, podem produzir um desempoderamento interseccional de cada movimento porque tenta combater cada opressão de forma separada (Crenshaw, 1991/2012). Dito de outro modo, o conceito de política interseccional pretende visibilizar e reivindicar lutas interseccionais (e.g. mulheres trans negras). As políticas identitárias tendem a assumir uma única pertença identitária de um grupo. Quando as políticas identitárias não reconhecem as potencialidades das alianças entre movimentos diversos e de intenções de combate a discriminações múltiplas acabam por reproduzir um desempoderamento interseccional porque cada grupo atuará no combate à opressão do seu grupo, como se as opressões não estivessem interseccionadas.

Exemplo de políticas exclusivamente identitárias é o que tendencialmente se encontra no movimento antirracista e que tende a incluir na sua agenda estratégias de combate ao racismo contra homens negros. O sexismo inclui

na sua agenda estratégias de combate ao sexismo contra as mulheres brancas e, de forma complementar, o movimento socialista tende a incluir na sua agenda estratégias de combate ao classismo contra homens operários. Neste exemplo, estas situações invisibilizam as mulheres negras e pobres, enquanto potenciais sujeitos políticos destes três movimentos (Crenshaw, 1991/2012).

Também o movimento LGBTQIA+<sup>265</sup>, ainda que incorpore realidades plurais, nem sempre estas se vislumbram com alianças comprometidas e segundo perspectivas interseccionais (Curiel; 2013; Saraiva, 2014). Aliás, a história do movimento LGBT tem um passado de múltiplas invisibilidades e exclusões das pessoas trans da sua agenda e na sua reivindicação política. Este espaço, que poderia ser um espaço de conforto e de garantia, muitas vezes representou (e continua a representar em determinadas formações combativas no domínio LGBTQIA+) um espaço de variados conflitos de quem poderia ter acesso e em que moldes ao reconhecimento de direitos, determinando quais os corpos, pessoas e identidades pertenceriam a este movimento e quais os/as que seriam excluídos/as (Platero, 2012). A título ilustrativo, pode referir-se o facto de que as leis, na maior parte dos países, dentro da sigla LGBT, têm privilegiado os gays (e por acrescento as lésbicas e as pessoas bissexuais) em detrimento dos direitos das pessoas trans (STP, 2015).

Segundo Teresa De Lauretis (2000), as pertenças identitárias não constroem em separado a nossa identidade social e, por isso, políticas separatistas não devem ser adotadas como políticas de transformação social. Sem negar a pertença a cada uma delas, a partir de uma perspectiva crítica feminista é fundamental nomeá-las, afirmá-las, reivindicá-las e ultrapassá-las para se poder discutir, além das suas perspectivas essencialistas e separatistas (Solá, 2013), a adoção de uma política feminista de aliança com outros movimentos de combate a outras discriminações.

Uma possível abordagem (a adotada neste trabalho) é a que postula que os estudos de género e feministas possam interagir com os estudos

---

265. Esta sigla é utilizada para referir o conjunto de pessoas que podem ser representadas no movimento LGBT de forma mais alargada e “atual”, visibilizando muitas outras identidades, ou de recusa a elas, no próprio movimento LGBT que se pretende plural e visível. As siglas LGBTQIA+ utilizam-se para referência a pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgénero, Queer, Intersexo, Assexuais e o símbolo “+” representa um conjunto de configurações de pertenças identitárias várias, ou de recusa a elas, é o chamado “etc.”.

sobre sexualidade, enformados em perspetivas construcionistas, evitando assim reduzir os discursos de género a perspetivas essencialistas do que é “ser homem” e/ou do que é “ser mulher”. Acrescentando, o que é construir-se como pessoa. Da mesma forma que, ao estudar as sexualidades não normativas, sem um cunho feminista e interseccional, poder-se-á reduzir as orientações sexuais e identidades de género não normativas a algo essencialista e não atender à (des)construção de sexualidades e identidades plurais (Carvalho, 2014).

A negociação entre políticas identitárias e políticas interseccionais implicará um exercício de risco: o risco de reconhecer a complexidade e as tensões que incorpora esta negociação; o risco de reclamar reflexões dentro da própria crítica e autocrítica; o risco de identificar e questionar os nossos lugares de privilégios (Viviane v., 2014); o risco de identificar vulnerabilidades e construir sobre e, com elas, espaços de alianças (Bachiller, 2012). O risco de uma viagem, e as marcas que, inevitavelmente dela passam a surgir, já que a partir desta viagem se entra no mundo das vidas concretas de quem tem sido historicamente oprimido/a (Rodrigues, 2016).

## Considerações finais

Concluindo, no feminismo contemporâneo, a interseccionalidade é considerada, por isso, um elemento teórico vital para se poder alcançar a igualdade social e política e promover o sistema democrático. A teoria da interseccionalidade, que agora surge como sendo um dos trunfos mais importantes no feminismo contemporâneo (McCall, 2005), parece poder permitir expandir o pensamento acerca do género e dos feminismos (Shields, 2008), ao reafirmar a natureza “multiplicativa interseccional” e o impacto do contexto (Cole, 2009), chamando a atenção para o entrecruzar de opressões e privilégios (Samuels & Ross-Sheriff, 2008).

Pensamos que será esta teoria da interseccionalidade o próximo desafio para quem, na Psicologia e noutras áreas disciplinares, pretenda continuar a estudar as questões de sexo/género/ feministas, que nunca poderão a partir de agora deixar de ser pensadas sem a interseccionalidade. Particularmente nos países com discussões mais recentes, como é o caso Cabo de Cabo Verde, acompanhar essas discussões torna-se uma importante estratégia de

aprofundar os conhecimentos neste domínio e reforçar as competências na luta pela promoção da igualdade de género e empoderamento das mulheres, independente da sua condição.

## Referências bibliográficas

- Amâncio, L. (1994). Masculino e Feminino. A construção social da diferença. Porto: Edições Afrontamento.
- Amâncio, L. (2001). O género na psicologia: uma história de desencontros e rupturas. *Psicologia*, vol. XV (1), pp. 9-25
- Antunes, P. P. S. (2010). Travestis envelhecem? Dissertação de Mestrado em Gerontologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Recuperado de [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=11719](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=11719)
- Azzarito, L., & Solomon, M. A. (2005). A reconceptualization of physical education: The intersection of gender/race/social class. *Sport, Education and Society* 10(1, March), 25-47.
- Bachiller, C. R. (2012). Prólogo. Enmarañadxs en las sexualidades (reflexiones para tiempos de crisis). In R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Temas contemporáneos (pp.9-14). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Bell hooks (1981). *Ain't I a woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press.
- Bell hooks (1984). *Feminist theory: From margin to center*. Boston: South End Press.
- Berger, M.T., & Guidroz, K. (2009). Introduction. In M.T. Berger & K. Guidroz (Eds.). *The intersectional approach. Transforming the academy through Race, Class & Gender* (pp.1-22). Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Carneiro, N. S. (2013). Contra a “Violência de Inexistir”: psicologia crítica e diversidade humana. *Psicologia & Sociedade*, 25(1), pp. 40-47. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v25n1/06.pdf>
- Carvalho, Carla Santos de. (2015) A questão de gênero na agenda pública e política de Cabo Verde, África: o papel das ONG Feministas na luta pelos direitos das mulheres. *Outros Tempos*, vol. 12, n. 19, 2015, pp. 135-152. ISSN: 1808-8031
- Carvalho, Carla Santos de. (2019) Políticas de género em Cabo Verde. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional “Estudos de

- Género, Feministas e sobre as Mulheres: Reflexividade, Resistência e Ação”, CIEG (Centro Interdisciplinar de Estudos de Género), 24 a 26 de julho de 2019, Lisboa, Portugal.
- Carvalho, N. S. (2014). Género e sexualidade: intersecções em disputa. In Jesus, Jaqueline Gomes de (Ed.). *Transfeminismo: teorias e práticas*. pp. 69-84. Rio de Janeiro: Metanoia Editora.
- Clarke, V., Ellis, S., Peel, E., & Riggs, D. (2010). *Lesbian, gay, bisexual, trans and queer psychology: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. Recuperado de [http://eprints.uwe.ac.uk/11732/6/CHAPTER\\_1.pdf](http://eprints.uwe.ac.uk/11732/6/CHAPTER_1.pdf)
- Coll-Planas, G. (2012). “El circo de los horrores”. Una mirada interseccional a las realidades de lesbianas, gays, intersex y trans. In R. L. Platero (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Temas contemporâneos. pp. 255-276. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Combahee River Collective (1977/2012). Un manifesto feminista Negro. In R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Temas contemporâneos. pp.75-86. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Costa, C., Pereira, M., Oliveira, J.M., & Nogueira, C. (2010). Imagens sociais das pessoas LGBT. In C. Nogueira & J. M. Oliveira (Eds.). *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de género*. pp. 93-147. Lisboa: CIG.
- Crenshaw, K. (1991/2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. In R. L. Platero (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Temas contemporâneos. pp.87-122. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Crenshaw, K. (1994). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In M. Albertson Fineman & R. Mykitiuk (Eds.). *The Public Nature of Private Violence*. pp. 93-118. New York: Routledge.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica.
- Davis, A. (1981/2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones AkaI, S.A.
- De Lauretis, T. (2000). Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo. *Cuadernos inacabados*, 35. Madrid: Horas y Horas.
- Dietz, M. G. (2003). Current controversies in feminist theory. *Annual Review of Political Science*, 6, pp. 399-431.

- Duclos, N. (1993). Disappearing Women: Radical Minority Women in Human Rights Case. *Canadian Journal of Women and the Law*, 6, pp. 25-51.
- Evans, M. (1994). *The woman question*. London: Sage Publications.
- Fernández-Rouco, N., Sánchez, F., & González, R. (2012). Transexualidad y vejez: una realidad por conocer. *Revista Kairós Gerontologia*, 15(5), pp.15-25. Recuperado de <file:///C:/Users/Liliana/Downloads/15308-37239-1-SM.pdf>
- Ferree, M. M. (2009). Inequality, intersectionality and the politics of discourse: framing feminist alliances. In E. Lombardo, P. Meier & M. Verloo (Eds.), *The discursive politics of gender equality: stretching, bending and policy-making*. Londres: Routledge.
- Ferreira, G. G. (2014). A prisão sobre o corpo trans: gênero e significados sociais. In Jesus, J. G. (Ed.). *Transfeminismo: Teorias e Práticas* (pp. 108-123). Rio de Janeiro: Metanoia Editora.
- Fredman, S. (2005). Double Trouble: multiple discrimination and EU Law. *European Anti-Discrimination Law Review*, 2, pp.13-19. Recuperado de [http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/lawrev2\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/lawrev2_en.pdf)
- Furtado, Clementina; Fortes Celeste; Rodrigues, Herlander (2017). Estudo sobre o acesso aos cuidados de saúde sexual e reprodutiva prestados às mulheres com Deficiência e VIH.
- Grabham, E. (2006). Taxonomies of Inequality: Lawyers, Maps and the Challenge of Hybridity. *Social and Legal Studies*, 15(1), pp. 5-23.
- Grabham, E., Cooper, D., Krishnadas, J., & Herman, D. (Eds.) (2009). *Intersectionality and Beyond: Law, Power, and the Politics of Location*. Reino Unido: Routledge-Cavendish.
- Harding, S. (1990). Feminism, Science and the anti-enlightenment critiques. In L. Nicholson (Ed.). *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.
- Jesus, J. G. (2012). Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião. Recuperado de [https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES\\_POPULA%C3%87%C3%83O\\_TRANS.pdf?1334065989](https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf?1334065989)
- Kaplan, G. (1992) *Contemporary Western European feminism*. London: UCL Press.

- Knapp, G. (2005). Race, Class, Gender. Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories. *European Journal of Women's Studies*, 12(3), pp. 249-265.
- Lev, A. I. (2004). *Transgender emergence: Therapeutic guidelines for working with gender-variant people and their families*. New York, NY: Routledge.
- Lima-Handem, Diana. (2012). Sistematização da integração das problemáticas de género e família na Uni-CV. Análise Institucional das capacidades e do potencial da Uni-CV e do CIGEF. Relatório. *Praia*.
- Lopes, F. H. (2015). Agora, as mulheres são outras. Travestilidade e envelhecimento. In J. G. Jesus (Ed.), 2ª edição. *Transfeminismo: Teorias e Práticas*. pp. 171-192. Rio de Janeiro: Metanoia Editora.
- Ludvig, A. (2006). Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative. *European Journal of Women's Studies*, Vol. 13(3), 245–258.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800.
- Minton, H. L. (2000). Psychology and Gender at the Turn of the Century. *the American Psychological Association, Inc.*, 55(6), 613-615.
- Missé, M. (2014). *Transexualidades: Outras Miradas Posibles*. 2ª Edición. Barcelona, Madrid: Egales Editorial.
- Money, J, Clarke, F, & Mazur, T. (1975). Families of seven male-to-female transsexuals after 5-7 years: Sociological sexology. *Archives of Sexual Behavior*, 4(2), 187-197.
- Nash, J. C. (2008). Re-thinking intersectionality. *Feminist review*, 89, 1-15.
- Nogueira, C. (2001a). Um novo olhar sobre as relações sociais de género. Perspectiva feminista crítica na psicologia social. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Nogueira, C. (2001b). Feminismo e discurso do género na Psicologia Social. *Psicologia e Sociedade*. 13(1), pp.107-128.
- Nogueira, C. (2013). A Teoria da Interseccionalidade nos estudos de género e sexualidades: condições de produção de “novas possibilidades” no projeto de uma psicologia feminista crítica. In A. Brizola, A. Zanella, & M. Gesser (Eds.), *Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos* (pp.227-248). Florianópolis: ABRAPSO – NUPPE/CFH/UFSC, 2013.
- Nogueira, C. (2017). *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Editora Devires.

- Nogueira, C., & Oliveira, J. M. (2010). Introdução: Um olhar da psicologia feminista crítica sobre os direitos humanos de pessoas LGBT. In C. Nogueira & J. M. Oliveira (Eds.), *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de género*. pp. 9-17. Lisboa: CIG.
- Pelúcio, L. (2006). *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da aids*. São Paulo: Annablume.
- Platero, R. L. (2012). Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. In R. L. Platero (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Temas contemporáneos. pp. 15-72. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Platero, R. L. (2014). *Trans\*sexualidades: Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.
- Reis, Tatiana. (2018). *Lutas e Formas de Organização Feminina em África: considerações sobre Guiné-Bissau, Moçambique e Cabo Verde*.
- Rodrigues, L. (2016). *Viagens Trans(Género) em Portugal e no Brasil: Uma Aproximação Psicológica Feminista Crítica*. Tese de doutoramento em Psicologia, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto, Porto.
- Rodrigues, L., Carneiro, N. S., & Nogueira, C. (2015). *Transexualidades: olhares críticos sobre corpos em crise*. In Jesus, Jaqueline Gomes de (Ed.). *Transfeminismo: Teorias e Práticas*. pp. 151-170. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Metanoia Editora.
- Rodrigues, L., Carneiro, N.S., & Nogueira, C. (2018). *Problematização do feminismo interseccional: o lugar das pessoas trans(género) no Brasil e em Portugal*. In M. Tavares & Teresa Sales (Eds.), *Múltiplas Discriminações*. Lisboa: UMAR. Recuperado de <https://www.cdconfeminista.org/wp-content/uploads/2019/01/Semin%c3%a1rio-M%c3%baltiplas-Discimina%c3%a7%c3%b5es.pdf>
- Saavedra, L., & Nogueira, C. (2006). *Memórias sobre o feminismo na Psicologia: para a construção de memórias futuras*. *Memorandum*, 11, 113-127.
- Samuels, G. M., & Ross-Sheriff, F. (2008). *Identity, oppression, and power - feminisms and intersectionality theory*. *Affilia-Journal of Women and Social Work*, 23(1), 5-9.

- Saraiva, M. S. (2014). Gênero e orientação sexual: uma tipologia para o movimento transfeminista. In J. G. Jesus (Ed.). *Transfeminismo: Teorias e Práticas* (pp. 43-68). Rio de Janeiro: Metanoia Editora.
- Segal, L. (1995). A feminists looks at the family. In J. Muncie, M., Wetherell, R., Dallos & A. Cochrane (Eds.). *Understanding the family*. London: Sage.
- Serano, J. (2012). Trans feminism: there's no conundrum about it. Recuperado de <http://msmagazine.com/blog/2012/04/18/trans-feminism-theres-no-conundrum-about-it>
- Shields, S. A. (2008). Gender: An intersectionality perspective. *Sex Roles*, 59(5-6), 301-311. doi: DOI 10.1007/s11199-008-9501-8.
- Silva, Carmelita e Furtado, Clementina (no prelo). *Mapeando pesquisas sobre Género, Violências com Base no Género e Famílias em Cabo Verde (1990-2018)*. Praia:Edições Uni-CV.
- Silva, T. Reis. 2018. *Lutas e formas de organização feminina em África: considerações sobre Guiné-Bissau, Moçambique e Cabo Verde*.
- Solá, M. (2013). Introducción: Pre-textos, con-textos y textos. In M. Solá & E. Urko (Eds.). *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 15-27). Tafalla: txalaparta.
- Stainton-Rogers, W., & Stainton-Rogers, R. (2001). *The Psychology of Gender and sexuality*. Buckingham Open University Press.
- Staunæs, D. (2005). From culturally avant-garde to sexually promiscuous: troubling subjectivities and intersections in the social transition from childhood into youth. *Feminism & Psychology*, 15(2), 149-167.
- STP (2015). Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans. Recuperado de <http://www.stp2012.info/old/pt>
- Taylor, Y. (2009). Complexities and complications: Intersections of class and sexuality. *Journal of Lesbian Studies*, 13(2), 189-203.
- TGEU (2015). Trans Murder Monitoring 2015. Recuperado de <http://tgeu.org/tmm-idahot-update-2015/>
- Valentine, D. (2007). *Imagining transgender. Na ethnography of a category*. Durham: Duke University Press.
- Viviane V. (2014). É a natureza quem decide? Reflexões trans\* sobre gênero, corpo e (ab?)uso de substâncias. In Jesus, J. G. (Ed.). *Transfeminismo: Teorias e Práticas*. pp. 19-41. Rio de Janeiro: Metanoia Editora.
- Witten, T.M. (2004). Life course analysis: The courage to search for something more: Middle adulthood issues in the transgender and intersex

community. *Journal of Human Behavior in a Social Environment*, 8(3-4), 189-224.

Worell, J. (2000) Feminism in psychology: Revolution or evolution? *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 571, pp:183-196.

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.

# “Ouvir quem nunca é ouvido:” A história agrária do Tarrafal de Monte Trigo por vozes femininas - uma etnografia no interior da ilha de Santo Antão, Cabo Verde

---

*José Silva Évora*

Instituto do Arquivo Nacional de Cabo Verde/ Universidade de Cabo Verde

## Introdução

“Sêb, h’um Sêb! ma kes kôsa ei kem pode flá dêš é nhe merid!”<sup>266</sup>

Foi com esta narrativa que todas as mulheres do Tarrafal de Monte Trigo<sup>267</sup> começavam a conversa, sempre que as questionava acerca de aspetos que têm que ver com a terra e com a água para a rega, durante as missões de pesquisas levada a cabo naquela comunidade do interior do concelho do Porto Novo, ilha de Santo Antão.<sup>268</sup>

Com o tempo fui percebendo que era necessário criar as condições para que as vozes dessas mulheres fossem ouvidas, de modo a que os saberes que me diziam possuir sobre a matéria fossem de alguma forma aproveitados.

É o que procurarei fazer neste texto, advertindo, porém, não se tratar de qualquer questionamento epistémico, teórico ou metodológico

---

266. Saber, eu sei! Mas dessas coisas quem poderá falar é o meu marido (Tradução livre do autor).

267. Aldeia rural localizada na costa sudoeste da ilha de Santo Antão de Cabo Verde.

268. O foco da pesquisa era a história agrária daquela propriedade agrícola, cujos cerca de 62 hectares de terras de regadio pertenciam apenas a uma família, até os anos oitenta do século XX.

relativamente ao assunto, e nem tão pouco uma descrição pormenorizada de toda a etnografia ali realizada, antes algumas reflexões relativas a um dos momentos da pesquisa, no qual as mulheres foram colocadas no centro das minhas preocupações. Após duas missões de campo à esta comunidade, a terceira e última foi com um objetivo muito concreto: falar com algumas mulheres, “ouvir quem nunca é ouvido (Goldenberg, 2004:85), de entre os não ouvidos, os mais não ouvidos, no intuito de dar voz a esta categoria social, segregada, dominada e “de baixo,” àquela “ cuja voz não pode ser ouvida,” (Spivak, 2010:12), em se tratando de questões que têm que ver com a agricultura, numa sociedade como a cabo-verdiana, onde os direitos de propriedade às terras agrícolas se assentem em lógicas desiguais historicamente construídas, desde os primeiros séculos de dominação colonial.

Num determinado momento, fui tentado a introduzir a vida quotidiana das gentes do Tarrafal de Monte Trigo na minha agenda de pesquisa, recolhendo elementos que me permitissem, por exemplo, estudar outras dimensões do quotidiano das pessoas, nomeadamente a forma de solidariedade na luta pela sobrevivência, como tão bem fez António Cândido (Cândido, 2010), uma das leituras que mais me inspirou no âmbito da preparação do trabalho etnográfico.

A leitura de Braudel (2005) foi também inspiradora neste sentido, pelas pistas que ele nos fornece. Uma delas, tem que ver com o espaço de pesquisa. “Quando mais se encurta o espaço da observação, mais aumentam as oportunidades de nos encontrarmos no próprio terreno da vida material (Braudel, 2005:17). Fui sentindo isto à medida que ia penetrando no campo com alguma profundidade.

Consegui falar com algumas viúvas e com alguns dos seus filhos, assim como com mulheres que, por nunca terem tido companheiros, não foram contempladas com parcelas de terras, ficando, conseqüentemente, desprovidas de qualquer meio de subsistência, situando-se, deste modo, numa posição ainda mais periférica relativamente aos homens, situação que se arrastou para a atualidade.<sup>269</sup>

---

269. A Reforma Agrária levada a cabo no início dos anos oitenta, apenas legitimou a desigualdade fundiária concebida e implementada pela família proprietária.

Um dos objetivos desta etnografia foi no sentido de evitar uma história que fosse baseada exclusivamente nos arquivos produzidos por uma elite administrativa, e, que, ainda que sujeito ao crivo do método histórico, encerra-nos no universo construído por esta mesma elite, criando dificuldades quando se propõe ultrapassar as margens das histórias oficiais, para dar e fazer emergir a voz das camadas menos privilegiadas da população, neste caso, as mulheres.

## Ouvir mulheres num campo de homens

Bo sêb nhe fi, mim m´tive treze fi, e nunca h´um sub o ké era un fralda, k bo sêb ne kel temp, era essim: kond un d´nós m´lher táva fká k ingrevidez, tud nos k´lega m´lher táva k-mesá de ranjá tróp, rest d´loncol vei, ou kosa essim, ne fim kes kosa la k no tava usa como se fosse fralda de nós fi...<sup>270</sup>

Porque não existem trabalhos acabados (Bourdieu, 2003), fixei esta pista, reservando-a para uma outra oportunidade, e fui atrás da voz das mulheres acerca das questões fundiárias, objeto da minha missão.

A documentação que tinha utilizado até então tinha me dado conta de que a propriedade no Tarrafal de Monte Trigo foi sempre comandada e dominada por homens. A única vez que uma mulher tenta posicionar-se para liderar foi em 1889, quando Theodora Ferreira Martins, por morte do marido, João António Martins, enceta diligências junto às autoridades competentes, no sentido de normalizar a situação de dívida, contraída junto à Fazenda, e assim reaver a propriedade, tentativa que acabou por fracassar.

Quando, no século XX, a propriedade passa para as mãos da família Ferro, o seu promotor José Augusto Ferro, institui o filho varão, José Ferreira Ferro, tutor das restantes herdeiras, suas irmãs.

---

270. Sabes meu filho, eu tive treze filhos e nunca soube o que significa uma fralda, porque naquele tempo, era assim: quando uma de nós mulheres engravidava, todas as colegas mulheres começavam a arranjar "trapos," restos de lençóis velhos ou coisas do género e por fim eram esses que usávamos como fralda para os nossos filhos. [Tradução livre do autor].

As narrativas recolhidas durante as pesquisas de campo mostram-nos como estas herdeiras nunca foram ouvidas relativamente ao destino da propriedade, portanto, em bom rigor, foram mulheres que não podiam falar, apesar de, materialmente, não serem consideradas subalternas no contexto daquela comunidade. Afinal, estavam ocupando uma situação inferior de um universo de privilegiados (Bourdieu, 2003).

A tabela que se segue refere-se à relação dos camponeses que receberam a posse útil sobre as suas parcelas, no quadro da reforma agrária levada a cabo em 1983.

Tabela 1. Relação de camponeses que receberam títulos de posse útil

Nº de ordem	Nome	Residência	Área de regadio em m <sup>2</sup>	Nº do levantamento cadastral da parcela recebida
1	Alfredo Manuel Évora	Ladeira Covão	17.080	34,88
2	Alfredo Pedro Dias	Covão	26.200	28,40,37,60,64,68,69,74
3	Ana Marcelina Ramos	?	14.160	52
4	Antónia Tereza Gomes	Ladeira Covão	3.800	22
5	António Cirilo Lopes	Ladeira Covão	13.880	1
6	António Joaquim Medina	Lombo de Cal	10.120	90, 92
7	António Manuel Évora	Covão	15.960	27,32,109
8	António Rodolfo Fortes	Lombo de Cal	39.400	105
9	Augusto Joaquim Évora	Covão	6.160	31,42
10	Carlos José Évora	Covão	1.930	59,79
11	Domingos João dos Santos	?	7.560	18,21

12	Emídio Luís Évora	Covão	8.080	46,62,76
13	Filipe Júlia dos Reis	Covão	11.040	65,67,71
14	Filipe Júlio Violante	Ladeira Covão	21.880	12,78
15	Francisca Júlia dos Reis	?	3.400	82
16	Germano António Delgado	Ladeira Covão	12.800	2,8
17	Gregório Joaquim dos Santos	Agostinho Pereira	15.720	54,56
18	Gregório Manuel Silveira	Ladeira Covão	23.680	3,20
19	Herd. Gaudêncio Medina	Agostinho Pereira	28.920	86
20	Herd. Guilherme Medina	?	21.880	110
21	Isabel Joana Lima	?	7.800	44,75
22	Joana Peregrina Silva Évora	Covão	9.240	61,112,113,114
23	João Baptista Évora	Covão	4.680	39,41,49
24	João Gomes Silveira	Ladeira Covão	3.280	14
25	João Joaquim Delgado	?	5.240	96,102
26	João Lourenço Dias	Covão	7.480	48,50,93
27	Joaquim João Lima	Cabouco Tarafe	11.960	81
28	Joaquim Manuel Évora	Covão	17.200	33,35,43,108,111
29	Joaquim Manuel Silva	Ladeira Covão	9.200	4,85

30	José João Maocha	?	1.600	104
31	José João Spencer	Chã de Preguiça	15.400	53,57
32	José Joaquim Delgado	Cabouco Tarafe	16.080	95,99,101,103
33	José Joaquim Évora	Covão	15.720	11,25,30,89
34	José Manuel Dias	Covão	4.680	58
35	José Manuel dos Santos	?	27.460	91,94,108
36	José Maria Rocha	Covão	2.760	73,87
37	José Teodoro Pedro	Agostinho Pereira	5.720	10
38	Júlio Jorge Évora	Covão	20.760	23,36,38,72,77,80
39	Lourenço Alfredo Dias	Covão	15.160	51,66,70
40	Lourenço José Évora	Covão	6.240	47
41	Manuel João da Cruz	Ladeira Covão	2.860	13
42	Manuel Jorge Évora	Covão	5.760	26
43	Manuel Júlio Fortes	Cabouco Tarafe	2.840	83
44	Manuel Leandro Morais	Cabouco Tarafe	9.560	97,98,100
45	Manuel Luís Évora	Covão	3.800	45,63
46	Maria Conceição Rodrigues	Agostinho Pereira	5.480	15,17,19
47	Marino Basílio Fortes	?	2.160	8
48	Miguel Maria Gomes	Cabouco Tarafe	4.000	55

49	Pedro Manuel Delgado	Cabouco Tarafe	3.400	84
50	Pedro Manuel Évora	Lombo de Cal	49.440	29,107
51	Quirino Pedro David	Agostinho Pereira	3.440	6
52	Rosa Antónia Fortes	?	10.760	7,5,24
53	Zacarias Lourenço da Luz	Ladeira Covão	3.080	16
54	Paulo Lourenço Delgado	?	13.880	20

Fonte: Relação de Proprietários do Tarrafal de Monte Trigo (1983). Arquivo do MDR, Praia: Ministério do Desenvolvimento Rural/Direção Regional de Santo Antão.

Porque nessa altura não houve uma redistribuição das terras, antes a legitimação da desigualdade fundiária criada pela família proprietária, aquando da distribuição das parcelas aos camponeses, com base em relações de compadrio, a tabela suscita alguns questionamentos. Mostra-nos, por exemplo, uma clara dominação masculina relativamente à posse das terras. Com efeito, dos quarenta e três agricultores referenciados, apenas quatro são mulheres, significando 9,3%, contra 91,7% dos homens.<sup>271</sup>

A pesquisa de campo permitiu-me constatar que todas elas eram viúvas e que as parcelas de terras tinham sido atribuídas inicialmente aos respetivos maridos pela família proprietária.

A conclusão é que em Tarrafal de Monte Trigo apenas aos homens foram atribuídas parcelas de terras e apenas a estes foi concedida a posse útil, depois a posse plena sobre as mesmas.

As poucas mulheres, agora proprietárias, receberam-nas em representação dos maridos defuntos. Significa, pois, que em termos das relações de género,

271. Os dados do recenseamento agrícola de 1988 apontam para a predominância da população agrícola feminina em Cabo Verde, desde 1963, com uma tendência a crescer, em cerca de 53% de mulheres no conjunto do país, em 1988, e 55% na ilha de Santiago.

o processo da reforma agrária reproduziu as desigualdades que vinham do período colonial.

Estamos, assim, perante uma organização patriarcal a marcar a estrutura económica, ainda que a centralidade da mulher na educação e na economia doméstica seja relevante.

Ao que tudo indica, casos houve em que a mulher assumia a liderança não apenas do agregado como da própria exploração agrícola. A narrativa que se segue é bastante esclarecedora neste sentido.

Bo sêb, es terras era de nhê merid pké el recebes d kes Férr e depôs estôde pessel posse utel.... já bo sêb j'éra del! Ma kem k táva tmá conta era mim, m'en táva trebaía k nem kolker hommm... k nho mon prob! Nhe mérid el tinha més gêt era pe se negocin, la pe veporim d'ága, sencent, la ne poul kond lera mês nov. Enton, es zorta mim é k bê te tmá conta e essim nô bé te criá nhos fi.<sup>272</sup>

Embora tenha consciência de ser ela a liderar as lides agrícolas, parece estar também consciente de que as terras só podiam ser do marido.

Provavelmente, reflexo de uma sociedade patriarcal, institucionalizada nas próprias estatísticas, tanto no contexto colonial, quanto durante muito tempo no pós-independência, considerando como chefe, nos agregados familiares e nas explorações agrícolas, o homem, ainda que a mulher fosse a verdadeira titular na liderança, como foi o caso que acabei de descrever.

Quando, a dada altura, quis perceber os contornos que terão levado a uma distribuição das parcelas agrícolas, de forma muito desproporcional aos camponeses do Tarrafal de Monte Trigo, e a exclusão das mulheres deste processo, como elucida a tabela acima, foi necessário adotar a premissa da etnografia do próximo (Ela, 2013), aproveitando, para o efeito, das relações

---

272. Sabes, estas terras eram do meu marido, porque ele as recebeu da família Ferro, e depois o Estado deu-lhe a posse útil sobre as mesmas... Já sabes, então eram dele! Mas, quem tomava conta era eu .... eu trabalhava que nem qualquer homem... com as minhas próprias mãos! O meu marido, tinha mais jeito era com o seu pequeno negócio, nos Vaporins d`Água, em São Vicente e no Paul quando era mais novo. Então, as hortas, eu é que tomava conta, e assim fomos criando os nossos filhos (Tradução livre do autor).

de proximidade (e até de familiaridade), quando não de intimidade, com as pessoas, enquanto condição principal de uma comunicação não violenta.

Falei com algumas viúvas e com alguns dos seus filhos, assim como com mulheres que, por nunca terem tido companheiros, não foram contempladas com parcelas de terras ficando, conseqüentemente, desprovidas de qualquer meio de subsistência, situação que se arrastou até a atualidade.

Dona Gertrudes, que não chegou a ser contemplada com parcela nenhuma e, conseqüentemente, com nenhuma hora de água, afirma perentoriamente que “Tud era d’ês Férre: Nhe Djê, Nhe Pedrin, dona Mélia, ês é k tava mandá... tud gente tinha k respeitê ma gente ta gostá dés.”<sup>273</sup>

Sou tentado a dizer que estamos perante alguém, socialmente submisso a uma autoridade, não porque recebeu dela um bem, uma parcela de terra, mas certamente porque faz parte de um grupo social, ele próprio submisso a esta autoridade.

Talvez, estejamos perante uma das múltiplas conseqüências das desigualdades intrínsecas na sociedade cabo-verdiana (Laurent, 2018:250), desde a sua gênese, e que se naturalizam (Foucault, 1979), ao ponto das pessoas não se darem conta delas.

## Uma violência simbólica a diferentes níveis

Graças é Déus, mim ma nhe merid no tem nós pércełas graças a nhe pedrin, nhépé, élhés.”<sup>274</sup>

Quando uma das minhas interlocutoras diz-me que a parcela da sua família lhe foi atribuída pessoalmente pelo tutor da família proprietária, seu padrinho, sendo a mesma para todos os efeitos, administrada pelo marido, no fundo, o facto de a pertencer, não significa ter alguma voz, não constituindo um pertencimento autónomo, mas sim mediado pela autoridade do marido, um autêntico cabeça do casal e *pater família*.

273. Todos eles: Sr. Djê, Sr. Pedrinho, Dona Amélia, eles é que mandavam... toda a gente tinha de os respeitar, mas gostávamos deles.” (Tradução livre do autor).

274. Graças à Deus, eu e o meu marido, temos as nossas parcelas, graças ao meu padrinho, aliás, o meu pai, (Tradução livre do autor).

Nessa terceira investida de campo, tinha traçado um outro objetivo muito concreto: ouvir as mulheres, numa altura em que já tinha começado a pensar na possibilidade de uma violência simbólica de que foram particularmente vítimas durante muito tempo.

Das outras vezes tinha conversado com três senhoras, sendo duas lavradoras e outra cuja família nunca chegou a receber qualquer parcela de terra seja no âmbito dos contratos de arrendamento com a família Ferro, seja no quadro da Reforma Agrária.

Queria, agora, saber o olhar das esposas relativamente à vivência diária no Tarrafal da época, ouvir as suas vozes enquanto pessoas que labutavam com as tarefas domésticas, nomeadamente nas lides da cozinha.

Kond ta perce um mendiokinha pe feze olmosse, gente tava f'ka k méd de Saozinha percesse prei. Bo sêb es tava mendel sei te andá pa kasa de gente, sempre na ora d'olmoce. E como tud gente tava gostá dela, no tavá del olmoce, ma kond el voltesse es tava bé perguntél k'si k'kel k'mé ne cada kasa. Sel d'zesse que foi algum kosa tróde no orta gente podia f'kesse k'preblema!<sup>275</sup>

Sãozinha era a alcunha pela qual era conhecida uma das irmãs do tutor da propriedade. Não obstante apresentar problemas de saúde, deambulava pelo povoado do Tarrafal, onde era acarinhada por todos.

Segundo a interlocutora acima referida, e outras com quem falei sobre o assunto, coincidência ou não, pelo menos na localidade do Covão, ela aparecia sempre à hora do almoço, porquanto as senhoras receavam-na muito porque, como dizem, ela levava informações à família Ferro, descrevendo os ingredientes dos almoços em cada uma das casas frequentadas.

Como, em tese, e à luz do contrato de parceria, os produtos agrícolas só deviam ser colhidos com a devida autorização e em presença do representante

---

275. "Quando aparecia uma mandioca para o almoço, ficávamos com medo que a Bicha aparecesse por aqui! Sabes, mandavam-na sair de casa em casa, sempre à hora do almoço. E como toda a gente gostava dela, convidávamos para om almoço, mas quando regressava iam perguntá-la o que comeu em cada uma das casas. Caso dissêsse que fosse qualquer coisa tirada dos hortos, podíamos ter problemas." (Tradução livre do autor).

da família Ferro, tais produtos não deviam constar do cardápio da casa dos lavradores, a não ser nos dias da colheita e respetiva partilha.

No entanto, sempre havia maneiras de se escaparem a este controlo. Questionada sobre a relação com a família proprietária, disse-me, de forma cômica, a dona Etelvina:

Basta gente prestésse tensón ne Saozinha, o rest n'era preblema. P'ké même M' keel, era de vez ek'el tava perce prei e bo sêb, léra umhomdret!<sup>276</sup>

Mais uma narrativa a reforçar a situação descrita acima. Mais uma vez, estamos perante uma das herdeiras da família proprietária, logo, e à partida, detentora do poder, porquanto suscita algum receio ou mesmo medo, como se denota da narrativa acima, mas, ao mesmo tempo, gostavam dela.

Em se tratando de uma mulher, o seu poder, neste contexto, não deixa de ser matéria instigante para reflexão, assim como não deixa de ser interessante como as mulheres conseguiam contorná-la, escapando-se do controlo da família proprietária ela mesma.

Esta violência simbólica, vivenciada particularmente pelas mulheres, que lidavam diretamente com esta situação em concreto, mostra-nos o quão a configuração fundiária descrita ao longo deste texto interferia com o quotidiano das gentes do Tarrafal de Monte Trigo.

Sobre as demais mulheres, e relativamente às suas trajetórias fundiárias, particularmente àquelas cujos maridos faleceram, correndo o risco de perderem as parcelas, identifiquei algumas com quem falei, mas também fui falar com filhos destas mulheres. Um deles deu-me o seguinte depoimento:

Nós pé m'rrê ne 1969. De répez mim era més vei. Hu'm tinha 10 óne. Nhé mém tive k trebaiá moda um óm. El tava levantá medregada, pé po orta, regá, cová, feze tud. Mim ma ela. Porqué kond nhe pé m'rré alguns de ses subrin k já era home grend, f ká te tentá feze kébesa de Nhe Djê Férre, pe tmá kes percelas de nhe pei pe dés pes trebaiá. Coitade de nha mé jan dáva dermi denote, tinha

276. Desde que a gente tivesse cuidado com a Saozinha, o resto não era problema. Porque mesmo o Micael era de quanto em vez que aparecia por aqui e sabes, ele era um homem bom (Tradução livre do autor).

k trabaia pa garanti cultive de tud kes parcelas se non es tava tmés e no táva m'rrre de fom. Konde hu'm bem te fká més grindim hu'm kmesá te infrentá diretamente nhes primos e eté uns tios de meu k também tava tentá tmá kes parcelas de nhe péi. Essim, bé te bé, eté k ne 83 posse útil bem ser dode á nhe menhe!<sup>277</sup>

Esta narrativa põe a nu a vulnerabilidade das mulheres do Tarrafal de Monte Trigo quando desgraçadamente perdiam o marido. Em bom rigor, perder o marido equivalia à perda das parcelas, em caso de não disporem de filhos com idade suficiente para trabalhar na lavoura, capaz de honrar os compromissos estipulados no contrato de que tenho vindo a falar.

Ainda a este propósito, uma senhora, cujo marido falacera, deu-me um depoimento neste sentido:

Oh nhé fi, oiá mim passá més mal foi k kes irmón de nhe merid k déos tem! Kond el m'rrê, fká btóde no tchón ma nhes fi pknin, es fezé tud per tud pé trem kes pdécin de tchón... Se mim era um m'lher mólonde, no táva fka sem nada, bo sêb no tinha era k m'rrê de fóm! Oiá, h'um táva levantá medregada, tud dia k dóes ptá nõ cruz, te terbaiaá moda um hom! K bô sêb basta es oiêsse k táva k l'gum kósa sem feze, es mem táva bê dezé kes Férre, pe tmese mim es pe entregues pes trebaiaá... graças é déos h'um consegui kria nhes fi, ma tud ne kel secrefis k jam kontóbe.<sup>278</sup>

---

277. O nosso pai morreu em 1969. De rapazes, eu era o mais velho. Eu tinha 10 anos de idade. A minha mãe tinha de trabalhar como se fosse um homem. Levantava de madrugada, ia para o horto, cavava, regava, fazia tudo. Eu e ela. Porque quando o meu pai morreu, alguns dos seus sobrinhos, que já eram homens adultos ficaram a tentar convencer o senhor Djê Ferro para tomar as parcelas do meu pai e entregá-lhes para trabalhar. Cuitada da minha mãe já não dormia a noite, tinha de trabalhar para garantir o cultivo das parcelas, caso contrário, tomavam-as e nós morríamos a fome. Quando fui ficando mais crescido, comecei a enfrentar diretamente os meus primos e até alguns tios meus, que também tentavam tomar as parcelas do meu pai. Assim, foi-se andando, até que em 83 a posse útil veio a ser atribuída à minha mãe." (Tradução livre do autor).

278. Oh meu filho, olhe eu passei mais mal, foi com os irmãos do meu marido, que Deus o tenha! Quando ele morreu, eu fiquei com os meus filhos ainda pequenos, e fizeram tudo por tudo para nos tirar os bocados de terras. Se eu fosse uma mulher preguiçosa, nós ficaríamos sem nada, e sabes, íamos era morrer a fome! Olhe, eu levantava de madrugada, todos os dias que Deus pôs na cruz, trabalhando que nem um homem! Porque sabes, era só verem que alguma coisa estivesse sem fazer, eles mesmos

Numa comunidade onde a ânsia para se conseguir parcelas de regadio era grande, era preciso muita mestria a uma mulher nessa situação para conseguir manter a parcela em vida trabalhada pelo marido.

Certamente, mais do que sensibilizar o proprietário neste sentido, era necessário saber lidar com as artimanhas de pessoas próximas, entretanto de olhos nas referidas parcelas, tanta era a ânsia pela terra e pela água.

Relativamente às transmissões intergeracionais destas parcelas, isto é, a de serem partilhadas entre os herdeiros, possível após a atribuição da posse plena sobre as parcelas, nos anos 90, entre outras, fui ouvir outras pessoas, e, com uma certa mágoa, a dona Lucrecia, contou-me como tinha sido enganada pelo próprio filho que, sem autorização sua, vendeu a parcela que lhe tinha sido atribuída após a morte dos pais.

Mim, nhe fi vendé nhe pért pe 100 kont pe uns estrenger.... Nem m'en sêb k sik'el feze k kel d'nher...Kes zotes nhes irmon vendé kes ses tembem, tud pe estrenger... ma sem estóra de passa pepel... ogora es te pra lá k preblema ma es, per kósa de pepel!<sup>279</sup>(Diário de Campo.

Esta narrativa suscitou-me alguma curiosidade. Após a morte dos pais, parte da parcela lhe tinha sido atribuída por quem e como?

Nhé péi era levrodor de casa Férr. Kond el m'rrê nós ménhe fká k kes parcelas. Ma, uns ónes étrés ela m'rrê, enton kes irmons motche més grénd decidí k nó táva pertis pe nós tud sét irmóns... assim, kada um tmá se p' decin!<sup>280</sup>

---

iam dizer a família Ferro, para me tomas as terras e os entregar para trabalharem. Graças a Deus, consegui criar os meus filhos, mas sempre com este sacrifício que já te contei (Tradução livre do autor).

279. O meu filho vendeu a minha parte por cem mil escudos a uns estrangeiros. Nem sei o que ele fez com o dinheiro. Os outros meus irmãos também venderem as suas partes aos estrangeiros. Mas, sem passar documento nenhum. Agora andam com problemas com aqueles estrangeiros que andam a pedir documentos (Tradução livre do autor).

280. O meu pai era lavrador da Casa Ferro. Quando ele morreu, a nossa mãe ficou com as parcelas. Mas, há uns anos atrás ela morreu, então, os meus irmãos, homens, mais velhos, decidiram que devíamos p reparti-las entre nós os sete irmãos. E assim cada um ficou com o seu pedacinho! (Tradução livre do autor).

Se, por um lado, a resposta da dona Lucrecia dissipou as minhas dúvidas relativamente ao contexto em que lhe tinha sido atribuída uma parcela de terra, não deixou, por sua vez, de me levar a duas outras reflexões: (i) os irmãos mais velhos é que decidiram que deviam partilhar a herança, o que nos indicia a pensar em resquícios de uma estrutura patriarcal referida anteriormente; (ii) a ausência da figura do Estado, consubstanciada em instituições competentes em matéria da partilha de bens.

## Reflexões finais

As narrativas no feminino, conseguidas em Tarrafal de Monte Trigo, permitam-nos pensar outras linhas de pesquisas que não apenas as questões fundiárias.

Mais do que uma pluralidade de vozes, relativamente a um assunto muito concreto - as questões fundiárias -, este exercício pode abrir o caminho para uma pluralidade epistémica sobre vários outros assuntos. Permite-nos ainda pensar na operacionalidade das relações de poder e a situação dos silenciados na construção da narrativa histórica, ao mesmo tempo, trabalhar contra a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido.

Spivak chama a atenção para o facto de, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não ter história e não poder falar, realçando que o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (Spivak, 2010: 28).

Nesta comunidade, as desigualdades afetam particularmente este grupo social, situação, ao que tudo indica, também verificada em outras paragens do Cabo Verde rural, designadamente na ilha de Santiago, como tão bem mostrou Carla Carvalho, no seu mais recente trabalho (Carvalho, 2020).

Li, há algum tempo atrás, um texto que dizia mais ou menos o seguinte: *o mundo continua desigual e as desigualdades afetam mais os condenados da terra*. No caso trazido para este debate, falaria das condenadas da terra.

Estas mulheres, que infelizmente nunca saíram de periferia social, seguem desempenhando as mesmas funções laborais, mas continuam cada vez mais empobrecidas por leis que as privam da propriedade da terra.

Oxalá, possamos pelo menos trazer a questão para o debate, numa altura em que tanto se fala nas questões de género em Cabo Verde e no mundo.

## Referências bibliográficas

- Bourdieu, P. (2003). O poder simbólico (6ª ed.). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- Braudel, F. (2005). Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII, Vol. I - As estruturas do cotidiano: Do possível ao impossível, São Paulo: Martins Fontes.
- Cândido, A. (2010). Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida (11ª ed.). Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- Carvalho, C. (2020). Os donos das Terras, as donas das Terras, ou... As terras de ninguém. Questões agrárias, género e desenvolvimento. Praia: Edições Uni-CV.
- Ela, J. M. (2013). Restituir a história às sociedades africanas. Promover as ciências sociais na África negra, Mangualde/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulamba.
- Foucault, M. (1979). Microfísica do poder. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Goldenberg, M. (2004). A arte de pesquisar. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais, (8ª ed.), Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record.
- Laurent, P.J. (2018). Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui. Paris: Éditions Karthala.
- Spivak, G. C. (2010). Pode o subalterno Falar? Tradução: Sandra Regina, Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.

# Mulher, revolução e independência em Moçambique (Séc. XX)

---

Olga Iglésias Neves<sup>281</sup>

IHC/FCSH/UNL e CEsa/CSG/ISEG/UL  
iglesias.olga@gmail.com

## Introdução

### *Motivação*

#### *Josina tu não morreste*<sup>282</sup>

*Josina tu não morreste porque assumimos as tuas preocupações e elas vivem em mim.*

*Não morreste porque os interesses fundamentais que defendias foram integralmente recebidos por nós, como herança.*

*Definitivamente te separaste de nós, e a arma e mochila que deixaste, esses teus instrumentos de trabalho, fazem agora parte da minha carga.*

*O sangue que deste é uma pequena gota no muito que já demos e temos ainda que dar.*

---

281. Investigadora no IHC/FCSH/UNL e CEsa/CSG/ISEG/UL. Professora de História reformada.

282. Machel, Samora Moisés. [1971]. In: A Voz da Revolução, 2, Julho 1971, p. 3. Cfr. Mozambique Revolution, 46, Jan-Ap., 1971, p. 24. Ver <https://apoesiadaspalavras.blogspot.com/> Acessado a 16 de outubro de 2021.

*A terra vive dos fertilizantes e quanto mais adubada  
ela é, melhor a árvore cresce, maior é a sua sombra  
frondosa, mais saborosos se tornam os frutos.*

*Do teu pensamento farei a enxada que revolve a terra  
rica do teu sangue.*

*E crescerão os frutos novos.*

*Que a revolução alimenta-se do sangue dos melhores  
que temos, daqueles que mais amamos.*

*Assim a missão do teu sangue: fazer dele exemplo vivo  
a ser assumido, misturá-lo profundamente à terra  
criadora, para que ele nunca seja inútil.*

*A minha alegria é que como patriota e mulher morreste  
duplamente livre, neste tempo em que cresce o poder  
novo e a mulher nova.*

*Nos últimos sofrimentos pedias desculpas aos médicos  
de não os poderes ajudar.*

*A maneira como aceitaste o sacrifício é uma fonte  
inesgotável de inspiração e coragem.*

*Quando um camarada assume tão intensamente os novos  
valores, ele ganha o nosso coração, torna-se nossa bandeira.*

*Por isso, mais do que esposa, foste irmã, camarada,  
companheira de armas.*

*Como chorar um companheiro de armas senão  
empunhando a arma caída e prosseguindo o combate.  
As minhas lágrimas nascem na mesma fonte em que*

*nasceu o nosso amor, a nossa vontade e vida  
revolucionárias.*

*Por isso as lágrimas são determinação e juramento de combate.*

*As flores que caem da árvore vêm preparar a terra para  
que novas e mais belas flores cresçam na estação seguinte.*

*A tua vida continua nos continuadores da Revolução*

O presente texto abre com um belo poema de Samora Moisés Machel dedicado à sua mulher Josina pela sua morte a 7 de abril de 1971, quando tinha apenas 27 anos. Tornada heroína, pelo seu engajamento, a data da sua morte é até hoje o Dia da Mulher Moçambicana.



Gravura 1. Josina Machel (AHM, Iconoteca, cx. 9)

Nesta imagem, vê-se Josina Machel em primeiro plano e atrás Aurélio Manave. A fotografia de Artur Truhate não contém a indicação do local,

mas pensa-se que seria numa marcha no Niassa. Também nada diz sobre a data, provavelmente em janeiro de 1971.

A finalidade da presente comunicação é, sobretudo, revisitar o processo do ativismo feminista em Moçambique e escrever sobre a temática eleita: a participação da mulher na revolução desde a luta armada até à independência.

O objeto de estudo, que importa destacar, incide sobre as imagens do Destacamento Feminino e da Mulher em arquivos oficiais e privados. A partir do estudo das fontes disponíveis, pretende-se recolher e analisar o seguinte objeto: a Fotografia (a preto e branco; colorida; slide; imagem de fundo; digitalizada), bem como gravuras em cartazes de propaganda.

Assim, o principal objetivo consiste na seleção, reunião e análise de um acervo de imagens significativo e considerável e a sua edição com recurso às novas tecnologias. A finalidade nesta fase é a de contribuir para a construção de um arquivo digital do ativismo feminista na fase da luta armada.

Os objetivos específicos a que nos propomos são: i) selecionar as imagens da luta armada em Moçambique no conjunto de fotógrafos e fotografias recolhidas no espaço imperial português; identificar os temas, por exemplo, Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM); Destacamento Feminino (DF); Treino militar; Combate; Produção; Educação; Cultura; Saúde, Desporto; Vida familiar; Lazer; Cooperação Internacional; ii) quantificar as imagens segundo a sua natureza: fotografias, cartões, postais, manuscritos, desenhos, gravuras, cartazes e mapas; iii) desconstruir as imagens, isto é, analisar cada uma com crítica interna e externa, cruzando toda a informação, criando conexões entre estudos e interatividades (Ver ficha de leitura de imagem); iv) cruzar as fontes orais, escritas e iconográficas; v) analisar a ideologia da FRELIMO; vi) escrever o segundo volume de Memórias do Destacamento Feminino (Ver bibliografia).

Verificando o Estado de Arte, pode comprovar-se que a fotografia é uma das formas de fazer o registo de pessoas, factos, momentos, características, lugares, hábitos, costumes, condições sociais e culturais da vida. As fotografias podem ser usadas mais tarde como fonte documental para estudos de um tempo determinado, de grupos da sociedade e as suas características. Assim, a fotografia é apresentada como evidência, tornando-

se um documento essencial na interpretação dos fenómenos, nas condições de vida nas sociedades, enfim, como uma cápsula do tempo.

A importância da imagem como valiosa fonte de História tem sido uma preocupação constante nas pesquisas desenvolvidas por Alfredo Margarido e Isabel de Castro Henriques na construção da História da África, estimulando a análise de grandezas iconográficas, num esforço contínuo de reavistação criticamente das fontes e desmistificar o passado, desconstruindo e descolonizando o olhar, dos quais são exemplos significativos os trabalhos de Henriques (1993-2021).

A historiografia moçambicana pode contar com um acervo considerável de obras memorialistas de autoria de protagonistas da luta armada de libertação, mulheres e homens, que descreveram ao pormenor o “sacrifício” pela liberdade, em coleções editadas pelo Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional (CPHLLN) /Ministério dos Combatentes e a JV Editores, com quem colaborei, na obra do Professor David Francisco Xadrique Ndegue – A Luta de Libertação na Frente do Niassa. Vol. 1 (2009) Por outro lado, o ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural tem publicado pequenos livros de grande divulgação sobre a vida e obra de heróis e heroínas da luta.

Ponto de partida importante para conhecer a ideologia frentista e analisar a sua evolução, através das novas tecnologias é, sem dúvida, a coleção de Estudos e Orientações, organizada pelo Departamento de Informação e Propaganda (DIP), onde se pode encontrar um discurso do Presidente Samora Machel (março de 1973) sobre a emancipação da Mulher, intitulado: “A libertação da Mulher é uma necessidade da Revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo”.

De forma a indicar como começou esta pesquisa, formularam-se as seguintes perguntas de partida: Se isolarmos o tempo da luta armada, qual foi a participação da Mulher? De que forma a emancipação da Mulher foi um elemento revolucionário? Que memória perdura do seu engajamento na luta?

Prosseguindo, pensou-se nas seguintes hipóteses: A Mulher Combatente terá contribuído para o avanço da luta? Para a afirmação da ideologia da Frente? Para a mudança de mentalidade, face à tradição?

E, como foi o caminho da pesquisa? Qual foi a metodologia seguida? Sabendo que o “caminho se faz caminhando”, apresentam-se as diferentes perspectivas: em primeiro lugar, numa linha disciplinar, relativa à História. A História estuda as marcas do passado, problematiza o presente e projeta o futuro. A História Social, em particular, a que se desenvolveu no presente ensaio, procurou compreender a complexidade da sociedade moçambicana; na perspectiva interdisciplinar: pelo cruzamento de olhares da História com a Sociologia, a Antropologia Cultural, a Psicologia Social, a Ciência Política e as Ciências da Comunicação.

Que métodos foram utilizados? O lead jornalístico, o método empírico e o comparado. Seguiu-se a combinação de métodos qualitativos e quantitativos.

Para compreender o presente é preciso ir ao passado. Então, buscou-se as marcas do passado através das fontes históricas. Realizou-se três operações, a saber: A Heurística como uma operação inerente à crítica histórica que consistiu em encontrar e explorar as fontes disponíveis; A Hermenêutica ou a exegese dessas fontes, a crítica da interpretação dos documentos históricos; e, finalmente, A Desfragmentação.

O cruzamento da informação disponível nas fontes orais, escritas e iconográficas, seguindo o modelo que chamaremos de desfragmentação (“defragmentation”, segundo Daniel Bach e Martin Thomas) da informação disponível.

Que modelo é esse? Desfragmentação na Informática é uma operação que consiste em arrumar ficheiros que foram inicialmente gravados no disco do computador em diferentes posições, isto é, setores e pistas, ficando assim reunidos e “arrumados” sequencialmente. Na ciência da História será a operação que segue o modelo da Informática, arrumando na escrita as análises da informação significativa, mas dispersa, que o historiador foi fazendo ao longo da sua pesquisa, transformando essa informação em conhecimento, em Nova História.

## O projeto de pesquisa no AHM

De 2018 a 2019, decorreu a investigação exploratória, procurando recolher e analisar narrativas orais, escritas e visuais, de forma a ter um *Corpus* que permitisse problematizar a temática escolhida, da participação da Mulher e verificar os indícios de um ativismo feminista em Moçambique.

Em 2020, ano que a pandemia nos obrigou a ficar em casa, houve tempo para refletir, escrever sobre o material recolhido. Espera-se que, até 2022, se possa desenvolver a pesquisa, abrangendo não só em Arquivos oficiais como privados.

O facto de estar a coorientar uma doutoranda da Universidade Pedagógica de Maputo, desde 2019, sobre esta temática<sup>283</sup>, permitiu uma troca de informações relevantes e desafiou-me a aprofundar e a reveritar a documentação por ambas recolhidas.

Não é demais ressaltar a importância do Arquivo Histórico de Moçambique, qual tesouro, que permite a descoberta de novos materiais para a pesquisa, tais como: a imprensa anti-colonial e o seu Fundo Iconográfico, a Iconoteca.

## A Imprensa Anti-Colonial

### A Revista Tempo

Desta Revista foram analisados 209 números, desde o primeiro número de setembro de 1970 a 1974, conhecendo a obra coordenada por Rui Cartaxana e Rui Baltazar como Diretores. Esquemáticamente apontam-se as seguintes características: Jornalismo noticioso de Autor; Denúncia; Comprometimento com a FRELIMO (julho-agosto e setembro de 1974).

As suas secções: Editorial; Notícias internas e externas; Cidades; Cultura; Desporto; Mulher; Concursos – de destacar “A Melhor Foto dos Nossos Leitores”. De destacar a escrita incisiva de Maria de Lurdes Torcato, abordando questões da mulher moçambicana.

---

283. O tema circunscreve-se ao papel da Mulher na educação na frente de Tete.

Como nos interessava encontrar imagens da época, na Revista encontrámos fotografias significativas, que fomos tratando, de célebres fotógrafos, como Rui Rangel, Kok Nam e Armindo Afonso.

### **A Voz da Revolução/Mozambique Revolution**

No Arquivo Histórico de Moçambique, encontra-se depositado o Arquivo da FRELIMO, que foi por nós estudado em profundidade, tendo encontrado a *Voz da Revolução/Mozambique Revolution*, de 1963 a 1974.

Importa destacar as suas características. Trata-se da Revista do Departamento de Informação da FRELIMO, em duas línguas, que difundia a ideologia da Frente. Apontam-se as Secções: Editorial; Realizações da FRELIMO, a nível interno e externo; Comunicados de Guerra; Solidariedade internacional; Visitantes estrangeiros nas Zonas Libertadas; Cultura.

Quanto à tipologia das ilustrações, foram identificadas não só Fotografias como desenho “satírico”, que fomos analisando. Os fotógrafos nacionais estudados foram: Daniel Maquinasse; Artur Truhate; José Soares e Carlos Djambo, bem como Estrangeiros, que visitaram as Zonas Libertadas.

### **Fundo Iconográfico, a Iconoteca**



Gravura 2 - Fotografia de Andres Johansson. Cabo Delgado. 1974 (AHM, Iconoteca, cx.7).

Na imagem, o fotógrafo sueco captou escultores Macondes a trabalhar, vendo-se ao fundo um guerrilheiro em movimento, sentados uma mulher e homens a trabalhar e, em primeiro plano uma exposição das esculturas produzidas em pau-preto.

Descrevendo as características do Fundo Iconográfico, relativo à luta armada de libertação nacional, importa indicar que as imagens encontradas foram 2.581, tendo sido selecionadas 90. Em todas estas, há um denominador comum identificado a reportagem fotográfica.

As imagens destinaram-se fundamentalmente à Informação e Propaganda. No interior, a sua finalidade foi, sem dúvida, a mobilização das populações. Nas Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM) terá sido a organização do exército. No exterior, terá contribuído para ações de solidariedade e de financiamento da Frente.

Os principais temas retratados foram identificados nas seguintes categorias: Os dirigentes da FRELIMO, quer no retrato como na hierarquia no comando; As Forças Populares de Libertação de Moçambique, desde a preparação para o combate/treinos às marchas longas no interior; as bases nas frentes de Cabo Delgado, Niassa e Tete; transporte de material; produção; tempo de lazer; destacamento feminino; as zonas libertadas; milícias populares; cooperativas de produção e consumo; escolas; hospitais; atividades culturais. E, para terminar, a solidariedade internacional; visitas; manifestações de apoio.

A fim de facilitar a análise do Fundo encontrado, construiu-se uma amostra temática, que a seguir se apresenta:

## Amostra Temática do Acervo Iconográfico

Caixa	Pasta	Imagens	Seleccção	Temas	Observações
1	2	20	1	Frelimo 1º Congresso	Preparação
2	S.Nº.	10	2	Eduardo Mondlane nas Zonas	
				Libertadas com Fotógrafos	
				Andres Johansson; José Soares	
5	2	20	7	Jornalistas e Fotógrafos	Até 1974
7	1	54	4	Gerhard Klyn Fotógrafo	RDA
9	S. P.	110	5	Destacamento Feminino	
11	S. Nº.	29	3	Frente de C. Delgado	
Idem	S. Nº.	17	2	Frente de Niassa	
Idem	1	25	3	Frente de Tete	

## Conclusões

A imagem tem desempenhado frequentemente um papel complementar, ilustrando e embelezando a composição escrita, quando pode ser um motor de pesquisa inovador e criativo. A Imagética, ciência emergente no século XX, levou-nos a equacionar uma pesquisa que permita não só revisitar as fontes iconográficas, elevando-as a um patamar ainda não explorado, mas que também contribua para repensar as representações simbólicas das Mulheres nas diversas Comunidades em presença em Moçambique. A questão-chave incide assim sobre realidades e mitos nas representações do território que é hoje a República de Moçambique.

No caso particular das fotografias disponíveis em arquivos, não podemos iludir a questão da sua subjetividade, em função do olhar do fotógrafo: a sua parcialidade, em função do universo restrito que elas representam; a sua

exclusão de largos setores da realidade social que foram ignorados. Ainda que limitado, o seu potencial reside no facto de veicular representações dessa realidade, refletindo a interação entre distintos agentes sociais e as desigualdades inerentes às sociedades coloniais. Várias gerações foram “consumindo” essas imagens banalizadas no quotidiano e, através delas, compuseram a sua visão do ‘Outro’ e cristalizaram através delas a perceção de outras culturas.

No acervo estudado na Iconoteca do Arquivo Histórico de Moçambique, foram trabalhadas dezoito (18) caixas, contendo duas mil, quinhentas e oitenta e uma (2.581) fotografias da luta armada de libertação nacional, entre as décadas de sessenta a oitenta do século XX, das quais seleccionei um número significativo de noventa (90), num labor rigoroso e atento das suas características, procurando interpretá-las objetivamente e de uma forma crítica, segundo a metodologia definida.

O modelo paradigmático de análise inseriu-se nos Estudos Pós-Coloniais. O debate epistemológico abordou a visão do império colonial português e a questão central da História Social. Isso levou à releitura e revisitação do imaginário, aprofundando e desconstruindo as representações da Mulher.

Estas questões levaram-me a aprofundar o passado colonial de Moçambique, para compreender o projeto histórico da construção da nação moçambicana. Nunca é demais falar da razão de ser desta pesquisa, subjetiva, na interioridade do projeto. Como estudiosa da História de Moçambique, interessa-me conhecer e analisar historicamente a ideia de independência, no que revela de dinâmico, de mudança, face ao regime colonial. Como se operou a mudança, em termos do poder político, sei-o bem, porque a vivi intensamente, daí a principal limitação, sobretudo emocionalmente, pois falta-me a distância necessária ao ofício como historiadora. Todavia, estou certa de que o trabalho de pesquisa, essencialmente coletivo irá superar esse facto, transformando a fraqueza em força.

## ANEXOS

### I. *Ficha de Leitura de Imagem*<sup>284</sup>

Nº.

Nome do objeto

Autor

Data

Lugar

Título

Conceitos

Descrição

Análise

Referência bibliográfica

Anexo: A Imagem

### II. *Fotografias do Fundo da Iconoteca do AHM, no Departamento de Arquivo e Coleções Especiais, Repartição de Coleções Especiais:*

- Gravura 1 - Josina Machel (AHM, Iconoteca, cx. 9);
- Gravura 2 - Fotografia de Andres Johansson. Cabo Delgado. 1974 (AHM, Iconoteca, cx.7);
- Gravura 3 - Destacamento Feminino. Nachingwea. 1974 (AHM, Iconoteca, cx. 9);

---

284. Elaborada esta Ficha, pela Autora e responsáveis da Iconoteca, que ajudou a sistematizar a informação recolhida e facilitou a escrita.

## Referências bibliográficas

- AAVV (1974). *Colonialismo e Lutas de Libertação*. Porto: Afrontamento.
- Araújo, Caio Simões (2018). *A Luta Continua. 40 Anos Depois: Histórias Entrelaçadas da África Austral*. Maputo: Alcance Editores.
- ARPAC (2014). *Vida e obra dos Heróis da luta de libertação nacional*. Maputo: Académica.
- Bach, Daniel (2016). *Regionalism in Africa. Genealogies, institutions and trans-state networks*. London: Routledge.
- Barradas, Carlos (2009). Poder ver, poder saber. A fotografia nos meandros do Colonialismo e pós-colonialismo. In *Arquivos da Memória*, 5-6, pp. 72-92.
- Cabaço, José Luís (2021). *À sombra da utopia: quando Eu Era Nós*. Vol. 1. Maputo: Fundação Fernando Leite Couto.
- Cardina, Miguel e Martins, Bruno Sena (Orgs.) (2018). *As voltas do passado: a Guerra Colonial e as Lutas de Libertação*. Lisboa: Tinta-da-China.
- Casimiro, Isabel Maria (2005). *Samora Machel e as relações de género*. Maputo: Estudos Moçambicanos.
- Chabal, Patrick (Coord.) (2002). *A History of Postcolonial Lusophone Africa*. London: Hurst & Company.
- Coelho, João Paulo Borges (1989). *O início da luta armada em Tete, 1968-1969: a primeira fase da guerra e a reação colonial*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Costa, Catarina A. (2019). *Moçambique: O sonho de uma Nação. O Instituto Moçambicano e a FRELIMO no nascimento de um estado social livre*. S/L: Lua Eléctrica e Autora.
- Dias, Jill (1991). *Photographic Sources for the History of Portuguese-Speaking Africa, 1870-1914*. *History in Africa*, 18, pp. 67-82.
- FRELIMO (1975). *A FRELIMO e a luta revolucionária de libertação nacional*. Lourenço Marques: Minerva Central.
- Garcia, Francisco Miguel Gouveia Pinto Proença (2001). *Análise Global de uma Guerra (Moçambique, 1964-74)*. Dissertação para a obtenção do Grau de Doutor em História. Porto: Universidade Portucalense.
- Henriksen, Thomas (1983). *Revolution and counter-revolution: Mozambique's war of independence, 1964-1974*. Westport, Connecticut / London: Greenwood Press.

- Henriques, Isabel Castro (1993). A África na iconografia colonial portuguesa. (Versão portuguesa da comunicação) L' Afrique dans l' iconographie coloniale portugaise. Colloque Images et Colonies. In Blanchard, P. et Chatelier, A. (Dir.). Images et Colonies. Paris: Syros/ACHAC/Bibliothèque Nationale, pp. 110-120.
- Henriques, Isabel Castro (2021). A Descolonização da História: Portugal, a África e a desconstrução de mitos historiográficos. Lisboa: Caleidoscópio.
- Mauad, Ana Maria (2015). Fotografia Pública e Poder. In Ribeiro, Margarida Calafate e Rossi, Walter (Orgs.). Património de Influência Portuguesa: Modos de Olhar. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian e Ed. Universidade Fluminense.
- Matusse, Renato e Malique, Josina (2008). Josina Machel. Ícone da emancipação da Mulher Moçambicana. Maputo: ARPAC.
- Meneses, Maria Paula, Martins, Bruno Sena (2013). As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais. Alianças secretas, mapas imaginados. Coimbra: CES, Almedina.
- Mondlane, Eduardo (1995). Lutar por Moçambique. Maputo: Centro de Estudos Africanos. (1ª. edição moçambicana.)
- Mondlane, Eduardo e Machel, Samora (1974). A FRELIMO e a Revolução. Lisboa: Ed. Maria da Fonte.
- Mussanhane, Ana Bouene (2012). Protagonistas da Luta de Libertação Nacional. Maputo: Marimbique.
- Ndegue, David Francisco Xadrique (2009). A Luta de Libertação na Frente do Niassa. Vol. 1, Maputo: JV Editores.
- Neves, Olga Iglésias (2007). Na Entrada do Novo Milénio em África, que Perspectivas para a Mulher Moçambicana? In Mata, Inocência e Padilha, Laura Cavalcante. A Mulher em África: Vozes de uma Margem sempre Presente. Lisboa: Ed. Colibri, pp. 135-154.
- Neves, Olga Iglésias (2017). O Movimento Associativo Africano em Moçambique. Tradição e Luta, 1926-1962. Beau Bassin (Mauritius): Novas Edições Acadêmicas, OmniScriptum Publishing Group.
- Newitt, Malyn (1997). História de Moçambique. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Nora, Pierre (2008). Les Lieux de Mémoire. Paris: Gallimard.
- Oliveira, João Spacca de, Assubuji, Rui, Sousa, Osvaldo Macedo de, Cavalcanti, Lailson de Holanda (2015). Qual o Papel da Imagem na História? Lisboa: Escolar Editora.

- Pachinuapa, Raimundo (Coord.). (2011). *Memórias da Revolução (1962-1974): Colectânea de entrevistas de combatentes da Luta de Libertação Nacional*. Maputo: CPHLLN e Associação Nachingwea.
- Pinheiro, Nuno (2011). *Fotografia e História Social. Utilização da fotografia como fonte da História*. In Torgal, Luís Reis (Coord.). *Fazer História Contemporânea*. Revista Estudos do Século XX, 11, pp. 105-119.
- (1994). Ricardo Rangel. *Photographe du Mozambique*. Paris: Centre Culturel Franco-Mozambicain.
- Ricoeur, Paul (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Rosas, Fernando e Brandão de Brito, José Maria (1996). *Dicionário do Estado Novo*. 2 Vols. Lisboa: Bertrand Editora.
- Rosas, Fernando, Machaqueiro, Mário, Oliveira, Pedro Aires (2015). *O Adeus ao Império. 40 Anos de Descolonização Portuguesa*. Lisboa: Nova Veja.
- Rufino, José dos Santos (1929). *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colónia de Moçambique*. 10 Vols. Hamburgo: Broschek & Co.
- Sontag, Susan (2003). *Diante da Dor dos Outros*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- Souto, Amélia Neves de (2007). *Caetano e o ocaso do «Império». Administração e Guerra Colonial em Moçambique durante o Marcelismo (1968-1974)*. Porto: Ed. Afrontamento.
- Tembe, Joel das Neves (coord.) (2014). *História da Luta de Libertação Nacional*. Vol. 1. Maputo: Ministério dos Combatentes/Direcção Nacional de História.
- Thomas, Martin (2014). *Fight or Flight. Britain, France and their Roads from Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Vieira, Sérgio (2011). *Participei, por isso testemunho*. Maputo: Ndjira, 2ª edição.
- Vicente, Filipa Lowndes (Org.) (2014). *O Império da Visão. Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960)*. Lisboa: Ed. 70.
- Waty, Teodoro e Gonçalves, Vitor (2018). *O Sacrifício da Liberdade. Depoimentos de vida: Alberto Chipande, Deolinda Guezimane, Eduardo Nihia, Feliciano Gundana, Graça Machel, Joaquim Chissano, Lopes Tembe, Marina Pachinuapa, Mariano Matsinha, Óscar Kida; Óscar Monteiro, Raimundo Pachinuapa*. Maputo: Ministério dos Combatentes; Média Group; WEditora.

Zawangoni, Salvador André (2007). A Frelimo e a formação do homem novo (1964-1974 e 1975-1982). Maputo: CIEDIMA.

Zimba, Benigna (coord.) e OMM (2012). A Mulher Moçambicana na Luta de Libertação Nacional: Memórias do Destacamento Feminino. Maputo: CPHLLN.



Gravura 3 - Destacamento Feminino. [Nachingwea, 1974] (AHM, Iconoteca, cx. 9).

Na imagem podemos ver guerrilheiras do último Destacamento Feminino, em 1974, no Campo de Preparação Político-Militar de Nachingwea, sentadas, fardadas e com a respetiva arma, ouvindo o seu Comandante.

# Representação política das mulheres e os mecanismos institucionais para a correção da disparidade de género na política.

---

*Lenira Mendes Monteiro Gonçalves*

Universidade Federal da Bahia; Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares em MULHERES, GÊNERO e FEMINISMO (PPGNEIM);  
leniramgoncalves@gmail.com.

## 1. Tema

A proposta desta dissertação insere-se na área dos estudos feministas e no campo político e, nesse campo se detém sobre o tema da representação política das mulheres, uma temática que tem aberto um leque de reflexões sobre o funcionamento e qualidade da democracia representativa nas sociedades contemporâneas e contribuído para a literatura nos campos da Ciência Política, Sociologia, Direito e Ciências Humanas. Nesse sentido, o objeto da dissertação são os mecanismos institucionais para a correção da disparidade de género na política em Cabo Verde no século XXI.

Cabo Verde é um país africano, insular, situado no meio do Atlântico, a cerca de quinhentos quilómetros da costa ocidental da África. É constituído por dez ilhas e vários ilhéus, em uma área emersa de 2.033km<sup>2</sup>. Conforme a historiografia, o arquipélago foi descoberto em 1460, sem a presença humana, pelos portugueses, à procura da expansão marítima do comércio no século XV. O arquipélago está dividido em dois grupos, sendo estes, denominados de Barlavento e Sotavento. O primeiro está localizado ao norte, é composto pelas ilhas de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia

(desabitada), São Nicolau, Sal, Boavista e ilhéus, nomeadamente Branco e Rambos. O segundo encontra-se situado ao sul, é formado pelas ilhas do Maio, Santiago, Fogo, Brava e os ilhéus Secos e Rasos.

O país tem uma população estimada de 549.192 habitantes, composto por 272 259 da população masculina (49.6%) e 279 933 da população feminina (50.4%), sendo a maioria jovens com idade média de 23 anos. (COUNTRYMETERS, 2020). A atividade económica assenta no turismo, na pesca e na agricultura, sendo assim, o país é considerado de rendimento médio visto que a baixa escala da população, consumo, as exportações e a diversificação do turismo contribuem para o desenvolvimento e crescimento do país. (BANCO MUNDIAL, 2019).

Conforme Gomes (2011), a luta pela independência iniciou-se em meados século XX, depois da Segunda Guerra Mundial, organizado pelo Movimento de Libertação Africano, sob liderança do Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), criado em 1956. A luta foi dirigida a partir do protagonismo dos fundadores e líderes africanos, constituídos por cabo-verdianos e guineenses, com destaque para o líder Amílcar Cabral<sup>285</sup>. Em 1976, o movimento conquistou a “liberdade” das duas nações, que foram separadas em 1980, por ação dirigida pelo comissário principal de Guiné Bissau, Nino Vieira. A partir desse cenário, o PAIGC passa a denominar-se Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV) que, pela Constituição 1980, era único partido legal no país, enquanto que Guiné-Bissau prosseguiu com a mesma denominação partidária.

O sistema colonial e patriarcal deu início logo após a descoberta de Cabo Verde em 1460 e vigorou até 1975, ou seja, num longo período de V séculos, mantendo as mulheres cabo-verdianas e guineenses em uma situação de opressão e exploração. Nesse sentido, a luta pela independência contou com a participação ativa das mulheres cabo-verdianas e guineenses, “quer participando diretamente na frente de combate, quer na clandestinidade, todas contribuindo, decisivamente, para a libertação das

---

285. Amílcar Cabral (1906-1973), filho de pai cabo-verdiano e mãe guineense, nasceu em Bafatá, na Guiné-Bissau, liderou de 1963-1973 o Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde, que levou os dois países à independência. Cabral foi assassinado em 20 de janeiro de 1973, por dois membros do mesmo partido. (CONOSABA DO PORTO, 2014).

suas terras” (GOMES, 2011, p. 109). Todavia, constata-se que no período pós-independência, as mulheres foram invisibilizadas e discriminadas, mesmo desempenhando papéis fundamentais na luta contra a colonização europeia. Neste cenário, Camacho(2010) reconhece que, em Cabo Verde, “as mulheres não tiveram as mesmas oportunidades em relação aos homens aquando da constituição do primeiro governo pós independência. Basta ver que no primeiro governo não havia a presença de nenhuma mulher e, a nível do parlamento, havia apenas uma.” (CAMACHO, 2010, p. 29).

Diante dessa realidade, emergiram as primeiras organizações empenhadas em avançar na luta pelos direitos das mulheres cabo-verdianas. De entre elas destacam-se a Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV), a Organização da Autopromoção da Mulher no Desenvolvimento (MORAB), ambas em 1992, e em 1999 a Associação das Mulheres Empresárias Profissionais de Cabo Verde (AMEPCV). No âmbito do Estado, foi criado em 1994, o Instituto Cabo-Verdiano para Igualdade e Equidade de Género (ICIEG) e, em 2002, a Rede das Mulheres Parlamentares de Cabo Verde (RMPCV).

Essas organizações, estatais e não estatais, têm apresentado um forte engajamento na promoção de mecanismos que corrijam a subrepresentação política das mulheres no país, contribuindo para implementação da Lei de Cotas, em 1999 e, mais recentemente, foram fundamentais no agendamento e a implementação da Lei de Paridade, uma vez que a primeira Lei se revelou pouco eficiente. Deste ângulo, o objetivo da dissertação é analisar a trajetória da Lei de Paridade de Cabo Verde, aprovada em 31 de outubro de 2019.

Diferentemente da Lei de Cotas, que exigia 30% de assentos parlamentares destinados às mulheres, a Lei de Paridade instituiu um mínimo de 40% de representação de “cada um dos os sexos nas listas de candidaturas aos órgãos colegiados do poder político”, abarcando, portanto, os poderes legislativo, executivo, a nível nacional e local (CABO VERDE, 2019, p.1917). Neste sentido, o intuito da dissertação é analisar se a lei contribuiu para o aumento das mulheres eleitas em Cabo Verde e, além disso, pretende mapear as atrizes e atores no agendamento do projeto e na aprovação da referida Lei, assim como, se tem contribuído para a diversificação do perfil racial, socioeconómico e de pertença partidária das mulheres eleitas. Também serão averiguados os entraves vivenciados na aplicação da Lei de Paridade.

## 2. Problemática de Pesquisa

O sistema político cabo-verdiano caracteriza-se como semipresidencialista, visto que o Presidente e os deputados da Assembleia Nacional são eleitos pelos eleitores. O primeiro-ministro é eleito indiretamente pela Assembleia e as autarquias locais, tais como as Câmaras e as Assembleias Municipais, são eleitas a partir das eleições diretas e simultâneas nas cidades e vilas rurais. O sistema eleitoral é proporcional, com lista fechada e com distritos de magnitude variada (SPECK; Gonçalves, 2019) e o sistema partidário é centralizado em dois partidos – o Partido Africano pela Independência de Cabo Verde (PAICV), responsável pelo processo de independência e o Movimento pela Democracia (MPD). Apesar da existência de outros partidos políticos, esses dois “concentraram juntos mais de 90% dos votos e elegeram acima de 95% dos representantes para a casa do poder legislativo, a Assembleia Nacional” (Speck; Gonçalves, 2019, p. 45).

Importa explicitar que, atualmente, Cabo Verde é considerado um modelo de democracia no continente africano, na medida em que é um país estável, pela inexistência de golpes de Estado e os Direitos Humanos são respeitados. Entretanto, dados de 2017 do Afrobarômetro<sup>286</sup> apontam que, apesar de a maioria das cidadãs e cidadãos cabo-verdianos perceberem que as liberdades políticas são respeitadas no país, eles têm apresentado descontentamento com a democracia, especialmente na dimensão econômica e no desempenho do governo na prestação de serviços. Sendo assim, 76% da população do país apresentou insatisfação com o funcionamento da democracia, porcentagem que tem crescido desde 2005. (Isbell; Bhoojedur, 2019).

Em Cabo Verde, o direito de as mulheres participarem da sociedade política foi alcançado com a I República, em 1975, porém o regime do partido único, que imperou por quinze anos, apresentava forte resquícios do sistema colonial, impactando o exercício dos direitos das mulheres na política (Gomes, 2011). Esse cenário sofreu algumas mudanças com a II República, ou seja, o regime pluralista, instituído com a abertura política em 1991,

---

286. Afrobarômetro é uma instituição de pesquisa que realiza surveys de opinião sobre democracia, governança, economia e sociedade em mais de trinta países africanos (Afrobarometer, 2019)

facto que possibilitou o aprofundamento da democracia e impulsionou a participação e representação feminina no espaço público.

Ainda assim, como aponta Évora (2009): “o fato de um país incorporar os princípios e as regras que definem um governo democrático não é suficiente para produzir democracias com qualidade e garantir a consolidação do regime democrático” (Évora, 2009, p. 15). Desta forma, é importante enfatizar que nenhum país consolidará efetivamente a democracia, se não adotar medidas efetivas que assegurem a igualdade entre mulheres e homens nos espaços de poder político.

Descrevendo a subrepresentação das mulheres na política em Cabo Verde, os dados do Instituto Nacional de Estatística (INE) apontam que, em 1991, cerca de 3% das cadeiras do parlamento eram ocupadas pelas mulheres, já em 2016 esse número subiu para 23,6% (INE, 2017), revelando que o país apresentou um número bastante baixo a nível das figuras femininas na política durante o regime monopartidário.

Entretanto, é importante evidenciar que, em 2008, sob o mandato do PAICV, o país alcançou a paridade política no governo executivo, destacando que nesse período, apenas três países viviam sob a mesma realidade paritária – Espanha, Finlândia e Noruega. Perante esse cenário, Monteiro (2015), enfatiza:

Em Cabo Verde, a paridade alcançada em 2008, foi reafirmada com a remodelação governamental que ocorreu em 2010. Nessa altura, com a demissão de um ministro e uma ministra, foram nomeados igualmente um homem e uma mulher para a ocupação de cargos ministeriais. Deste modo, mantinham-se oito ministras no Governo, sendo de destacar que, de fato, todas ocupavam áreas centrais da governação neste espaço insular: defesa, justiça, família e solidariedade, ensino superior, finanças, descentralização, turismo e juventude (a titular da pasta de juventude acumulava esse cargo com a presidência do conselho ministerial dos assuntos parlamentares). (Monteiro, 2015, p.199).

Essa conjuntura é considerada um marco na história política em Cabo Verde assim como no continente africano, pois nessa altura, o arquipélago era o único e o primeiro país africano a atingir a paridade política nos

cargos ministeriais para além da ocupação de lugares de grande visibilidade, posições primárias e o desempenho de funções importantes concernentes às causas femininas.

Apesar da experiência inovadora, a paridade política não foi mantida pelo governo subsequente, MPD e no panorama atual, no âmbito legislativo nacional, dos 72 deputados/as apenas 18 são mulheres (CABO VERDE, 2020b), e no governo executivo nacional, dos 20 ministros/as apenas 4 são do género feminino (CABO VERDE, 2020a).

Importa evidenciar que, mais recentemente, Cabo Verde apresentou avanços nos mecanismos institucionais, que visam assegurar a igualdade entre os sexos, como a Lei de Paridade. Considerando uma inovação da democracia em Cabo Verde, a Lei de Paridade foi aprovada em 31 de outubro de 2019, com o intuito de corrigir a disparidade política concernente ao género, exigindo no mínimo 40% de representação de cada um dos sexos em todas as instâncias de poderes. A Lei emergiu a partir de um manifesto do Instituto Caboverdiano para Igualdade e Equidade de Género (ICIEG) e da Rede de Mulheres Parlamentares de Cabo Verde (RMPCV), juntamente com associações de mulheres dos partidos políticos e de organizações não-governamentais. Desta forma, a Lei foi aprovada pelo parlamento, contando com 35 votos do MPD, 27 votos do PAICV e 3 votos contra do partido da União Caboverdiana Independente e Democrática (UCID).

Em suma, a proposta desta dissertação versa compreender a trajetória da Lei de Paridade e os seus impactos na representação política feminina em Cabo Verde, visto que a subrepresentação feminina é um fenómeno acentuado na realidade do país e a correção da mesma é fundamental para a consolidação efetiva da democracia.

### 3. Referencial Teórico

O contexto da divisão de gênero baseada no sexo impulsionou uma repercussão histórica nocenário ocidental, com o surgimento do movimento feminista, acarretando maior ressaltado dos movimentos que se mobilizaram pelo direito ao sufrágio das mulheres, ganhando um repertório muitoforte no final do século XIX e início do século XX. De acordo com Grossman e Nunes (2014), este movimento veio acelerar o declínio das formas tradicionais do patriarcado, contribuindo para a desconstrução e compreensão do mesmo, dando visibilidade às trajetórias das mulheres, lutas e conquistas.

Contudo, mesmo com a conquista do direito ao voto, não houve uma igualdade de representação nas arenas políticas entre mulheres e homens, assim, a baixa proporção de representaçãofeminina nos espaços de poderes e tomadas de decisões é constatada em quase todos os países do mundo. De acordo com os dados da Inter-Parliamentary Union, as mulheres ocupam em média 24% das cadeiras nos parlamentos nacionais (IPU, 2019). A média da América é em torno de 30%. Na África subsaariana são, em média, 24% de mulheres parlamentares. (IPU, 2019).

Os dados expostos são acarretados pela persistência de inúmeros entraves à participação feminina na arena política. Nessa sequência, Miguel (2014) afirma que:

O insulamento a vida doméstica retira delas a possibilidade de estabelecer uma rede de contatos necessária para se lançar na carreira política. Aquelas que exercem trabalho remunerado permanece em geral como responsável pelo lar, no fenômeno conhecido como “dupla jornada de trabalho”, tendo reduzido seu tempo para outras atividades, incluídas à ação política. Os padrões diferenciados de socialização de gênero e a construção social da política como esfera masculina inibem, entre às mulheres, o surgimento da vontade de participar. (Miguel,2014, p. 94).

Para além disso, Matos (2010) inúmera três níveis de barreiras nas instituições públicas enfrentadas pelas mulheres, descrevendo o primeiro nível como “*Micro*”, referindo-se a quesitos individuais e subjetivos concernentes à ambição política; o segundo nível é o, “*Sociológico*” relacionado com as

estruturas do sistema político-partidário e elegibilidade que atuam como empecilho para a eleição das mulheres; e o último nível, “*Político-Filosófico*” remete para os aparatos de re-eleição e permanência das mesmas no campo político. (MATOS, 2019, p. 4). Todos esses elementos constituem um campo de impasses que contribuem para a subrepresentação feminina nas instâncias políticas.

É de suma importância destacar que as mulheres têm ocupado espaços de visibilidade e centros de comando, sobretudo os socialmente rotulados como campos masculinos.

Nessa linha de pensamento, é importante a discussão sobre a “*Política de Idéias*” e a “*Política de Presença*” abordada pela Anne Phillips (2001). A autora descreve a “*Política de Ideias*” como um modelo de representação vinculada às construções ideológicas, preferências compartilhadas, não considera os perfis individuais dos representantes e não visa a inclusão dos sujeitos historicamente excluídos das decisões e representações políticas. Neste sentido que, “a maior parte dos eleitores sabem muito pouco sobre os candidatos para fazer de seus talentos ou virtudes a base para a opção política” (Phillips, 2001, p. 269). Em contrapartida, a autora aborda a “*Política de Presença*” como uma outra forma de representação política, que se preocupa como os grupos historicamente marginalizados e excluídos da política com base no gênero, etnia ou raça, traduzindo uma demanda por representação igualitária entre mulheres e homens e os demais grupos sociais à margem da sociedade. Conforme Phillips, essas duas concepções de representação política são colocadas como divergentes e excludentes, na medida em que:

Quando idéias são tratadas como totalmente separadas das pessoas que às conduzem; ou quando a atenção é centrada nas pessoas, sem que se considerem suas políticas e idéias. É na relação entre idéias e presença que nós podemos depositar nossas melhores esperanças de encontrar um sistema justo de representação, não numa oposição falsa entre uma e outra. (Phillips, 2001, p. 289).

Sendo assim, a relevância de operar tanto com a “ideia” assim como a “presença”, como um sistema unificado, é um fator fundamental para uma democracia representativa. E, além disso, no que toca às questões de gênero, Matos *apud* Paradis (2013) fala sobre a perspectiva social, definindo-a como

“o ponto das posições que neles ocupam” (Paradis, 2013, p.93). Visto isso, as mulheres constituem um grupo social na medida em que compartilham um campo subalterno no âmbito da estrutura social. Contudo, é válido ainda ilustrar que as identidades não são estáveis e são mutáveis, pois de acordo com Phillips (2001), cada mulher apresenta uma multiplicidade de características.

Varikas (1995) enfatiza que a paridade é o sinónimo e um princípio instituído na representação democrática acarretando “uma ruptura radical com os dogmas veiculadas há dois séculos pela culturapolítica da esquerda e em particular a tradição universalista herdada da Revolução Francesa”. (Varikas,1995, p.82), assim constituindo uma nova forma de fazer política, reconhecendo o caráterde género. Neste sentido, a paridade traduz uma ideia de par e equivalência entre mulher e homem,compondo espaços em termos de igualdade numérica. Ademais, Varikas, referenciando Viennot (1995), ressalta que “a lei que estabelece a paridade entre os sexos, não é uma lei como as outras, mas uma lei que transforma as próprias condições de elaboração das leis” (Varikas *APUD* Viennot,1995, p. 76).

Archenti e Albaine (2018) chamam a atenção especialmente para três aspetos relevantes para a análise de paridade de género, como sejam: “concepção da norma a si”; “a sua aplicação pelos partidospolíticos” e, por último, nas “decisões da justiça eleitoral” (Archenti; Albaine, 2018, p.9).

Utilizando esses critérios para estabelecer a análise das propostas de paridade política na região latino- americana, as autoras destacam fatores positivos no que toca a um aumento no percentual, a alternância nas listas eleitorais e além de abranger outros órgãos institucionais assim como os pontos negativos.

Retratando o contexto africano, deve assinalar-se que a África é um continente que passou por um “cenário de um dos crimes mais horrendos da humanidade, o comércio de escravos, e suas terras foram ocupadas e saqueadas durante quinhentos anos, por diversas potências coloniais europeias” (Gomes, 2011, p. 92), alterando todas as estruturas e formas de organização sócio-política, sobretudo os papéis desempenhados pelas mulheres.

Autoras/res como Casimiro (2004), Mazrui e Christophe (2010) apontam que, no contexto anterior à colonização, era possível conceber

um sistema patriarcal no continente - as mulheres estavam no centro dos processos decisórios e desempenhavam um papel importante na economia. Essa realidade sofreu fortes impactos na colonização e, posteriormente, na colonialidade, submetendo as mulheres à uma posição de subalternidade. Conquanto, os dados estatísticos ilustram que:

Na África, um em cada quatro membros do conselho é do sexo feminino. A proporção (25%) é mais alta do que na Europa, segunda colocada com 23%, e está bem à frente da América Latina, lanterninha global com 7% (...). A média mundial da representação feminina em conselhos de administração é de 17%. A presença de mulheres em comitês executivos na África é menor do que nos conselhos, com uma proporção de 22%, mas acima da média global de 21%. (Mckinsey, 2019).

Em vista disso, é de se considerar que a África ocupa uma posição de proeminência, porém, ainda assim, ao analisarmos a partir de uma vertente interna do continente, permeia uma subrepresentação das mulheres, levando em consideração que as mulheres compõem a maioria da população africana.

Descrevendo o contexto cabo-verdiano, no que tange a participação política das mulheres, Monteiro (2015) frisa a existência de uma relação entre a colonialidade e as estruturas de poder, na medida em que as construções do campo político, como a ilha-metrópole, composta sobretudo pela elite política masculinizada, persistiu no período colonial e pós-colonial, especificamente no cenário de pós-independência, na abertura política e na política contemporânea. Essa relação é constituída pela “hierarquização organizacional centrada no campo político, que produz a subordinação dos vários e diversos campos de interação social, também se assistiu a um processo de fixação de um espaço-centro geográfico da organização da política” (Monteiro, 2015,p.188).

Desta forma, percebe-se que as ideologias fomentadas pela elite política pautavam a segregação pela dimensão organizacional e territorial, mantendo na margem da sociedade os grupos subalternizados, inclusive as mulheres. Esta dinâmica influenciou a baixa participação e representação das mulheres no período pós-colonial.

Outro fator pertinente que merece atenção é o paradigma interseccional para analisar a representação política das mulheres eleitas nos órgãos de poder, pois Monteiro (2015) identifica diferentes modos de tratamento das mulheres na sociedade cabo-verdiana, entre as que possuíam status de mulheres colonizadoras, colonizadas, casadas, viúvas e solteiras. Essa hierarquização impactou a menor representação de grupos de mulheres, fomentando uma desigualdade estrutural e histórica entre as mesmas. Segundo Monteiro (2015), o paradigma da interseccionalidade surgiu a partir das narrativas feministas negras, desencadeadas pela colisão do sexismo, do racismo e do classismo, incorporando as principais críticas à universalização do gênero e afirmando como um modelo explicativo da subordinação e exclusão das mulheres. Desta forma, Crenshaw (2002), enfatiza que:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, patriarcado, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (Crenshaw, 2002, p. 177).

Visto isso, a interseccionalidade possibilita a compreensão dos modos de subordinação e exclusão das mulheres, proporcionando uma desmistificação das opressões estruturais condicionadas pelo patriarcado e afins, fundamentada pelo processo de colonização, que permeia as instâncias políticas, económicas, sociais e culturais. Ao examinar e traduzir um contexto de opressões e discriminações, deve ter-se uma conta os sistemas operacionais e as perspetivas da interseccionalidade, afinal:

Uma perspectiva que considerasse somente a raça ou outra com somente o gênero avançariam em análises parciais e incompletas da injustiça social que caracteriza a vida de mulheres negras, (...) e que raça, gênero, classe social e sexualidade, todas elas, moldavam a experiência de mulher negra. (Collins, 2017, p.8).

Desta forma, é importante o entendimento de que as desigualdades estruturais também afetam o grupo feminino de formas distintas, pois as mulheres brancas podem vivenciar circunstâncias de machismo e sexismo, porém as mulheres negras, além de enfrentarem tais fatores, ainda são afetadas pelos quesitos raciais, constatando que as mulheres negras padecem de formas de opressão que são interseccionadas tanto pelo gênero, quanto pela raça. Explicita essa passagem, Sanchez que afirma que “o ponto central nesse conceito é o entendimento de que as formas de opressão não atingem os sujeitos isoladamente, mas de forma inter-relacionada” (Sanchez, 2017, p.58), e na mesma linha de pensamento, Monteiro (2015) destaca que:

A enorme importância atribuída ao paradigma de interseccionalidade deve-se à ilustração de que os principais sistemas de opressão estão intimamente interligados, sendo necessário o combate contra as opressões racial, sexual, classista e heterossexual, que atingem certos grupos sociais (Monteiro, 2015, p.46).

Essa interligação evita que haja exclusões e generalizações de abordagens, trazendo à tona as especificidades de cada grupo e subgrupo sociais, captando a complexidade da matriz de dominação.

#### 4. Justificativa

A presente proposta tem como justificativa o grande interesse pelo debate suscitado pelos estudos sobre mulheres, feminismo e política, em particular, as epistemologias feministas da África concernentes as agendas, participação e representação política das mulheres no contexto africano. Durante o percurso da minha formação acadêmica, deparei com várias narrativas de autoras (res) ocidentais sobre os povos africanos, suas lutas políticas e, muitas vezes, essas narrativas foram construídas por estudiosos que nunca tiveram contacto com esses povos, influenciando e contribuindo para a construção de estereótipos e uma imagem deturpada da África. Ao centralizar o olhar para dentro do próprio continente, percebe-se a necessidade de literatura e debates sobre a mulher e gênero, sobretudo, o papel das mulheres no desenvolvimento da África. Neste sentido, na condição de mulher, negra e africana, sinto a extrema necessidade de examinar e construir

histórias a partir do meu lugar de fala, produzir conhecimento sobre o meu povo negro, sobre as lutas, as vitórias e os desafios da mulher africana, em particular, da mulher caboverdiana na política.

A presença das mulheres nos espaços políticos é uma luta que tem sido vivenciada desde o contexto da luta armada, e Cabo Verde é um dos poucos países que avançaram na Lei de Paridade no mundo. Desta forma, a dissertação pode contribuir com teorias e investigações empíricas para refletir sobre novos modelos de fazer política e uma democracia representativa a partir das lutas políticas travadas pelas mulheres, pese embora os desafios que ainda enfrentam no contexto da colonialidade e do patriarcado pelas ações estatais e não estatais.

Ademais, este projeto pretende contribuir para a desconstrução de narrativas elaboradas pelas epistemologias do Norte, trazendo reflexões pertinentes sobre os espaços que as mulheres têm ocupado na sociedade política e os mecanismos que visam combater as estruturas sexistas patriarcais. É ainda importante ressaltar que, recentemente, os países que mais obtiveram avanços na eleição de mulheres nos parlamentos são localizados no Sul Global. Sendo assim, a proposta desta dissertação, endereçará um estudo baseado nas epistemologias do Sul, tomando como objeto de investigação o contexto sociopolítico caboverdiano que, assim como outros países da África, possuem laços históricos com o Brasil, que continuam sendo muito pouco estudados e problematizados nos espaços académicos brasileiros. Nessa vertente, esta proposta visa proporcionar também mais ferramentas teóricas sobre o género em África/Cabo Verde.

## 5. Objetivos

### Objetivo geral:

Compreender a trajetória da lei de paridade e os seus impactos na representação política feminina em Cabo Verde.

**Objetivos específicos:**

- mapear as atrizes e os atores envolvidos no agendamento do projeto e na aprovação da Lei de Paridade;
- analisar se a Lei da Paridade contribuiu para o aumento das mulheres eleitas em Cabo Verde;
- verificar se a Lei de Paridade contribuiu para a diversificação do perfil racial, socioeconômico e pertença partidária das mulheres eleitas;
- averiguar os entraves vivenciados na aplicação da Lei.

**6. Procedimentos Metodológicos**

Para a realização deste projeto, será utilizado o método qualitativo, ancorado em pesquisa documental e entrevista semiestruturada. O método qualitativo é entendido como uma ferramenta de exploração, de subjetividade, que se preocupa com questões da realidade que não podem ser quantificadas. (Minayo, 2002). Com base nos objetivos deste projeto, trata-se de um estudo de caso e, de acordo com Graham (2010), esse método é uma investigação empírica de caráter triangular entre a teoria, o indivíduo e o contexto, com o intuito de documentar factos concernentes às políticas públicas sobre a realidade contemporânea, fornecendo resultados de pesquisas num formato mais longo e mais detalhado.

Inicialmente será realizada uma análise e revisão bibliográfica direcionada para os pesquisadoras/res internacionais, sobretudo africanas (os), que debatem o tema deste projeto. Em seguida, será feito um mapeamento das variáveis, a partir dos bancos de dados do Instituto Nacional de Estatística (INE), um órgão público responsável pela produção de dados sobre classificações, variáveis, questionários e documentos estatísticos do país. Ademais, recolher-se-á dados nas páginas oficiais online dos partidos políticos nacionais e das organizações estatais e não estatais, sobretudo ICIEG e RMPCV.

Outra parte importante da metodologia fomentará por meio de análise documental, tais como os relatórios elaborados pela Organização das Nações Unidas (ONU), a Constituição da República de Cabo Verde (2012), os Códigos do Sistema Eleitoral (2010), a Lei de Paridade (2019), entre outros.

Além disso, far-se-á recurso à análise de discurso, através de entrevistas semiestruturadas, a atrizes e atores políticos, uma vez que alguns argumentos políticos apresentam conteúdos que comprometem a implementação da Lei de Paridade. O estudo baseia-se nas abordagens do Poupart, et al. (2014), que consideram a entrevista uma *“ferramenta de informação”* (POUPART, ET AL, 2014, p. 216), e permitem uma exploração mais aprofundada das perspetivas dos atores sociais, fornecendo uma melhor compreensão sobre as situações por eles enfrentadas, na medida em que possibilita o acesso à experiência dos mesmos.

Neste sentido, as entrevistas serão realizadas por meio virtual, com as atrizes, atores políticos e os membros das organizações governamentais e não governamentais que estiveram engajados com a agenda e implantação da Lei de Paridade. Devo ressaltar que já utilizei esse método para a produção da monografia, tenho contatos adquiridos através da presidenta da RMPCV, a conheço pessoalmente, à mesma forneceu os demais endereços eletrônicos e ainda estabeleceu contato com atrizes políticas, solicitando a participação na pesquisa. Dessa forma, esse canal facilitará na coleta de dados para responder os objetivos expostos neste projeto. O cronograma abaixo, apresenta as etapas da pesquisa e do planeamento dos dois anos do mestrado:

ATIVIDADES	2020.2	2021.1	2021.2	2022.1
Revisão da proposta da dissertação	X			
Leitura e revisão bibliográfica	X	X		
Construção das técnicas	X	X		
Recolha de dados		X	X	
Descrição: análise		X		
Análise interpretativa		X	X	
Redação da qualificação			X	
Redação da dissertação			X	X
Revisão e conclusão da dissertação			X	X
Defesa da dissertação				X

## 7. Pertinência do Projeto para a linha de pesquisa escolhida

A proposta desta dissertação insere-se na linha de pesquisa “ Gênero, Poder e Políticas Públicas”, mas poderia também ser acolhida na linha “ Gênero, Alteridades e Desigualdades”, pois assim como o foco das linhas de pesquisas mencionadas, o presente projeto visa as investigações empíricas sobre os estudos feministas, considerando sobretudo os aspetos interseccionais para a compreensão das relações de poder no contexto africano, particularmente, em Cabo Verde, fomentadas pelas instituições sociais políticas. Neste sentido, o projeto fomenta e contribui para a ampliação e diversificação de teorias e análises com carácter interdisciplinar sobre o feminismo, centralizadas nas epistemologias do Sul Global.

De acordo com as linhas de pesquisas escolhidas, entende-se que as ações desencadeadas pelas relações de poder baseada no gênero submetem os sujeitos às diversas instituições de poderes,mas para além desse sistema de dominação, é possível examinar a relação de gênero a partir de outros vieses, que têm desenvolvido novas práticas políticas. Neste sentido, partindo do foco deste projeto e referindo especialmente à participação e representação política das mulheres, o projeto ainda é pertinente para a linha de pesquisa na medida em que visa promover uma análise de mecanismo feminista, a Lei de Paridade entendida como uma ferramenta de combate e resistência as condições patriarcais, agendada e projetada principalmente pelas próprias mulheres políticas caboverdianas e possui um carácter institucionalizada. Desse modo, podemos compreender como ocorre o sistema de dominação assim como as novas institucionalizações democráticas de políticas públicas.

Desta forma, o tema assim como a problemática do projeto estão intimamente relacionados e dialogam com as linhas de pesquisas escolhidas no que tange às investigações e reflexões teóricas sobre a mulher, gênero e feminismo no continente africano/Cabo Verde, tendo em conta as suas trajetórias de ações, expressões, e lutas feministas, possibilitando um campo teórico e empírico de estudo ainda mais amplo para o amadurecimento da proposta da dissertação e contribuindo com a área de pesquisa.

## Referências bibliográficas

- Archenti, N., Albaine, L. (2018). O Feminismo na política. Paridade e violência política de gênero na América Latina, Cadernos Adenauer. Banco Mundial. Aspetos gerais de Cabo Verde. Recuperado a 22 janeiro de 2020 de < <https://www.worldbank.org/pt/country/caboverde/overview>>.
- Cabo Verde. Elenco governamental. Recuperado a 4 de agosto de 2020 de <<https://www.governo.cv/elenco-governamental/>>
- Cabo Verde. Deputados. Recuperado a 4 de agosto de 2020 de <<http://www.parlamento.cv/deputados2.aspx>>
- Camacho, E. Borges (2010). A participação das mulheres na política em Cabo Verde: 1975-2006. Praia: UNICV.
- Casimiro, Isabel. (2004). Paz na terra, guerra em casa. Série Brasil e África. Pernambuco: Ed. UFPE.
- Crenshaw, Kimberlé (2002). Documentos para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Universidade de Califórnia - Estudos Feministas, Los Angeles
- Collins, Patrícia Hill. (2017). Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória, ISSN: 2317-4919, V.5, N.1, jan/jun.
- Conosaba do Porto, Pequena biografia de Amílcar Cabral. Recuperado em 31 de agosto de 2020 de <<https://conosaba.blogspot.com/2014/01/pequena-biografia-do-amilcar-lobes.html>>
- Countrymeters, População de Cabo Verde, Recuperado em 22 de janeiro de 2020 de <[https://countrymeters.info/pt/Cape\\_Verde](https://countrymeters.info/pt/Cape_Verde)>
- Évora, Roselma. (2009). Poder legislativo no regime democrático em Cabo Verde. Brasília: UNB.
- Expresso das Ilhas, Recuperado em 6 de agosto de 2020 de <<https://expressodasilhas.cv/pais/2020/06/14/autarquicas-partidos-unanimis-de-que-so-havera-desequilibrio-se-mulheres-nao-figurarem-nas-listas-para-veracoes-e-am/69985>>.
- Gomes, Crispina. (2011). Mulher e o poder: o Caso de Cabo Verde. Praia: IBNL.

- Graham, Andrew. (2010). Como escrever e usar estudos de caso para o ensino e aprendizagem no setor público. Brasília: ENAP.
- Grossman, L. Aparecida. et al. (2014). Importância da participação política das mulheres para a construção de uma nova cidadania. In Seminário Internacional de Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea. 10, Santa Cruz,
- IPU. Percentage of women in national parliaments. Recuperado em 3 de dezembro de 2019 de <<https://data.ipu.org/women-ranking?month/=10&year/=2019>>
- Isbell, Thomas, Bhoojedhur, Sadhiska. (2019). Apesar das liberdades, os caboverdianos estão insatisfeitos com a democracia na pioria do desempenho econômico. Afrobarómetro, Despacho, n.319, 4 de setembro de 2019, Praia.
- lei da paridade. Disponível em [CCPR/Shared%20Documents/CPV/INT\\_CCPR\\_ARL\\_CPV\\_3\\_7522\\_O.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/INT_CCPR_ARL_CPV_3_7522_O.pdf) acesso em 15/01 de 2020. <<https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/>
- Matos, Marlise. (2010). Paradoxos de incompletude da cidadania política das mulheres novos horizontes para 2010? Belo Horizonte/Brasil: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Disponível em <http://opiniaopublica.ufmg.br/site/files/biblioteca/marlise.pdf>
- Mazrui, Ali, À and Wondji Christophe (2010). A evolução relativa aos papéis dos homens e das mulheres. In Mazrui, Ali A.(Ed.) História Geral da África VIII: África desde 1935. Brasília:UNESCO.
- Miguel, L. Felipe. (2014). Gênero e representação política. In Miguel, Luís Felipe, Bioli, Flávia. Feminismo e Política: uma introdução. São Paulo, Boitempo, , pp. 93- 108.
- Minayo, Maria C. S. (Org.) (2002). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis:Vozes.
- Moneytime. África lidera ranking de mulheres em conselhos de administração. Recuperado em 5 de dezembro de 2009 de <[https://moneytimes.com.br/africa-lidera-ranking-de-mulheres-em-conselhos-de administracao/](https://moneytimes.com.br/africa-lidera-ranking-de-mulheres-em-conselhos-de-administracao/)>
- Monteiro, Eurídice Furtado. (2015). Entre os Senhores das Ilhas e as Descontentes: identidades, classe e gênero na estruturação do campo político em Cabo Verde. Recife: UFPE.
- Paradis, Clarisse Goulart. (2013). Entre o Estado Patriarcal e o Feminismo: o caso dos mecanismos institucionais de mulheres na América Latina. Dissertação de mestrado, UFMG, Belo Horizonte, Brasil..

- Phillips, Anne. (2001). De uma política de idéias a uma política de presença? Oxford University Press, pp. 268- 290.
- Poupart, et al. (2014). A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes.
- Sanches, Beatriz Rodrigues. (2017). Teoria política feminista e representação substantiva: uma análise da bancada feminina da Câmara dos Deputados, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo. Recuperado de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-03042017-121744/>
- Speck, B. W., Gonçalves Anilsa (2019). O bipartidarismo em Cabo Verde: a dinâmica do surgimento dos terceiros partidos e a magnitude dos distritos. Revista Brasileira de Ciência Política (29), maio-agosto de 2019, Brasília.
- Varikas, Eleni. (1995). Refundar ou reafirmar a democracia? Reflexões críticas acerca da paridade entre os sexos. Nouvelles Questions Féministes, n.16/2, 1995.

EIXO 5.  
MOBILIDADE E  
TRÂNSITOS  
MIGRATÓRIOS

## Levar/mandar/reencontrar: dinâmicas de laços familiares. Análise a partir do lugar da casa (Santo Antão, Cabo Verde)

---

Elisabeth Defreyne.

### Introdução

Meu trabalho - um livro em processo de publicação - resulta de minha tese de doutoramento, defendida em 2016 e intitulada “Au rythme des tambors. Etnografia des « gens de Santo Antão » (Cabo Verde, Bélgica, Luxemburgo)”, que trata dos movimentos/circulações das pessoas e das coisas entre a ilha de Santo Antão, o Luxemburgo e a Bélgica principalmente, e atrás deles muitos outros lugares deste “arquipélago transnacional” (Batalha e Carling, 2008).

Mais concretamente, minha experiência etnográfica começou em 2008, durante uma estadia de 5 meses em Santo Antão como estudante de mestrado em Antropologia. Na época, eu estava interessado no turismo (principalmente da cidade de Ponta do Sol). Desde então, eu estava bastante presente na cena pública e não investiguei diretamente a esfera mais íntima do lar, que servia apenas como um “refúgio”. Foi quando, em 2011, como parte de minha tese, e após retomar meu trabalho etnográfico na Bélgica (Antuérpia, Bruxelas) e Luxemburgo, voltei a Santo Antão pela segunda vez e me vi literalmente presa na casa de minha amiga Sonia por causa de uma torção no tornozelo – a casa que é um lugar de movimento permanente (Lobo 2012, 2021) –, que comecei a medir plenamente a circulação que a

percorre e o movimento que permeia as famílias e mais amplamente toda a sociedade que me acolheu.

Nesses três lugares (Bélgica, Luxemburgo, Santo Antão), passei cerca de quinze meses entre 2008 e 2014 entre o “povo de Santo Antão” (e principalmente de três redes familiares)<sup>287</sup> : doze meses na ilha de Santo Antão e quase três meses em Luxemburgo e na Bélgica. Vários milhares de cidadãos cabo-verdianos vivem em Luxemburgo, o que faz dele a principal nacionalidade não comunitária do país. Na Bélgica, vários milhares de pessoas do arquipélago vivem (principalmente nos arredores da cidade de Antuérpia), o que a torna um pequeno centro de interesse cabo-verdiano por sua centralidade no coração de uma Europa atraente.

Quero dar algumas informações sobre o quadro metodológico do meu trabalho:

- Gostaria de deixar claro desde o início que o estudo realizado, embora aparentemente incluindo várias sítios/lugares, trata de facto de um “sítio único” (Hage, 2005). De facto, o “espaço social cabo-verdiano transnacionalizado” (Gois, 2005) é o produto do movimento e circulação de pessoas, coisas (bens materiais, dinheiro, encomendas, etc.), valores e ideias, no espaço e no tempo; este “sítio” representa um espaço que se torna tangível diariamente e ainda mais durante o período de férias. Voltarei a este assunto em uma segunda parte da apresentação.
- A experiência etnográfica realizada no âmbito do meu trabalho é uma experiência que qualifico, nas palavras de Judith Okely (1992), de “total” (no sentido em que ela permeia e mobiliza todos os sentidos); esta totalidade de experiência é para mim uma necessidade para a “inclinação do olhar”. Assim, para compreender o “processo de movimento em si” (Faist, 2012), não apenas questioneei as pessoas sobre suas práticas de mobilidade, mas também as observei e compartilhei, na medida do possível. Assim, realizei uma etnografia móvel e, seguindo a proposta de Urry, “caminhei e viajei com as pessoas” (J. Urry, 2007). Falta de tempo, não poderei aqui relatar toda esta dimensão etnográfica, nem a

---

287. Este trabalho de campo foi concentrado em um conjunto de materiais coletados e elaborados ao longo dos anos e composto de notas de campo, pesquisas bibliográficas e entrevistas semi-diretivas formalizadas [35, das quais 21 gravadas e 13 manuscritas].

parte de experimentação que deixei bem clara e visível no livro. Assim, ao dar importância a esta experiência, faço questão de devolver toda a sua dimensão sensível ao trabalho antropológico, e não esconder a própria natureza deste último. De facto, “o verdadeiro objeto-subjetivo da antropologia, ou seja, antes de tudo da etnografia, sempre foram as emoções. A experiência de campo é uma experiência de compartilhar o sensível. Observamos, ouvimos, falamos com os outros, compartilhamos sua própria cozinha, tentamos sentir com eles o que eles experimentam” (Laplantine, 2010, p. 11).

Foi a partir da casa de Sonia que experimentei e observei pela primeira vez os movimentos de circulações, fossem eles ligados às estratégias de partida ou às práticas desenvolvidas para manter os laços dentro da família e, mais amplamente, dentro do “povo de Sintonton”. É a partir desta casa - e da família que gravita em torno dela - que desenvolverei minhas observações nesta contribuição.

Antes de mais, vou desenvolver um ponto para explicar o mecanismo observado intitulado do “levar-mandar” em relação às estratégias de partida. Em seguida, compartilharei um pouco da experiência vivida na época das férias de verão : um espaço/tempo identificado como primordial para « fazer corpo » (literalmente « estar juntos »), como comunidade, que seja familiar mais também mais amplamente societal, a e na distância.

## **1. Estratégias de saída e de circulação : o mecanismo de « levar/mandar »<sup>288</sup>**

Da casa de Joana, vivo e observo a partida de duas sobrinhas/filhas da família, incluindo a da jovem Ana, com cerca de 14 anos, para Luxemburgo, que acompanho no meu retorno à Europa em agosto de 2008. A partir deste evento e de minhas muitas estadias e momentos compartilhados com Sonia, começo a entender como a partida é um fenómeno extremamente dinâmico (em sua própria implementação) e marcada pela circulação mesmo, envolvendo atores aqui e ali, além da estrita esfera familiar. Acima

---

288. Ver o capítulo 2 do livro a ser publicado (Defreyne, Edições Academia).

de tudo, irei entender como a pessoa migrante, embora central no evento, não é necessariamente o ator principal<sup>289</sup>; aqueles que não se movem a priori são tanto, ou às vezes até mais atores no movimento do que os próprios candidatos a migração. Além da pessoa que realmente se desloca (no sentido de migrar), há acima de tudo aqueles ao seu redor que participam do « mandar » e/ou do « levar » dele ou dela. Chamei esta estratégia de partida (e mais amplamente de circulação) de mecanismo do « levar-mandar ».

### 1.1. Breve contexto familiar: partidas encadeadas

Quando acompanho Ana em sua viagem para Luxemburgo, três das suas tias maternas já estão vivendo lá (Baptista foi o primeiro a chegar, há cerca de vinte anos, no início dos anos 2010), assim como dois dos seus tios na Holanda. Sua mãe, uma das irmãs, vive na ilha do Sal. Ana ficou aos cuidados de seus avós maternos em Santo Antão, onde Sonia, a irmã mais velha de sua mãe, ainda vive.

Assim, para definir o cenário e fazer uma análise inicial, a partida de Ana faz parte de um todo e representa um elo em uma cadeia de partidas muito mais longa. Esta importância de entender este projeto migratório, num longo prazo na história familiar, incluindo várias gerações, é sublinhada por Pierre-Joseph Laurent (2016) e isso também se verifica para a história da sociedade local, já estruturada nas mobilidades. Essa «cadeia» que começou antes dela e que ela terá que continuar/perpetuar através de sua própria partida. A partida (e/ou a oportunidade de partir; mais simplesmente, o movimento) deve assim ser entendida como um «capital» que é transmitido e a ser transmitido (ver também Laurent, 2016). No futuro, a partida de Ana alimentará precisamente as esperanças de sua mãe biológica, Roberta, que emigrou para a ilha do Sal. Desde minhas paradas em sua casa, em trânsito nesta ilha, entendo que a ilha do Sal representa para ela apenas um lugar de passagem, a mulher alimentando acima de tudo o desejo e a esperança de um dia chegar à Europa.

Ana esta assim no meio dum mecanismo de transmissão à volta da partida que chamei de «levar-mandar».

---

289. Um elemento que certamente é exacerbado aqui pelo fato de serem jovens que partem ; todavia, minha análise é baseada em muitos outros casos.

## 1.2. Levar

Embora três irmãs tenham vindo para o Luxemburgo depois de Baptista, Ana, a sobrinha, é a única que Baptista realmente « levou consigo ». Como ela me explicou em Luxemburgo em 2014, durante uma entrevista formal, foi a única a quem forneceu os documentos necessários para deixar Santo Antão. Sobre a decisão de levar Ana, ela comenta:

*“ (...) Ké um tava ma kel ideia d’ trazesse era Flavia [irma mais grande de Ana], que um bai pa Cap Verd um oia um gosta se maneira um dize um tava trazel, mas depos um oia dificuldade, diffducltde, Andreia ba ta fca mas grande, depos era mas difficil, quando um oia situação de Carina, Zé, Zé eh que empenha, el dze eh um familia e tud, no ta trazel. (...) Ah sim, el dzeme assim, no ta mandal papel el ta bem assim ja nota ajuda se mãe num qualquer coiza, foi assim que surgi ideia. No trazel como turista, antes quel visto termina no da expediente, no tive na ASTI (...)”* [Entrevista com Baptista, Luxembourg, 15/07/2014].

Forçado a iniciar longos e complicados procedimentos de adoção para que Ana conseguisse ficar no Luxembourg (a Baptista não tinha condições materiais necessárias, notavelmente espaço suficiente em sua casa), Baptista foi ameaçada várias vezes de deportação pela Embaixada de Cabo Verde em Luxemburgo. Sua irmã Sonia, em Cabo Verde, comenta: “Ana teve sorte! Baptista assumiu riscos! Mas ela sabia que ia funcionar (*“Ana teve muita sorte! Baptista arrisca! Ma el sabia que ia dar certo”*)” [Anotações de campo, setembro de 2012]).

Ao levar uma sobrinha com ela, Baptista quis aliviar a situação de sua irmã mais nova. “Eu queria ajudar”. Neste sentido, a escolha do candidato não é fixada com antecedência (antecipação) e, de certa forma, não importa. Além disso, a transmissão da oportunidade de sair (um capital que deve circular na família) e a circulação de uma forma de ajuda mútua tem precedência sobre procedimentos complicados que não foram previstos. É uma forma de transmissão que é feita «sem pensar» (Berliner, 2010). Também os indivíduos provam uma capacidade, a ser pragmáticos, entre

outras nessa capacidade que chamei de capacidade ligada a partida a «aproveitar o momento certo»<sup>290</sup>.

O destino de cada indivíduo, e em relação à partida, depende aqui de muitos fatores fora dele ou dela. Não é tanto o candidato que é importante, mas os muitos fatores que o designam: a possibilidade de um parente acolher o emigrante, leis de imigração, etc. O destino de Ana dependia não só dos outros (tios, tias, etc.), mas também do contexto de imigração: neste caso, Baptista terá sucesso em um perigoso pedido de adoção. No entanto, Baptista e seu marido não tinham previsto todas as dificuldades que enfrentariam: “Se eu soubesse, não o faria novamente”, confidenciou-me Baptista [Entrevista com Baptista, Luxemburgo, 15/07/2014] . Só este fato é interessante, e apoia a ideia de um sentido prático em torno da partida, e uma capacidade de, como já mencionei, aproveitar o «momento certo» da parte dos indivíduos (neste caso, um visto de turista para a garota).

### 1.3. Mandar

De Cabo Verde, uma pessoa tem um papel principal concreto na partida da Ana: é a tia Sonia em Santo Antão.

Além do papel simbólico desempenhado pela mãe de Ana através de seu «desejo de outro lugar» («*désir d'ailleurs*» [Mazzocchetti, 2009]) – que empurra a filha e participa assim do seu envio para fora –, assim que além do forte valor dado de forma geral à mobilidade, ainda mais internacional, quem tem um papel importante no evento da saída da Ana é a Sonia, tia da Ana e irmã mais velha da mãe dela, que ficou em Santo Antão. O papel desta atriz, que não está em movimento (ou seja que é considerada “não-emigrante”) é, portanto, essencial.

Assim, antes da viagem da jovem, Sonia está encarregada de reunir numerosos papéis em Cabo Verde, além de desempenhar o papel de intermediário entre a mãe biológica de Ana e Baptista em Luxemburgo durante um tedioso e complicado procedimento de adoção (uma condição necessária para que a criança permaneça em solo europeu).

---

290. Ver o capítulo 2 do livro a ser publicado

Entre todos os procedimentos tomados por Sonia em Cabo Verde, ao redor da partida da sobrinha, a história que ela me conta sobre o envio de um único documento (devido ser rapidamente assinado pela mãe da criança para o visto) é bastante eloquente não apenas do importante papel desempenhado pela tia Sonia na concretização efetiva dessa partida mas também na mobilização de numerosos atores à volta dela nas ilhas (que todos contribuem, para além da família, na movimentação da menina). E tudo isso, embora aparentemente não sendo «em movimento».

Uma tarde, enquanto estávamos conversando em sua sala de estar, Sonia me explicou em detalhes toda a viagem que o documento havia feito:

*“Manuel mandel el pa se mãe pa el recebel logo kel dia, el preenchel el, da Roberta na se nome, Roberta assina, ba autenticifel na registro. Roberta retorna a entrega irmão de Raph el, irmão de Raph ta na aeroporto da um pessoa el, el trazel pa se irmão na São Vicente, out irmão na São Vicente Elisabeth.: El trazel na mão?El ta trazel! Um pessoa ti te bem de Sal, bo dob el el bo dize: « bo ta pode entrega na nha irmão la na aeorporto na São Vicente ? Trazel! “ [Notas de entrevista com Sonia, Santo Antão, setembro 2012]*

E a cadeia ainda está longe de ser completada. Ela repete parte do que acaba de me dizer, e continua:

*“ Kel irmão de Manuel trabalha num agencia, la na aeroporto na Sal. Então la el tem fácil, la el toia tud gente ke te bem, el entrega um pessoa el ke entrega se irmão ai na São Vicente el explicel del se numbre, el dxel el la. El dxel la aonde kel dzel pa dxesse el. El chega el ochel. Hmh. João [irmão de Manuel] be pa traboi e el ochel e el manda nha tio el, se traboi Elisabeth : entregod na mão ? Entregod na mão. Ah é la ! São Vicente é fácil” [Notas de entrevista com Sonia, Santo Antão, setembro 2012].*

Porque, no momento da nossa discussão, tenho dificuldade em acompanhar os acontecimentos em torno deste papel, pergunto:

*“ Então irmão de Manuel ba entrega bo tio el, kel papel, né ? E Sonia continua: “ Não, el da um amigo d’seu el. El entregel, el ta te bem pa coza el entregel el. El tchel prop na se traboi “.*

No total, e antes de Sonia recolher o documento de seu tio em São Vicente no mesmo dia, nada menos que oito pessoas estiveram envolvidas em uma cadeia que, em um dia, enviou o documento devidamente assinado e autenticado. Terá sido trocado (de “mão em mão”) onze vezes, terá sido levado em um barco, dois aviões e dois carros, e terá passado por três ilhas. Trata-se de um verdadeiro capital humano que é mobilizado, só nas ilhas, além do capital financeiro já mencionado. Surpresa com o relato de Sonia, entro com ela em uma discussão sobre o uso de tantos contatos. Ela mesma aponta que é importante ter pessoas em quem confiar, um importante capital potencial por caso (aqui nas ilhas), sem o qual nada seria possível:

*“ E familia ou tambem bo tem amigos, muito proxima. Ke ta ajudob. Se não bonde pode. Bo ti oia tanta gente ka envolve ness coza ?! Ja bo oia tanta gente envolve ness coza, bo tem ke agraces ! ke la nde é fácil ! muita gente envolvido ! “* [Notas de entrevista com Sonia, Santo Antão, setembro 2012].

No centro deste sistema de circulação, a pessoa que fica (aqui a mulher, irmã, filha, tia que fica), seja para realizar todos estes procedimentos em Cabo Verde, seja para cuidar daqueles que ficam e/ou retornam (ou retornarão: pais idosos) ou aqueles que irão embora, desempenha um papel essencial e necessário. Faz parte integrante de uma mecânica social atravessada pelo movimento. No caso de Sonia, como irmã mais velha dos irmãos, ela parece ter sido literalmente designada para ficar (e até mesmo impedida de sair de acordo com o relato dado por ela e sua irmã sobre as tentativas de emigração).

## 2. A casa da Sonia e as férias em Cabo Verde: um local/ tempo para « fazer corpo»<sup>291</sup>

Em segundo tempo da minha apresentação, completando o que apresentei sobre o mecanismo de circulação (ligada a partida em migração), gostaria de dizer uma palavra sobre o papel central desempenhado não apenas por Joana, a irmã/tia que ficou em Santo Antão, mas também por sua casa, onde partilhei em agosto de 2011 a reunião de uma parte da família (tios, tias,

291. Um capítulo do livro a ser publicado (Defreyne, Edições Academia) é dedicado a este período de férias.

sobrinhos e sobrinhas) que viviam em Luxemburgo e no Sal. É nesta casa que observo os muitos preparativos para as férias, e o fluxo das coisas.

Para alguns deles (especialmente o filho de Baptista, nascido em Luxemburgo), esta é a primeira reunião física com alguns membros de sua família. Durante estas três semanas, observo o quanto as pessoas normalmente não estão «ausentes» umas das outras, apenas numa presença «retirada»<sup>292</sup>. As relações estão lá, já ativas ou latentes, a reunião física serve apenas para (re)ativá-las. Pois se os contatos existiram e existem ao longo do ano e dos anos sem se encontrar fisicamente – via contatos telefônicos, contatos virtuais, mas também o envio e a troca e o envio recorrente de coisas<sup>293</sup> –, viver juntos, num pequeno apartamento em Santo Antão, durante três semanas, parecia necessário para «fazer corpo», e para a afirmação de um «nos é um família», para pegar as palavras dos meus interlocutores.

Assim, não há tempo em que encontrarei melhor expressão, e sem que meus interlocutores tenham mesmo que dizê-lo, deste vínculo e a importância de reviver (literalmente «viver juntos», ou, na minha opinião, «compartilhar») para alimentá-lo do que durante esta estadia: dentro das paredes de um apartamento de dois quartos, estaremos permanentemente entre oito e treze pessoas compartilhando uma forte intimidade. À noite, há colchões por toda a parte e, muitas vezes, me encontro dormindo na frente da porta da frente.

Memórias e histórias do passado estão no centro da reunião. Recordamos o passado, a história da família tanto quanto a construímos, compartilhando intensamente estes momentos presentes. Baltazar, o irmão e tio mais velho, torna-se um contador de histórias e fascina tanto jovens quanto velhos com seus contos, que nos fazem estourar em gargalhadas, ou que às vezes nos levam às lágrimas. Esta palavra falada, compartilhada, é de uma importância capital, como me impressiona rapidamente a eficácia da língua crioula em contar, em recontar, como se tivesse uma dimensão imaginária: as histórias são precisas, a importância dada aos detalhes é flagrante, seja uma palavra dita, uma expressão, um gesto ou a cor de uma peça de vestuário, mesmo

---

292. Faço referência ao «retrait de la présence» do François Laplantine [2003].

293. Que materializam a presença das pessoas e encarnam a presença do remetente (ver o capítulo 5 do livro sobre a circulação de coisas).

quando os eventos aconteceram há anos. Memórias, tanto dolorosas quanto felizes, são lembradas e selam uma história familiar que deve ser mantida viva, compartilhando-a. Será que as memórias que não são ditas se perdem? Porque mesmo se as pessoas da família se mantiverem em contato o resto do tempo, estas histórias não têm verdadeiramente tempo nem lugar para serem contadas: as conversas telefônicas de Sonia com seus irmãos e irmãs naquela época são geralmente restritas ao crédito concedido pelos cartões telefônicos que ela comprou a um preço alto (os famosos cartões blabla<sup>294</sup>). Às vezes eles têm apenas tempo suficiente para trocar, eficientemente, algumas notícias. Uma capacidade incrível de chegar ao ponto, que nunca deixa de me surpreender: «Tudo está bem», «Sem problemas de saúde».

Baptista, a irmã mais velha e emigrante, desempenha um papel central na afirmação de «ser uma família» e repete durante toda a estadia em Cabo Verde “Nos é família (Somos uma família)”. É afirmado o desejo de resolver problemas, aliviar tensões e ajudar-se mutuamente; de colocar tudo lá fora, bem como de recarregar as baterias até a próxima reunião.

Assim, tudo o que acontece durante estas férias, e a maneira como elas são conduzidas – experimentadas do começo ao fim de maneira coletiva – faz deste tempo de férias um momento de reafirmação dos laços; é neste sentido que, para outro contexto, mas amplamente semelhante, Sutton (2004) fala de «ritual» em relação às reuniões familiares das famílias caribenhas: «[...] estes rituais de reunião familiar tratam de reafirmar as conexões de parentesco e criar novos laços entre as pessoas que estão dispersas internacionalmente». Ela continua: «Estes rituais reafirmam publicamente a existência de uma identidade coletiva distinta baseada no parentesco»; “[...] Para os membros deste grupo a reunião familiar tinha o duplo propósito de recriar uma identidade coletiva baseada no parentesco e transmiti-la às gerações mais jovens» (Sutton, 2004, p. 253).

---

294. Hoje, quase 10 anos mais tarde, estes cartões blabla foram substituídos por smartphones. Seria interessante investigar a mudança na forma como as pessoas se relacionam umas com as outras desde a generalização desta tecnologia.

## Breve conclusão: a nova casa da Sonia

No mês de novembro de 2021, regresso a Santo Antão, após sete anos de ausência. Quero realmente visitar Sonia, a minha primeira hospedeira na ilha, uma amiga de longa data. Sonia mudou-se, vive agora no coração de uma ribeira, não muito longe do centro da cidade, onde costumava viver e onde tinha dado os meus primeiros passos como etnógrafa e, sobretudo, vivido este tempo de férias com parte da família. Com apenas uma foto da nova casa como referência, afreto um carro. Já é tarde de manhã, está calor, o sol está a arder. Mas a simples visão das bananeiras da ribeira refresca a paisagem após uma passagem pelo centro da cidade de betão. O ambiente nesta ribeira é verde, apesar da seca. Não se pode perder a casa: é laranja brilhante, a cor favorita de Joana. Isto é o que eu penso ao parar ao pé do que é um pequeno edifício em si (três andares já foram construídos). Apesar da pontada que sinto antes de chegar à ideia de não encontrar a casa da época, regozijo-me assim que vejo o sorriso radiante da minha amiga que me vem receber à porta da casa. Abraços e felicidade nesta reunião, após muitos anos. Sonia orgulha-se de me abrir as portas da “sua” casa. Uma “casa própria”. Passamos imediatamente uma parte considerável do pouco tempo que temos para visitar o local: o seu apartamento, muito espaçoso, o da sua irmã no Luxemburgo no primeiro andar, e o do seu irmão na Holanda no segundo andar. Tudo é novo e equipado, e quase nunca foi utilizado antes. E continuará a não sê-lo durante uma parte considerável do ano. Joana sonhou há tanto tempo com esta casa. A casa própria. Um sonho tornado realidade com o concurso de todos, aqui e ali [Notas de viagem, novembro 2021].

Como expliquei até agora, a realidade da família (e mais amplamente da sociedade de Santo Antão) está inscrita num contexto de movimento permanente, com actores aqui e ali desempenhando um papel na implementação destes fluxos e na manutenção das ligações. No centro destes movimentos, descrevi a importância assumida por Sonia, a única irmã que permaneceu na ilha, quer na implementação das partidas (nomeadamente no sistema “levar/mandar”, como explicado acima), quer na manutenção das ligações dentro da família através do tempo e das fronteiras. Assim, mostrei como a sua casa tinha representado o local de uma reunião excepcional, mas

essencial da família, durante o tempo das férias em Cabo Verde. Dez anos após este encontro, a família tinha verdadeiramente adquirido um lugar próprio. Como uma extensão da casa de Joana e construída à sua volta (a irmã e o marido tendo desempenhado um papel primordial na orquestração da construção do prédio na ilha), a nova casa reforçou a minha ideia da necessária materialização do elo para esta família dispersa; uma casa que, como foi discutido durante a mesa-redonda, simboliza verdadeiramente o elo. Uma casa que encarna a presença dos “ausentes” que apenas se retiram uma parte do tempo.

## Referências bibliográficas

- Batalha L., Carling J. (Eds.). (2008). *Transnational archipelago. Perspectives on cape verdean migration and diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Berliner D. (2010). Anthropologie et transmission. In *Terrain*, 2/55, pp. 4-19.
- Defreyne É. (2022). *Partir, revenir et faire circuler. Mobilités des gens de Santo Antão (Cap-Vert)*, livro a ser publicado nas Edições Academia.
- Faist T. (2012). Toward a transnational methodology: methods to address methodological nationalism, essentialism, and positionality. In *Revue européenne des migrations internationales*, 28/1, pp. 51-70.
- Góis P. (2005). Low intensity transnationalism: the cape verdean case. In *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 8/5, pp. 255-274.
- Hage G. (2005). A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community. In *Anthropological Theory*, 5, pp. 463-575.
- Laplantine F. (2003). *De tout petits liens*. Paris: Mille et une nuits.
- Laplantine F. (2010). *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre.
- Laurent P.-J. (2018). *Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*. Paris: Karthala.
- Lobo A. (2012). *Tão longe, tão perto. Famílias e « movimentos » na ilha de Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: Edições UniCV.
- Lobo A. (2021). *Si loin et si proche. Familles et « circulations » dans l'île de Boa Vista au Cap-Vert*. Louvain-la-Neuve: Éditions Académia.

- Mazzocchetti J. (2009). *Être étudiant à Ouagadougou. Itinérances, imaginaire et précarité*. Paris: Éditions Karthala.
- Okely J. (1992). Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge. In Okely J., Callaway H. (Eds.). *Anthropology and autobiography*. London and New York: Routledge.
- Sutton C.R. (2004). Celebrating ourselves: the family reunion rituals of African-Caribbean transnational families. In *Global Networks*, 4/3, pp. 243-257.
- Urry J. (2007). *Mobilities*. Cambridge and Malden, Polity.

## Construindo casas, tecendo laços. Espaços, relações e pertencimentos em Cabo Verde

---

*Andréa LOBO*

Universidade de Brasília, UnB

O objetivo deste texto é refletir sobre as casas como espaços relacionais na sociedade caboverdiana<sup>295</sup>. Tomo como base de meu argumento três cenários que me estimulam a pensar as casas como o centro dessas redes que se tecem em contextos familiares marcados pelas mobilidades migratórias. Como veremos a partir dos casos que apresento a seguir, seja como espaço físico, imagético ou como devir, as casas são o lócus privilegiado nos processos de construções e reconstruções de pertencimento em um espaço social que se estende por localidades múltiplas e dispersas. A noção de construção será meu fio condutor tanto em sua materialidade (casas em construção ou construídas) quanto por compreender que os processos de suas edificações constroem significados, valores, laços.

O par construir e habitar (Young, 2005; Ingold, 2015), tal como elaborado por Heidegger, em que construir não é um meio para habitar e tampouco habitar determina os fins ou os projetos para a construção, nos permite compreender que “as formas como os seres humanos constroem, seja na imaginação ou no chão, surgem dentro de correntes de atividades na qual estão envolvidos nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores” (Ingold, 2015: 96). Nessa “perspectiva da habitação” o foco está no processo de trabalhar com materiais, ou seja, no processo de trazer formas à existência, nos fluxos materiais e nas correntes de

---

295. Uma versão expandida deste texto foi publicada em...

ideias nos quais tanto as coisas como as ideias se conformam reciprocamente (Ingold, 2015).

Sendo assim, meu argumento vai no sentido de dissolver o aparente paradoxo existente entre a noção de casa como âncora da organização social, símbolo central da permanência e do pertencimento duradouro, e as trajetórias familiares marcadas pela mobilidade e distanciamentos prolongados que marcam os contextos de emigração. No lugar de ambiguidade, observo um entrelaçamento entre estes fenômenos por meio do valor que se atribui às casas nos projetos migratórios: a casa é o lugar das lembranças e das saudades, é um elo de pertencimento, um lugar de retorno e, por fim, um objetivo, afinal, emigra-se para construir uma casa. A casa surge, portanto, como um valor nas trajetórias de mobilidade marcando pertencimentos, solidariedades e desejos. Nesse sentido, a noção de casa aparece enquanto um valor moral, para além de um desejo material.

De maneira geral, a literatura acadêmica sobre cenários migratórios enfatiza o valor das casas nas constituições dos projetos de mobilidade. Dentre outros elementos, a construção de uma casa para si e para a família não só permeia os diferentes momentos das trajetórias de migrações, mas se apresenta como um elemento central na construção de um ciclo ideal de deslocamento: desde o projeto de emigrar até o idealizado retorno. Como nos chama atenção Olwig (2007), já sabemos que as migrações são fenômenos mais amplos, que não se encerram em um duplo movimento de ida e retorno, mas que constituem uma série de movimentos que englobam distintos cenários, regiões, nações e localidades. Por sua vez, também sabemos que o fenômeno migratório deve ser analisado a partir dos pontos de vista daqueles que compõem as complexas redes de mobilidade, o que inclui tanto os que partem quanto os que ficam.

Tendo como base tais pressupostos, proponho que pensemos a ideia de casa de forma mais ampla, (1) como uma configuração de casas que se constitui no tempo e no espaço e (2) como processos, construções no tempo que produzem não só edificações, mas comprometimentos a partir de um movimento no qual as vidas são vividas por meio dos laços que são tecidos no construir e no habitar. Tal perspectiva vai nos permitir compreender como a casa se revela como um aspecto chave para pensar a mobilidade caboverdiana em seus diversos momentos.

## Casas projetos

A construção de uma casa é frequentemente acionada quando estamos diante de trajetórias migratórias - seja como motivação para emigrar, como estímulo para permanecer em fluxo, apesar das dificuldades, como símbolo de status, seja como razão para retornar ou adiar um possível retorno, ou como memória de um passado partilhado ou de um futuro possível. Em um breve sobrevoo sobre as etnografias que abordam dinâmicas de mobilidade em Cabo Verde (Furtado, 1993; Fikes, 2000; Akesson, 2004; Oca, 2007; Batalha e Carling, 2008; Varela da Silva, 2012; Fortes, 2013; Veiga, 2013; Lobo, 2014; Évora, 2019; Defrayne, 2016; Laurent, 2021) percebemos a centralidade da casa nos projetos migratórios, mas também ficam explícitas as diversas estratégias que permeiam as construções materiais e simbólicas das casas para se construir um percurso migratório que se pretende valorizar.

Lourdes vive em Portugal há mais de 30 anos. Oriunda do interior da ilha de Santiago, ela emigrou ainda jovem para trabalhar como empregada doméstica em Lisboa, tendo sido a sua mobilidade mediada por sua tia (irmã da mãe). Quando acessa sua trajetória pela memória, Lourdes lamenta o fato de nunca ter conseguido construir uma casa em Cabo Verde, pois lembra que esse era seu sonho, “construir uma casinha para descansar no final da vida lá no *chão* dos meus pais”. Ela retraça o plano para mim em diversas conversas que tivemos ao longo dos últimos anos: melhorar a casa dos pais e construir uma casa para descansar em sua velhice estão sempre presentes como projeto, como horizonte que a motivou a “querer sair”. Ela se orgulha de ter cumprido parcialmente “o sonho”, pois a casinha de seus pais ganhou muitas melhorias não só em termos de reforma, mas de ampliação no número de quartos, construção de uma “casa de banho em condições”, instalação de energia elétrica, água encanada e aquisição de móveis e eletrodomésticos enviados desde Portugal para “descansar a vida de luta de mamã”. Sobre sua casa, Lourdes atribui as dificuldades para levar a termo tal projeto a relação conflituosa com o pai de seus filhos e as dinâmicas da vida em Lisboa. Seu companheiro emigrou alguns anos após a ida de Lourdes a Portugal, viveram por um período juntos, depois ele foi viver na França, estando Lourdes entre os dois países, na tentativa de manter a relação. Com o tempo, ele foi se fixando com outra mulher na França e se revelando não só violento, mas “ele

não me deixava evoluir, pois todo o dinheiro que eu conseguia poupar ele usava para solução de problemas que ele criava”. Lourdes, com o apoio dos filhos já crescidos, acaba por se fixar em Lisboa e a investir em uma moradia para si e seus filhos em um bairro periférico da capital. A luta para conseguir ter a “sua casa” em Lisboa foi coroada recentemente e eu fui informada por uma mensagem de WhatsApp, mensagem de uma Lourdes muito feliz ao me dizer “Eu consegui, Andréa, eu consegui a minha casa, em meu nome, finalmente posso dizer que tenho a minha casa. Agora, só falta mesmo a minha casinha em Cabo Verde”. A mensagem vem seguida de uma imagem dela e da filha segurando a escritura, com largos sorrisos nos rostos.

O exemplo de Lourdes é interessante por diversos aspectos. Primeiro porque complexifica a antiga ideia de movimentos que se restringem a duas direções, o ir e o voltar. As mobilidades múltiplas, que envolvem redes familiares, marcam os processos migratórios e as redes familiares de Lourdes demonstram muito bem tal fato, membros das famílias transitam entre Cabo Verde e Europa e dentro da Europa com algum dinamismo e demonstrando a complexidade de tais redes. Porém, o que mais me interessa aqui é pensar nas formas como Lourdes redimensiona o projeto inicial de “construir uma casa para a sua velhice”, ou seja, diante das dificuldades inerentes ao seu contexto familiar e, também, das trajetórias de seus filhos, nascidos em Portugal, e lá se estabelecendo profissionalmente, ela segue no sonho de uma casa própria, mas agora em Lisboa, adiando um sonho cada vez mais distante de ter a sua “casinha” em Cabo Verde.

Ser proprietário de uma casa é importante, pois a casa própria dá segurança econômica e reduz a preocupação com os gastos da vida cotidiana. A casa também é fator central na reprodução social do sistema de solidariedade recíproca que mantém o conceito amplo de família fazendo sentido local e transnacionalmente, pois com o tempo aquela casa pode ser um polo agregador (Lobo 2021) das relações familiares mais amplas, esse é, sem dúvida, o caso da casa de Lourdes em Lisboa.

Com relação às *casas de emigrantes*, ficamos ainda com o relato de Lourdes que lamenta ainda não ter tido condições de construir sua casa e afirma seguir com fé de que o fará. E quando assim for, poderá se aposentar, voltar para sua terra e descansar. Apesar de uma trajetória, que pode ser lida pela chave do sucesso em Portugal, a casa em Cabo Verde segue como a

materialização final de uma trajetória bem-sucedida na emigração, podendo ser entendida como um fim, um objetivo. Porém, a construção da casa em Cabo Verde não se restringe a um sonho individual, como dito anteriormente, se a pensamos como um processo que, desde a sua concepção, inicia um movimento ao longo do caminho da vida e que tece laços, cria relações, a sua edificação material é apenas uma faceta do que construir significa nessas trajetórias. A construção das denominadas “casas de emigrante” implica em relacionalidade, pois são os familiares que ficaram que serão os responsáveis pela construção. Estando longe, o emigrante acessa redes relacionais que, no processo, serão adensadas ou diluídas, ou seja, tal processo intensifica relações para o bem e para o mal, pois muitos conflitos podem advir nessa circulação de recursos financeiros e bens materiais.

Esse é o caso de Deolinda, emigrante na Itália, que até 2005 não havia concluído a construção de sua casa e pequeno comércio graças aos inúmeros conflitos com um dos irmãos, responsável pela construção. Nas palavras de Deolinda, “eu nem sei quantos mil euros eu enviei para essa casa, eu acho que teria construído dez casas com todo esse dinheiro, mas ela está aí, sem acabar, só a carcaça... aquele infeliz bebeu tudo e eu agora não sei o que fazer... a casa que sonhei tanto, acabou virando pesadelo, acabou com nossa família”.

Ao olhar para os dados, uma coisa parece estar ocorrendo. A arquitetura está atuando como um meio de comunicação, pois através da habitação, os moradores negociam suas localizações na organização espacial, na estrutura social e (des)constróem seus pertencimentos. Nesse sentido, a casa é um texto ao mesmo tempo escrito e lido por seus habitantes através da participação (Leinaweaver 2009: 788). Como Tim Ingold explica, é através de ser habitado que o mundo se torna um ambiente significativo para as pessoas, ou seja, o mundo ganha significado à medida que as pessoas vivem e interpretam suas próprias experiências (Ingold 2000).

Sendo assim, a casa apoia o parentesco e este se faz pela casa. Em um contexto de alta mobilidade, torna-se importante descobrir como as pessoas estão fazendo e mantendo conexões umas com as outras - e é particularmente interessante descobrir que elas estão fazendo isso por intermédio de um meio ostensivamente sólido, imóvel e quadrado (Leinawaver 2009). Voltar periodicamente ao país de origem, ser incluído em papéis-chave no seio da família, participar do circuito de trocas e informações, promover conflitos,

tudo isso reflete o status de parentesco, mas também o status social de emigrante. Portanto, todos esses são atos sociais que a casa ancora dentro de um campo social que vai muito além da territorialidade. No contexto de tantos fluxos, a casa oferece algum tipo de continuidade.

## Casas fantasmas

Em sua admirável etnografia sobre dinâmicas familiares e migrações entre as ilhas do Fogo, Santiago e Brava e os Estados Unidos da América, Laurent argumenta a partir da noção de capital migratório para compreender as hierarquias e estratificações que compõem o potencial migratório dos interlocutores. O capital migratório, segundo o autor, engloba um conjunto de habilidades, conhecimentos, estratégias e recursos que viabilizam a reprodução no interior da família, e fazem circular essa riqueza ao longo das gerações. “No que diz respeito à migração para os Estados Unidos, o estabelecimento dessa estratificação entre as famílias baseia-se na avaliação do capital migratório, analisada em termos de anos de espera necessários para se poder beneficiar eventualmente das leis americanas do reagrupamento familiar” (2021:16).

As casas assumem centralidade também nos casos analisados por Laurent, tanto as casas na diáspora quanto aquelas que ele denomina de “casas fantasma”, como por exemplo, as casas da ilha do Fogo. Casas imponentes e orgulhosas que, na maioria dos casos, ficam vazias à espera dos períodos de férias de seus proprietários que vivem na emigração. O que explicaria a construção e a manutenção de tais casas que não são, (e provavelmente não serão) habitadas de fato, visto que a lógica das redes migratórias dessas famílias acaba por reunir seus membros, idealmente, na diáspora?

Essa era a pergunta que Moisés se fazia quando me contava sobre sua família, oriunda do Tarrafal de Santiago. Moisés me relata que a grande maioria de seus irmãos e primos encontra-se emigrada, alguns nos EUA, outros na França, outros em Portugal. Ele chegou a viver em Portugal, mas graças ao apoio de seus irmãos, conseguiu estudar e concluir um curso superior, não tendo que viver uma “vida de emigrante”. Moisés é um profissional estabelecido, vive na cidade da Praia e é o responsável por “cuidar” dos pais já idosos que vivem no Tarrafal. Em nossas conversas, ele

destaca a quantidade de imóveis que estão sob seus cuidados, imóveis que só são habitados quando os familiares vão de férias a Cabo Verde e, ainda assim, “cada vez eles vêm menos, você sabe, os filhos já nascidos lá pela Europa ou América não veem muita piada (graça) em vir para Cabo Verde, e aí essas casas ficam aí vazias, ainda bem que eu estou aqui e cuidamos da manutenção, mas eu não entendo por que eles querem manter essas casas, você pensa que querem vender ou alugar, não, de jeito nenhum”.

Certamente não é minha intenção aqui dar respostas a essas questões, mas uma via interpretativa possível é a de continuarmos a pensar a partir da centralidade da casa como espaço relacional, ou seja, pensar a casa como o “fio da meada” pelo qual se tecem as relações societárias nessa sociedade de dispersão. Nesse sentido, seria o “fio da meada” físico, material imagético, geográfico, um espaço de construção, reconstrução e manutenção de laços. As casas vazias relatadas por Laurent e Moisés estariam, portanto, materialmente vazias, mas simbolicamente são centrais no tecer dos elementos das redes que são necessárias para que os projetos se concretizem seja na dimensão do real, do potencial ou do imagético. Se pensamos, como propõe Ingold, no habitar de forma mais ampla, como um movimento ao longo de um caminho de vida, talvez possamos compreender as “casas fantasmas” que instigam Laurent e Moisés - se habitar é ser, ser não é estar em um lugar, mas estar ao longo de caminhos (Ingold, 2015: 110).

Sendo assim, ainda que vazias de pessoas de carne e osso, essas casas seriam a expressão física, visível e imponente dos laços, afetos, tensões e emoções tecidas nos projetos migratórios e, sobretudo, elas expressam o processo, o caminho, a forma como os envolvidos em sua edificação se tornam. Portanto, elas são necessárias e imprescindíveis, pois são âncoras que atenuam e/ou gerenciam tais emoções.

## Casas âncoras

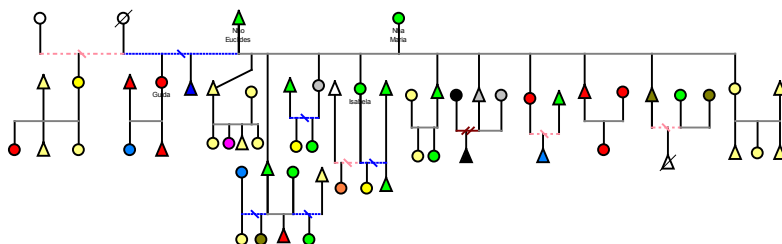


Figura 4: Família de Nha Maria e Nho Euclides (Diagrama desenhado pela autora)

	Ilha da Boa Vista (C. Verde)
	Praia (Capital Cabo Verde)
	Itália
	Portugal
	Alemanha
	Ilha do Sal (C. Verde)
	Suíça
	França
	Luxemburgo
	Local desconhecido
/	Falecido
--/--	Caso de amor/ separados
--/--	Relação afetiva no passado

Apresento no diagrama acima a família de Nha Maria. Família com a qual me relaciono há mais de 20 anos e à qual me sinto pertencendo, pois nossos caminhos se cruzam e se complementam ao longo de nossas trajetórias. Utilizo cores indicando os lugares de moradia com o objetivo

de demonstrar de maneira visual o que denomino de “famílias espalhadas”, noção que melhor define esse universo de mobilidade em distintos níveis.<sup>296</sup> Cientistas sociais que estudam a sociedade cabo-verdiana têm analisado as dinâmicas familiares nesse contexto em que o movimento é estruturante e um valor (Carreira 1983; Akesson 2004; Carling 2001; Braz Dias & Lobo 2012; Lobo 2014; Defrayne 2016; Fortes 2013; Vasconcelos 2012; Lobo & Dias; Veiga 2013). A plasticidade e o relativo sucesso nas estratégias de manter proximidade em situações de distância espacial e temporal é o que revelam tais pesquisas em diferentes ilhas do arquipélago, nos levando a afirmar que a emigração e a mobilidade são traços estruturais e estruturantes desta sociedade insular, onde a mobilidade é vivenciada de forma histórica, intensa e cotidiana.

Nesta seção estou interessada em compreender como se constrói a relação entre os familiares que vivem em outras localidades e aqueles que ficaram na ilha por meio dos seus pertencimentos às casas. A noção de *djunta mon* (juntar as mãos) alude à importância da cooperação entre as pessoas diante de situações adversas ou em prol de uma causa comum<sup>297</sup>. *Nu djunta mon* nos remete a um universo de solidariedade que marca as relações familiares e de vizinhança em Cabo Verde diante da concepção local de que a vida nas ilhas não é fácil em um país marcado pela pobreza e por inúmeras dificuldades (inclusive dadas pela natureza, insularidade, aridez etc). Nesse contexto, sair, partir, buscar a vida no estrangeiro são caminhos que marcam as trajetórias individuais e familiares desde o início dessa formação social. Entretanto, o sentimento de *djunta mon* tece a rede dos vínculos familiares que, com base

---

296. Tenho alguma resistência em usar diagramas de parentesco para meu caso etnográfico, pois eles não traduzem o caráter processual e dinâmico da mobilidade, sendo uma fotografia momentânea de um conjunto de fluxos que, estes mesmos, estão em amplo movimento – pessoas vêm e vão temporariamente, circulam pela Europa, tentam a vida aqui e ali, retornam para a Boa Vista, vão para outras ilhas, mudam de casa e retornam. Os movimentos múltiplos e constantes, além de constituírem um horizonte, configuram uma perspectiva de mundo. Nesse sentido, o diagrama apresentado é uma fotografia incompleta e já desconstruída, e assim deve ser lido.

297. Em Cabo Verde, a expressão em crioulo *Djunta Mon* tem grande importância social e cultural. Significando, literalmente, juntar as mãos, o conceito vai muito além, representando a capacidade que o cabo-verdiano tem de se superar graças ao espírito de entreajuda.

na convivência diária das casas entre aqueles que são próximos, mantém e atualiza as relações de afeto, de proximidade e de mutualidade.

É na capacidade de manter a chama da reciprocidade acesa que se assentam o sucesso ou o fracasso na atualização da cooperação em uma família como a de Nha Maria, em que os membros estão espalhados pelo mundo. Como já mencionado aqui, pessoas consideradas família são aquelas que mantêm entre si relações de afeto (e de conflitos e rivalidades) e de proximidade que são propiciadas tanto pela consanguinidade quanto pelo viver junto, comer junto ou ter uma origem comum. Nesse sentido, a memória de “ter vivido juntos” em uma casa é acionada como fator central de relacionalidade e pertencimento, conectando os que partiram não somente às pessoas, mas às localidades nas quais cresceram – a casa, a ilha, a nação. Tais espaços de convivência familiar guardam as histórias das pessoas, das famílias, da terra e dos ancestrais; neles são guardadas as lembranças e a memória que mantém as pessoas relacionadas.

Após tais considerações, me vem à memória uma conversa com Guida, uma das filhas de Nha Maria que vive há muitos anos na Itália, quando ela aciona a memória de um passado na casa e diz que “é muito tempo sem comer da comida da *mamã*, é muito tempo sem dormir no quarto que eu dormia quando era pequena... e essa comida? Ah, essa não tem igual em nenhum lugar do mundo”. Seu pertencimento é acionado pela memória de emoções e de um sentimento de convivência, sendo a casa a unidade doméstica de referência ao falar do sentimento de pertencer a um local e às pessoas. Na sequência de nossa conversa, Guida nos dá elementos que ajudam a avançar na compreensão da construção da proximidade à distância.

Eu posso passar todos os anos do mundo fora daqui, mas quando volto, eu sei que estou na minha terra, não tem lugar nenhum no mundo igual a isso aqui! É o melhor lugar do mundo! Agora, quando eu voltar para Itália, pelo menos durante um ano eu sei que tenho força para suportar tudo, porque já abasteci aqui nesses meses que eu passo com minha gente, na minha casa. No ano seguinte, é para preparar para voltar para cá de novo. Não dá para vir todos os anos porque tem que juntar dinheiro para trazer, mas se pudesse vinha mais vezes, porque não tem vida melhor do que na sua terra, na sua casa e com a sua gente, mesmo com todas as dificuldades. Infelizmente é preciso sair, mas também lá tentamos ficar perto (...) eu

mando coisas sempre, *mamá* sempre que tem chance me mandam uma coisinha da terra, nem que seja um pacote de bolacha! Minha casa em Roma é um pedacinho de Cabo Verde, pois sempre tenho coisas da terra. Agora também é mais fácil saber das notícias, com o telemóvel estamos sempre falando, sempre tentando diminuir as saudades e ajudar nas dificuldades, (...) eu mando sempre o que posso, um dinheirinho, um medicamento, o que for preciso, pois nós que saímos temos que ajudar a família! É difícil lá, mas aqui a vida é difícil também, não tem nada (...) às vezes é complicado porque as pessoas acham que lá a vida é fácil, que temos muito dinheiro e que somos ingratas porque não mandamos sempre e tudo o querem, é complicado! (Guida, agosto de 2005, Vila de Sal-Rei, Ilha da Boa Vista)

A manutenção de um convívio à distância atualiza parentesco e as obrigações de ajuda que caracterizam o *djunta mon* e que mantem casas e pessoas unidas, nem que seja pelos conflitos e dificuldades. Como salienta Guida, os retornos periódicos em férias são fundamentais para renovar os laços e para que os emigrantes “suportem” mais uma temporada longe de sua gente. Porém, nos períodos de distanciamento a circulação de coisas, recursos e informações atualiza as relações. Além das remessas financeiras enviadas pelos migrantes há uma série de objetos que são enviados<sup>298</sup> (roupas novas e usadas, medicamentos, aparelhos eletrônicos, fotografias, alimentos não perecíveis, artigos de higiene e limpeza) tanto para consumo quanto para venda. Tal circuito não é de mão única, as pessoas que ficaram nas ilhas enviam as chamadas *encomendas de terra*<sup>299</sup> para aqueles que estão fora, o percurso Cabo Verde – estrangeiro é tão ativo quanto o inverso e tem a importância de fazer com que, nas palavras de Guida, “minha casa em Roma seja um pedacinho de Cabo Verde”.

O ambiente de trocas recíprocas observado a partir da casa de Nha Maria engloba, portanto, os que vivem ou frequentam a casa, as casas vizinhas, a Vila de Sal-Rei e o interior da ilha, as demais ilhas que compõem o arquipélago e os lugares de emigração. A casa integra um circuito de circulação de pessoas

---

298. Sobre o complexo cenário de envio de encomendas e sua centralidade para o “fazer família” ver Lobo 2014b e Defrayne 2016.

299. As *encomendas de terras* são compostas por *coisas da terra*: pães, bolachas, peixe seco, lata de atum, queijo de cabra, bebidas alcóolicas como *grogue* e *pontche*, fotografias e remédios locais.

e coisas que reflete e é refletido pelo diagrama de parentesco, que abre essa seção, pois por onde circulam os membros dessa família circulam também os recursos materiais e imateriais que as mantém relacionadas. Como já salientado aqui, esse entretecer das redes de trocas vai para além dos laços de sangue ou de afinidade, incorporando diversos outros que podem pertencer à família ou ter tratamento de família.

Mas há ainda outra dimensão em que a casa se faz central na manutenção e atualização do “fazer família à distância”, a construção ou aprimoramento de uma casa. Apresento-vos um breve relato que envolve uma das filhas de Nha Maria, Sandra, que reside na Praia, capital do país.

Era o ano de 2018 e eu estava na Cidade da Praia há alguns dias. Ao saber de minha chegada, Aline, neta de Nha Maria, me telefonou convidando para participar da cobertura da casa, ou seja, a construção da laje da casa de Sandra, a filha mais nova de Nha Maria, que vive na Praia com o companheiro e três filhos. No caso dela, a família se reuniu não somente para a festa daquele dia, pois foi graças à substancial ajuda financeira de irmãs emigradas que Sandra conseguiu cumprir essa importante etapa da construção. Aline filmou o trabalho dos homens, a confecção dos alimentos pelas mulheres, o momento do brinde e o baile que entrou noite adentro, em dado momento ela me disse “estamos filmando para mandar para os que estão fora, é uma forma de participarem”.

O evento de cobertura da casa é um ótimo exemplo de que a casa em si, como estrutura física, é incorporada na vida social das famílias em seu fazer-se. O fluxo de dinheiro do exterior foi fundamental para a realização do evento e o uso da tecnologia moderna dos smartphones permitiu que Aline compartilhasse com aqueles que estavam fora, possibilitando que os mesmos participassem em tempo online. Ter uma casa é um valor importante, e no caso de jovens como Sandra e seu companheiro, construir a casa é a realização de um projeto que marca a transição para a fase de maturidade social plena. Tal processo durou muitos anos, dadas as limitações financeiras do jovem casal. Foi, portanto, graças à ajuda de familiares que pudemos comemorar um importante marco naquele dia.

## Considerações finais

Percebo as casas como lugares compostos por redes imaginadas que conformam pertencimentos, sendo assim uma casa não é apenas uma única casa. Ao contrário, ela participa de um conjunto de outras casas pelas quais as pessoas circulam. Enquanto lugar, a casa não é uma unidade autônoma ou circunscrita a espaços delimitados, sendo inseparável das redes de pessoas e casas na qual ela se define – a *nos casa* é, por exemplo, o lugar de reprodução familiar e dos sentimentos de pertencimento, pois ela é memória e reciprocidade.

Concluo salientando meu argumento ao revisitar e recortar elementos importantes de minhas pesquisas: a perspectiva de que a casa apoia o parentesco e este se faz pela casa. Em um contexto de alta mobilidade, torna-se importante descobrir como as pessoas estão fazendo e mantendo conexões umas com as outras - e é particularmente interessante descobrir que elas estão fazendo isso por meio de um meio ostensivamente sólido, imóvel e quadrado. Voltar periodicamente ao país de origem, ser incluído em papéis-chave no seio da família, participar do circuito de trocas e informações, promover conflitos, tudo isso reflete o status de parentesco, mas também o status social de emigrante. Portanto, todos esses são atos sociais que a casa ancora dentro de um campo social que vai muito além da territorialidade. No contexto de tantos fluxos, a casa oferece algum tipo de continuidade de um campo social no qual o capital migratório circula e faz circular.

## Referências Bibliográficas

- Akesson, Lisa. (2004). To make a life: meanings of migration in the transnational homeland of Cape Verde. PhD Thesis. Department of Social Anthropology, University of Gothenburg.
- Batalha, Luis & Carling, Jorgen. (Orgs.) (2008). Transnational Archipelago Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Carreira, A. (1983). Migrações nas ilhas de Cabo Verde. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro.

- Defrayne, Elisabeth. (2016) *Au rythme des tambor. Ethnographie des mobilités des “gens de Santo Antão”* (Cap-Vert, Belgique, Luxembourg). Thèse présentée en vue de l’obtention du grade de Docteur en Sciences Politiques et Sociales: Anthropologie.
- Évora, Iolanda. (2016). *Diáspora Cabo-verdiana: Temas em Debate*. Lisboa: CEsA - Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina.
- Fikes, Keshia. (2000). *Santiaguense Cape Verdean Women in Portugal: Labor Rights, Citizenship and Diasporic Transformation*. Tese de Doutoramento em Filosofia e Antropologia, University of California.
- Fortes, Celeste. (2013) “M t’studa p’m k ter vida k nha mãe tem”. *Género e Educação em Cabo Verde*. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, 49(1): 80-89.
- Furtado, Cláudio A. (1993). *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança - Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco.
- Young, Iris Marion. (2005). *House and Horne: Feminist Variations on a Theme*. In: Hardy, Sarah & Wiedmer, Caroline. (Eds.) *Motherhood and Space. Configurations of Maternal through politics, home and the body*. pp. 115-148. New York: Palgrave MacMillan,
- Ingold, Tim. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. (2015). *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2009), *Raising the roof in the transnational Andes: building houses, forging kinship*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 777-796.
- Lobo, Andréa. (2014). *Tão longe tão perto. Famílias e movimento na ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. Brasília: ABA Publicações/Praia: Edições Uni-CV.
- Lobo, Andréa. (2020). *Entre a casa e o mundo. Pertencimentos e mobilidades na sociedade cabo-verdiana*. *Lusotopie* 19: 285-313.
- Oca, Luzia. (2007). “Badiu na Galiza: mar di homi – tera di mudjeres”. In Grassi, M. e Évora, I. (Orgs). *Género e Migrações Cabo-verdianas*. pp. 99-122. Lisboa: ICS..
- Olwig, K.F. (2007). *Caribbean Journeys. An ethnography of migration and home in three family networks*. Durham: Duke University Press.

- Laurent, Pierre-Joseph. (2018) *Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*. Paris: Karthala.
- Varela da Silva, Euclides (2012). *A casa como centro das relações de parentesco e mobilidade dos emigrantes cabo-verdianos: o caso dos cabo-verdianos em Portugal*. Dissertação de Mestrado, ICS, Universidade de Lisboa.

CONFERÊNCIA DE  
ENCERRAMENTO

## Traços de antinegritude em Cabo Verde

---

*José Carlos Gomes dos Anjos  
& Eufêmia Vicente Rocha*

### Introdução

Nas últimas décadas, Cabo Verde tornou-se um país que recebe um afluxo significativo de imigrantes, além de turistas. Os constrangimentos impostos pelos serviços de fronteira aos imigrantes africanos de países vizinhos<sup>300</sup> e um cotidiano de estigmas em relação a esse tipo específico de presença africana<sup>301</sup> têm gerado um ressurgimento de problematizações quanto às identidades pertinentes a esse arquipélago. Internamente, as fissuras identitárias entre as ilhas também parecem marcadas pelo espectro da presença denegada do negro.

Um visitante estrangeiro desavisado, que passasse pela ilha de Santiago e, após, visitasse a ilha de São Vicente (as duas principais das dez ilhas do arquipélago), provavelmente não perceberia nenhuma diferença nos fenótipos das pessoas de uma ou outra ilha. Diria, provavelmente, que são todas negras com algum grau de mestiçagem. Mas é comum que pessoas em São Vicente, mesmo quando são bem escuras, ainda seensem como fisicamente mais próximas de um imaginado polo branco e que imaginem os *badius* (os oriundos) da ilha de Santiago como essencialmente tão negros quanto africanos. Não é objetivo deste artigo superestimar o fenômeno para além de seu enquadramento mais comum – como afirmações identitárias

---

300. Sobre este assunto, veja-se Do Canto (2020).

301. Ver Rocha (2009). Além desse trabalho, a pesquisadora tem publicado outros textos sobre a imigração oeste-africana nesse arquipélago.

e de tipo bairrista, sem consequências significativas na política nacional além das reivindicações costumeiras de regionalização e descentralização. O que nos interessa aqui são as mobilizações do idioma da antinegritude, tanto por parte de cabo-verdianos como de imigrantes, e sua surpreendente naturalização num contexto em que os traços de fenótipo não são, a olho nu, substantivamente diferentes no percurso de uma ilha como Santiago para outra como São Vicente (os dois polos dessa oposição bairrista) ou entre caboverdianos, em geral, e os imigrantes africanos de países vizinhos estigmatizados sob a genérica exodfinição de *Mandjaku*. Os imigrantes oriundos de países como o Senegal, Guiné-Bissau, Mali, Nigéria, e outros países da costa ocidental africana, geralmente rejeitam essa categoria homogeneizadora e pejorativa que advém de *Manjaco*, o nome neutro de uma das muitas etnias da Guiné-Bissau, e que, no modo como se viu sobrecarregado de estigmas em Cabo Verde, revela a antinegritude no arquipélago. Moeda corrente, *mandjaku* se tornou o outro nome do negro (e/ou do africano) mais profundo do que a negritude aceitável nessas ilhas.

O tema deste exercício emerge no pano de fundo das discussões sobre as condições de possibilidade de uma ontologia do negro na modernidade. Este ensaio expõe a impossibilidade de se levar uma vida de negro com importância nesse arquipélago, mas também busca retirar do fundo desse desprezo – pela vida de negro – as possibilidades de um outro modo de se ser nação num continente negro.

Mas, antes de iniciarmos, impõe-se esclarecer os conceitos que mobilizamos para esta análise. Tomamos por racismo colonialista um tipo de interação quotidiana em que sujeitos que se constituem como brancos estão em posição de vantagem em relação a sujeitos definíveis como não brancos, pelo simples facto das diferenças de fenótipo, em que os traços físicos de uma emblemática origem europeia carregam pressupostos de supremacia moral e intelectual. A hipótese que atravessa este artigo é de que essa modalidade de racismo não se confunde com o sentimento de antinegritude, que pressupõe uma humanidade incompleta nos corpos sobrecarregados de traços de africanidade, mesmo nas situações em que brancos não estão presentes nas interações quotidianas. Para cotejarmos essa hipótese principal, que distingue racismo de antinegritude, na primeira parte do artigo, mobilizamos um *corpus* de textos escritos por leitores

(a título de comentários de notícias) de um dos principais jornais cabo-verdianos *online*: o *Notícias do Norte*.<sup>302</sup> O tratamento analítico que daremos a esse *corpus* instrumentaliza ferramentas da análise de discurso, da análise de conteúdo e da *frame analysis*. A escolha desse jornal deve-se ao próprio contexto da contraposição bairrista entre *badius* e *sampadjudus* em Cabo Verde. Na sequência, buscamos esclarecer o contexto dessa contraposição, mas já mobilizando o *corpus* de discursos antinegros do referido jornal. Na segunda parte do artigo, analisaremos posicionalidades de imigrantes africanos estigmatizados no arquipélago, sob a categoria *mandjaku*, a partir de entrevistas desencadeadas pelos autores do artigo e analisadas sob a mesma metodologia com que tratamos os comentários no *Notícias do Norte*.

Na primeira parte do artigo, sustentamos que, na reação de uma parte da pequena-burguesia<sup>303</sup> da cidade de Mindelo às coreografias mais “negras” do maior carnaval do arquipélago, reproduzem-se as características essenciais da dupla inseparável, a negrofilia à flor da pele, que disfarça uma negrofobia de fundo. Antes da independência nacional, em 1975, embora Praia, na ilha de Santiago, fosse a capital dessa província colonizada por Portugal, Mindelo, na ilha de São Vicente era, em meados do século XX, uma cidade mais urbanizada na esteira da constituição de seu porto como o mais importante do arquipélago. A construção do principal estabelecimento

---

302. Disponível em: <https://noticiasdonorte.publ.cv/>.

303. É Bourdieu (2007) quem melhor chama a atenção para a ansiedade da pequena-burguesia para impor o reconhecimento de sua importância social e cultural em demonstrações insistentes de descontentamento em relação ao sistema social que a ameaça de desclassificação. No caso da ilha de São Vicente, o sistema social ameaçante é conotado como o centralismo da capital. As tomadas de posição nas margens de um jornal *online*, aberto a comentários de leitores, podem ser aqui lidas como expressões de uma pequena burguesia intelectual em busca de uma improvável redistribuição de recursos para afirmação de continuidade da primazia no arquipélago da pequena burguesia colonial de Mindelo durante o colonialismo português. Chamamos aqui de julgamentos pequeno-burgueses um tipo de opinião sobre assuntos tidos como político-culturais que se pretende suficientemente abalizado e pertinente para merecer a rodada dos debates de leitores de um jornal *online*. Se, como sugere Bourdieu, “a probabilidade de produzir uma resposta propriamente política para uma pergunta constituída politicamente cresce à medida que se sobe na hierarquia social [e na hierarquia das rendas e dos diplomas escolares]” (Bourdieu, 2007, p. 400), no caso cabo-verdiano deve ser propriamente pequeno-burguesa a pretensão de opinião abalizada que, no ato, expressa a ausência de recursos políticos para a sua alocação nos espaços de tomada de decisões administrativas e governamentais.

de ensino nessa ilha do norte do arquipélago, a intensa presença de navios estrangeiros e o afluxo de estudantes das demais ilhas para esta que se apresentava como a capital cultural do arquipélago favoreceram uma cultura com pretensão cosmopolita.<sup>304</sup> A descolonização, em 1975, rapidamente desfez essa geografia e o imenso crescimento da burocracia estatal pós-colonial fez com que a capital – Praia – passasse a concentrar a maior parte dos recursos do arquipélago e a abrigar a maior parte dos quadros da estrutura administrativa governamental. Mesmo que uma boa parte das posições administrativas seja ocupada por quadros com origens parentais em outras ilhas, por terem nascido ou residido há muito em Santiago, parecem, *grosso modo* como *badius* e essa centralização administrativa é denunciada por boa parte das classes médias do norte do arquipélago como uma espécie de colonização interna. O que se tem nas frequentes tomadas de posição contrárias à centralidade da capital é a manifestação de uma disposição a se fazer recuperar como vanguarda cultural do arquipélago e uma forma de obsediar os pequenos burgueses em ascensão localizados na capital. Bourdieu nos lembra que:

o ressentimento encontra-se, evidentemente, na origem das tomadas de posição reacionárias ou revolucionárias-conservadoras dos pequeno-burgueses em declínio que, preocupados em manter a ordem por toda parte, tanto na moral doméstica quanto na sociedade, investem na indignação moral contra a degradação dos costumes toda a sua revolta contra a degradação de sua posição social (Bourdieu, 2007, p. 409).

Como a linha divisória entre a ilha de *badius* (supostamente dominante) e as demais ilhas de *sampadjudus* é pensada também como uma linha de cor, em que os *badius* seriam os mais negros e os *sampadjudus* quase brancos, propomos pensar, nas seções seguintes, sobre as condições de possibilidade de afetos antinegros, num país de negros.

---

304. A pretensão de cosmopolitismo da cidade é problematizada por Daun e Lorena (2017) em termos com os quais basicamente concordamos. Paradoxalmente, os mindelenses reivindicam uma tradição cosmopolita que funciona como mecanismo de fechamento e distinção cultural em relação ao resto do arquipélago e ao intenso fluxo de imigrantes africanos para o arquipélago.

## Das reviravoltas de um blackface

Mindeló é reconhecida como a capital do carnaval cabo-verdiano. Os desfiles, com seus carros alegóricos exuberantes, irradiando algo do *glamour* dos desfiles do Rio de Janeiro, numa situação de maior proximidade entre o público e as escolas, provocam um clima de efervescência de grande intensidade de calor humano. Aqui, gostaríamos de pontuar um dos momentos particularmente intensos desse carnaval, o desfile dos Mandingas, um dos pontos altos desse que é o maior carnaval das ruas de Cabo Verde. Nesse ponto, jovens da periferia de Mindeló, intensamente pintados de um escuro oleoso, exibem uma alegórica ferocidade das tribos africanas com flechas, lanças e barbatanas ao som dos tambores em repique. O que faz brilhar o momento é que esses jovens já pretos, pintados com um óleo e/ou restos de carvões dos carburantes de motores de carros ou de pilhas elétricas parecem mais negros ainda e agitam suas armas em direção a um público em contágio. No modo como encenam uma suposta selvageria africana, poderíamos argumentar que se trata de uma versão crioula do *blackface* que marca uma das formas de escárnio antinegro particularmente desenvolvido nos Estados Unidos. Pode ser o caso, mas nada justifica a pouca atenção às dimensões raciais do fenômeno, quando, de forma evidente, se performatiza uma negritude exuberante e esteticamente agressiva. As poucas etnografias do carnaval de Mindeló colocam a tônica nas relações de classe e extratos de prestígio, e no carnaval como estando em ruptura com as coincidências entre bairros e estratos sociais, como se na irreverência dos segmentos suburbanos estivesse ausente qualquer dimensão racial.<sup>305</sup> O que esses enfoques deixam de fora é um questionamento sobre a dinâmica inconsciente do desejo que anima esses protagonistas e demais participantes do carnaval e espetadores.

Os mandingas configuram-se como uma *performance* que reclama uma câmera fotográfica e exige que essa seja a de um branco, preferencialmente um turista. A hipótese, aqui, é que, ao ativar as dimensões fóbicas da negrofilia,

---

305. A maior parte dos estudos que relacionam os mandingas e questões raciais exploram as afirmações explícitas de desidentificação dos praticantes com supostas raízes africanas (Daun; Lorena, 2017; Dias, 2016). Por outro lado, a etnografia de Neves (2018) carrega entrevistas dos brincantes que acentuam a ancestralidade africana reivindicada na forma mandinga de brincar o carnaval.

os jovens recriam, exigem e caricaturam o olhar branco amedrontado como parte exigida e não explícita da cena. Um evento puramente espetacular, uma explosão de virilidade que não é tanto a *performance* do que teriam sido os mandingas, mas de como os africanos foram capturados pelo olhar branco – os mandingas de Mindelo são a *performance* do olho do colonizador, o que essa vista de cima teria capturado para tornar fungível. A reconstituição em carne viva do que o branco queria ver no momento da captura e da desumanização dos corpos negros disponibilizados para a escravidão abre uma brecha de indecidibilidade na temporalidade linear dos processos de emancipação negra.

Mestres de sua apresentação, os mandingas controlam e dirigem o olhar branco para o simulacro e, no gesto, denunciam o olhar colonial que cria o estereótipo. Essa *performance* não apenas contém a poesia do ser do negro como estado cadavérico, mas no ato reclama e sustenta o olho branco, utiliza e explora essa pulsão, a pulsão do prazer do consumo do corpo negro.

Se esse tipo de *performance* – como sugere Marriot (2016), para a poesia de Césaire – pode ser tomado como uma estética da negritude, é precisamente na medida em que eclode nela algo simultaneamente fúnebre e fantástico, algo irredutivelmente mítico, um sinal de uma transcendência inevitável, mas incognoscível. Fúnebre na exata medida em que remete a ancestrais falecidos sem relíquias e sem memórias, mas sobretudo porque remete à verdade do estado cadavérico do ser do negro (Marriott, 2016; Sexton, 2008). É como um significante surgido do nada que a negritude dos Mandingas ressuscita o que já se considera socialmente morto. Esse sinalizador se posiciona, por assim dizer, no espaço definido pelo racismo para o ser do negro. Melhor dizendo, no não ser em que o racismo faz o espectro do negro emergir como uma zona onde a vida e a morte nada significam. Essa negritude torna-se, assim, portadora de uma nova performatividade, daquela que fala por aqueles que estão no além, na petrificação da escuridão.

Tal como na definição de negritude de Césaire, a *performance* mandinga pode ser apreciada como o resultado de uma recusa que é também uma reanimação, dando nova vida ao socialmente morto (Marriot, 2016). Numa cena que envolve uma palpável ansiedade erótica, que escapa de uma masculinidade negra suburbana em exibição de si mesma como um outro, a tensão entre a distância e a vontade de afirmação de uma presença pulsante

é o que traz a sensação de transcendência. Só aparentemente um ato de ridicularização do negro selvagem, a encenação parece mais um percurso por si mesmo como um outro, o devir negro de uma juventude banida numa cidade cuja elite com frequência não se pensa como negra. Esse devir selvagem faz-se, portanto, uma visita improvável a dimensões reprimidas da história cabo-verdiana, o ato de frequentar o insuportável só possível àqueles que carregam forças suficientes de escuridão para uma operação arriscada de deslocamento de si em direção ao inumano.

A verdade exposta na *performance* é a de que o ser do negro não se dá sem essa dobra em que a pessoa se faz espectadora de si mesma, o humano frente à sua não humanidade, a emergência da escuridão como abjeção no cerne de reivindicações precárias por dignidade humana. Sem dúvida, os mandingas recriam os rituais de espetacularização da condição negra que estimularam o desejo de posse do corpo negro, consumado na escravidão, “uma força de trabalho entusiasta e insensível à dor” (Ajari, 2019, p. 176). Traz-se de volta o tempo do corpo negro como o espetáculo do aquém do humano, num tipo de ato radical que excede tanto o significado quanto o julgamento (Marriott, 2016).

Ao se oferecerem aos espetadores em obscena teatralidade, como o percurso por uma alteridade, enquanto um si mesmo essencial, a força da representação de negritude acusa a exclusão constitutiva que fundamenta a partição moderna entre civilizados e selvagens. Se o espetáculo impregna e seduz, é porque traz a negritude como um significante surgido do nada, ressurreição do socialmente morto. Essa encenação da economia libidinal do olhar europeu sobre os africanos poderia ser vista como a reconstituição dos pressupostos da maquinaria do sadismo transatlântico. A encenação remete aos modos como se engendraram as possibilidades de instrumentalização do corpo negro como corpo selvagem, substituível e fungível (Hartman, 1997, Wilderson III, 2010).

Mais ainda, remete aos modos como os corpos negros são enquadrados na ordem dos desejos, quando os dirigentes do país apostam na ideia de que a pobreza precisa de uma saída e que ela reside na indústria do turismo e das possibilidades de que tudo se torne vendável sob uma insustentável

passagem consumista dos outrora colonizadores.<sup>306</sup> Quando vidas são convertíveis em fontes de prazer e de distração para o branco, a periferia de Mindelo reencena o desastre que permanece sendo o desencontro entre europeus e africanos. Ao encenar a ontologia racial moderna no seio da qual a única relação possível entre o corpo branco e a carne negra é uma relação de uso, os Mandingas do carnaval mindelense expõem a fenda da nervura do mundo e a insuportabilidade dessa aparição é acusada pelas classes médias de Mindelo exigindo uma rápida reterritorialização. É essa reação quase branca das classes médias de Mindelo que nos propomos pensar na seção seguinte.

## Sob os olhos das classes médias mindelenses

Em janeiro de 2013, internautas, leitores do jornal *Notícias do Norte* reagiram enfaticamente à notícia de que o então Ministro cabo-verdiano da cultura, Mário Lúcio Sousa, pretendia levar os Mandingas para desfilarem na capital durante um mês, o que privaria Mindelo de um de seus mais fortes atrativos carnavalescos naquele ano (“Mário Lúcio quis levar Mandingas...” 2013). O evento foi explorado à exaustão por comentaristas do referido jornal, lugar de frequente expressão identitária pequeno-burguesa<sup>307</sup> de Mindelo. Ao projetar sobre o *badiu* a efetividade da selvageria expressa na fantasia dos mandingas, o olhar médio de Mindelo dá um passo a mais para escapar da negritude, manipulando uma suposta distância entre mais e menos mestiços, a ilha mais e menos negra, a cultura mais e menos africana. As classes médias mindelenses projetam uma parte do arquipélago como o lado negro, sobre o qual é possível projetar a distância da inumanidade do puramente negro. Uma das formulações de sentimento antinegro no comentário a essa notícia foi quando um dos leitores escarneceu:

---

306. Confronte-se o artigo de Anjos (2012) acerca do turismo sexual no arquipélago.

307. É ainda Bourdieu quem nos lembra o quanto é pequeno-burguesa a própria relação com o jornal que se lê como “jornal de opinião”. Se seguirmos a sociologia da leitura de jornais que nos propõe Bourdieu em *A distinção*, seremos tentados a estender a Mindelo a hipótese de que as tomadas de posição nas margens destinadas aos comentários expressam bem a pretensão pequeno-burguesa à opinião pessoal correlacionada à “desconfiança em relação a todas as formas de delegação, sobretudo, na política” e que “inscrevem-se logicamente no sistema das disposições próprias a indivíduos, cujo passado e projeto baseiam-se na aposta da salvação individual, escorada nos dons e méritos” (Bourdieu, 2007, p. 389).

Ma levà mandinga pa kè??? 1 lugar simà Praia xei de mosca badius e mandjck, inda crè nòs mandinga de fantazia? Sò se era palhiass, pa mod ès Ë palhiass ma mute fei, pa fazè arri algem... viva NòS SONCENT!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! (comentário na notícia “Mário Lúcio quis levar Mandingas...”, 2013).

[Mas, por que levar os mandingas se a Praia já é um lugar de moscas, *badius* e *mandjakus*. Ainda querem levar os nossos mandingas de fantasia? Só se fosse para se fazerem de palhaços, porque eles – *badius* e *mandjakus* – são palhaços, mas muito feios para que alguém ria deles. Viva o nosso São Vicente!].

Ao franquear o espaço entre o ser e o simulacro e se projetar do lado humano da fronteira antinegra, esse olhar mindelense o faz no lugar de pessoas de cor, mas não negras. O erotismo desses jovens negros travestidos se decompõe sob esse olhar das classes médias no ácido da cisão entre o mandinga de fantasia e o mandinga real, entre a *performance* e a realidade. O comentário captura a ginga mandinga e a reduz a um típico *blackface*, supõe que os Mandingas de Mindelo são de fantasia, mas as pessoas da Praia carregam algo de próximo ao que são realmente os mandingas. Apoiando-nos nas explorações psicanalíticas afro-pessimistas (Marriott, 2000, Sexton, 2008) buscaremos reconstruir a economia libidinal em que se insere esse tipo de apreciação antinegra. Nosso apego a escrever visando o inconsciente racista não é tanto um esforço para deslocar as razões conscientes, que os sujeitos manifestam para se pintarem de preto, mas um esforço para entender a multiplicidade de linguagens, que reside no evento, e a forma como essas linguagens estão a ser mobilizadas em relações de poder que manifestam tanto interesses e engajamentos conscientes quanto desejos inconscientes. Trata-se de pôr em jogo uma economia de descrição diferente daquela da redução dos mandingas à expressão dos interesses das classes suburbanas de Mindelo. Se nos impõe levar em conta com rigor um contexto sociopolítico permeado pela colonialidade, local e global, e o modo como esse se articula com estruturas micropolíticas e infrapessoais de constituição racial. Sem uma compreensão da materialidade do funcionamento de um inconsciente racista não se poderia entender que vários e diferentes comentaristas da

mesma notícia estejam a enfatizar o paralelo entre a fantasia dos mandingas e a realidade dos *badius*.

Eu Pedro Brito digo assim para quem precisa de mais mandinga se ai a MUITOS. (comentário na notícia “Mário Lúcio quis levar Mandingas...”, 2013).

[Eu Pedro Brito digo isso: por que precisam de mais mandingas se há muitos lá?].

E para que não haja dúvidas sobre o sentido largamente compartilhado da assertiva, vemos um mindelense a reclamar, em tons de náusea, em relação à moeda corrente do desprezo *sampadjudu* pelo *badiu*:

sinto-me envergonhado de ser mindelense, sinceramente, nós os mindelenses não queremos enxergar aquilo k somos. na minha modesta opinião o ministro quis simplesmente mostrar a cultura mindelense a outras regiões devíamos era sentir orgulho. com toda certeza se fosse um convite para mostrar a nossa cultura aos estrangeiro num país fora a reação seria diferente. pior ainda alguns retardados a chamar o povo de santiago de mandingas, daahhh. k barbaridade!! Os santiaguenses estão nem aí pra nossas... (comentário na notícia “Mário Lúcio quis levar Mandingas...”, 2013).

A antinegitude é aqui a estratégia de pessoas negras que, para sobreviverem a um mundo de supremacia branca, precisam se pensar como não tão negras. Desse modo, ao tempo em que fornecem cobertura para o humanismo antinegro, emanado da Europa colonialista, estão compelidas a encontrar um lugar num imago humano universal que é, na verdade, um imago específico e singular – que elabora a essência da humanidade como brancura, como não negritude. Acredita-se, assim, estar no direito de se beneficiar do sistema de despojos da supremacia branca planetária pelo menos ao nível do arquipélago.

Ao oferecer “seus” mandingas “de fantasia” ao cultivo da negrofilia, as classes médias de Mindelo intermedeiam a negociação da identidade da juventude suburbana de Mindelo, expõem seu “produto” ao feitichismo e recriam a cena do voyeurismo branco como sintoma de uma autoilusão. Assim, os mandingas, que podem estar a vivenciar uma afirmação das

potências da negritude, são capturados pelo discurso identitário bairrista e reconvertidos numa abjeta forma de *blackface*. É o privilégio da ilusão que as classes médias reivindicam sob a prerrogativa de que os nossos mandingas são de fantasia. Do alto de seus comentários, o olhar das classes médias mindelenses faz de sua visada uma coextensão dos olhos do império e goza da miragem negra como se esta fosse um outro de si mesmo, autocontemplando-se como os brancos negrófilos de outrora em suas varandas coloniais. Ao fazer turistas brancos pagarem pelas suas próprias fantasias de não negros, esse olhar mindelense se instala num lugar de sujeito na “obscena teatralidade do comércio de escravos”, um lugar de intermediários na cena de projeção de desejos brancos sobre corpos negros.

Que cena contempla esse olhar fortemente conformado pelos estigmas da antinegritude? O que esse olhar percebe é a negritude não como vida, mas como uma morte social a ser rejeitada. É certo que, para os jovens dançarinos, essa mesma morte é agora abraçada e realizada de forma diferente do que o cruel riso das classes médias. Isso significa que não há racismo necessariamente na *performance*, pois o racismo não é estritamente uma questão de significado, mas de desempenho (Marriott, 2000) – nesse caso, do desempenho de quem compara os mandingas e as pessoas “da Praia” cheia de moscas, gente feia e africanos.

Mesmo que a *performance* mandinga seja distinta da cruel política da *blackface*, o modo como é capturada pelo olhar das classes médias de Mindelo traz à tona a verdade do estado cadáverico do ser do negro. Esse olhar posiciona-se onde o racismo fundamenta o ser do negro como uma zona morta em que a vida e a morte negra nada significam. O que os mandingas desenvolvem nas ruas é uma poética da negritude que encontra sua mais acabada decifração nos códigos dos coveiros da negritude, nessas classes médias que lutam para abandonar a pele como uma cobra envelhecida. O que o olhar mediano de Mindelo capta é o negro como o cômico, o feio, o contagioso, o vergonhoso, simbolizado belamente pelos mandingas. Nesse encontro com o negro pobre, feio, cômico, o olhar mediano é a risada racista que articula uma cumplicidade de sobrevivente com o riso de um homem branco imaginário. A vergonha significa aqui a revelação explosiva da cumplicidade com o racismo do qual, nós negros, não podemos escapar nem suportar a não ser ao custo da covardia. A promessa de um imago

humano universal convida as pessoas que podem se apresentar como sendo de cor, mas não negras, a abraçarem um lugar quase branco num mundo rachado por hierarquias raciais.

O problema é que esse olhar mindelense não está errado. Pessoas racialmente negras não podem estar vivas na coetaneidade do devir branco do mundo moderno, porque experimentam o traço de raça no humanismo subjacente a esse progresso que as desloca constantemente à condição de artefatos pré-humanos. Nossa leitura pode até trazer à tona os afetos negativos que se abateram sobre o comentarista em seu riso racista imaginariamente compartilhado numa roda branca, mas não há como escapar do cômico e do feio, a alienação que segue o rastro de qualquer evocação pública do negro.

É por isso que o desejo da supremacia branca, subjacente a esse desespero por se apresentar como pessoas de cor, mas não negras, membros plenos da comunidade humana e que reforça a exclusão constitutiva das pessoas que não podem escapar das insígnias da negritude não atinge, no arquipélago, apenas os mindelenses. Esse reforço da exclusão por participação júnior no empreendimento da supremacia racial branca é vivenciado também na partição entre cabo-verdianos e *mandjakus* na ilha de Santiago.

## Antinegitude na ilha mais negra

Voltemo-nos agora para a figura da imigrante residente naquela que poderia, segundo a geografia cabo-verdiana das nuances raciais, ser tida como a mais negra das ilhas do arquipélago. Encravada no meio da ilha supostamente mais negra do arquipélago, é em Assomada que encontramos Amina, uma enfermeira guineense, assediada pelos serviços de imigração, pelo racismo da professora da filha e embrenhada no trabalho desqualificado de vendedora de rua de alimentos prontos. Amina julga a situação de “sem papel” como geralmente frágil. Tem dificuldades para lidar com a burocracia dos serviços de fronteira, percebe que ela é feita para dificultar. “Pedem-nos todos os papéis do mundo, nós os procuramos e trazemos, mas não nos dão a residência à mesma”. Sente-se insegura, não são comuns as rusgas aos estrangeiros, mas ela sabe que corre o risco de ser deportada. “Na terra dos outros, para teres estabilidade tens de ter documento. Tu estando na terra de alguém sem documento, terás estabilidade?” As dificuldades na

legalização são feitas de modo a produzir um efeito de interiorização da descartabilidade. Amina percebe o facto de já estar em Cabo Verde há mais de cinco anos, tendo filhos que nasceram no país, como uma injustiça. “Não concordo com isso. Ainda mais, eles pedem papéis, procuras todos eles e levas, mesmo assim não te dão”.

Na literatura sobre a imigração em Cabo Verde, já está dado que as pessoas provenientes dos países da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) têm lidado com um grande constrangimento relacionado à sua situação legal. Supõe-se que essas dificuldades têm a ver com a situação mais geral da imigração sob a globalização tardia do capital (Furtado, 2012, 2016, Do Canto, 2020, 2021). Gostaríamos de acrescentar a essa explicação o modo de funcionamento da antinegritude, que envolve o fenômeno quando os migrantes são africanos em Cabo Verde. Como o direito internacional está conformado de modo a assegurar a hegemonia euro-americana, os dispositivos regionais africanos de controle de fluxos migratórios funcionam como arremedos dos dispositivos europeus de rejeição à figura do migrante de terceiro mundo. No caso cabo-verdiano, essa lógica da importação dos modelos ocidentais de controle dos fluxos migratórios assume cada vez mais a forma caricatural de uma rejeição branca ao imigrante negro. A dimensão racial das políticas de contenção das migrações permanece implícita quando são os africanos subsaarianos os mais constrangidos nas fronteiras e nos processos de legalização em Cabo Verde. As elites cabo-verdianas permanecem pensando o arquipélago nas mediações de poder norte-sul, buscando tirar partido da situação de *apartheid* global, posicionando-se ele próprio como uma fortaleza para si e como parte da muralha que deve estancar o afluxo de negros pobres aos países afluentes.

Amina vive em Cabo Verde há quase seis anos e permanece sem documento, embora tenha tentado legalizar-se por duas vezes. Nascida em Bissau, veio para estar com o marido que já é imigrante no país há uma década. O esposo de Amina é professor de Educação Física numa escola secundária e, segundo ela diz, “trava guerra com ele todos os dias a propósito dessa opção por Cabo Verde”. Amina é enfermeira de formação e exerceu essa profissão na cidade de Bissau durante 11 anos no Centro de Saúde de Cuntum-Madina até ser iludida pelo marido que lhe asseverou que teria

trabalho garantido como enfermeira quando viesse para Cabo Verde. Mesmo sabendo que ele se opunha a ela sair de casa e trabalhar fora, já enquanto em Bissau, Amina arriscou quando os seus pais, um carpinteiro e uma bidera<sup>308</sup>, naturais da região de Biombo, ambos sem instrução formal, da etnia Papel e residentes em Bissau, a convenceram de que essa era a decisão mais acertada; afinal, o lugar da mulher é junto do marido e dos filhos.

Quando Amina destaca sua incompreensão perante o sistema de regularização dos imigrantes, ela critica o facto de suas crianças, mesmo quando nascidas em Cabo Verde, não serem reconhecidas automaticamente como nacionais nativos. No seu entendimento, esse passo seria o mais óbvio em vez de serem tratados juridicamente como os seus pais e terem de atingir a maioria para submeter o seu pedido à nacionalidade cabo-verdiana. Fica evidente que o direito internacional em que se baseiam tais exigências de papéis não é mais do que um instrumento da luta constante por supremacia branca planetária (Ajari, 2019).

Adiciona-se a este ponto o facto de as origens vincularem-se às fantasias dominantes da “raça” e da territorialidade (Kilomba, 2019, p. 117), na medida em que o imigrante é atravessado por uma construção e narrativas em torno do pertencimento, questionando-se sua posição dentro do território nacional, e provocando uma incompatibilidade entre si e a nação, a nacionalidade ou cultura nacional (Kilomba, 2019). Amina, sobre essa matéria, apreende uma relação desigual em jogo no seio das interações com os cabo-verdianos, mas constata que em nenhum lugar do mundo os imigrantes conseguem estar em pé de igualdade com os “fidju di terra”,<sup>309</sup> isto é, com os nacionais nativos. Tomada por si só, essa declaração angustiada de Amina nos interpelaria aos dilemas éticos mais gerais da emigração. Mas, se articulada a outros momentos de sofrimento, sob sua posicionalidade de mulher negra, somos mergulhados num plano mais assombroso de desterro: o plano da própria humanidade. É da seguinte forma que reportou a situação que mais a marcou em Cabo Verde e que envolveu uma das filhas, nascida no arquipélago: “A filha mais velha é boa aluna, muito dedicada, então, a

---

308. Nome dado às mulheres comerciantes “informais” na Guiné-Bissau e que segue com elas, também, na imigração.

309. Filho da terra.

professora dizia aos seus colegas como é que eles deixavam uma *mandjaka* vir superar-lhes? A razão por que cabo-verdianos precisam ter melhor desempenho fica soterrada sob a malha de estigmas que tece o significado de *mandjakus* no arquipélago. Amina não se conteve e, em que pese os conselhos em contrário do esposo, foi à escola. “Fui dizer à professora para não chamar a minha filha de *mandjaka*, que ela é humana tanto quanto os seus colegas e que se estes não têm cabeça para aprender a matéria e ela sim, que ela é ela”. Na concepção da professora, os cabo-verdianos têm o dever, o compromisso de serem os melhores alunos do que uma *mandjaka* e, supostamente, isso é uma condição inerente ao ser autenticamente cabo-verdiano. No mínimo, é o que a professora espera deles. Depois de algum tempo em Cabo Verde, Amina sabe que a filha confrontada está inserida no cerne de um antagonismo estrutural entre a condição de *mandjaka* e a condição de humana. Quando uma mulher negra precisa reivindicar a condição humana da filha, ela se sabe posicionada no ponto em que a negrura desliza em direção à inumanidade. Foi dizer à professora para não a chamar de *mandjaka*, que ela é humana – essa oposição entre humanidade e a condição de *mandjaka* não é inocente. Quando chama a atenção da professora para o facto de que sua filha é humana, ela exhibe angustiada um alçapão sob os pés, a negrura como nervura do mundo, o ponto relativo que qualquer corpo negro pode ocupar e que é o do deslizamento para o absoluto, o aquém do humano.

Em sua reclamação deslocada, Amina lembra-nos a condição mais fundamental da mulher negra num mundo antinegro: a de portadora de um natimorto, de alguém cuja condição de humano se dissolve no próprio gesto da demanda de verificação. Não se trata aqui da parábola da luta por reconhecimento. Antes da demanda “reconheça minha filha como humana”, subjaz a interrogação fundamental “o que preciso fazer para que minhas crias sejam tomadas como humanas se não basta criá-las para serem melhores alunas?”. Quando alguém precisa dizer o que deveria ser óbvio, redundante e banal, “minha filha é humana”, o que fica implícito é que se trata de uma humanidade sob verificação, o que não deixa de ser a constatação da inumanidade da trama de relações em que o ser se oferece como negridão.

Sigamos a percepção aguda da migrante submetida a essa inumanidade fundamental. Amina percebe a discriminação a que é submetida como

sendo efetivamente racial e contrasta a situação com a de uma conterrânea sua, tida “por cabo-verdiana, porque tem cor”. A essa migrante, que tem um fenótipo mais próximo do tido como mais comum em Cabo Verde, diz Amina que nunca a tomam por guineense. E acrescenta: “Eu vejo outros cabo-verdianos mais pretos do que nós, mas não falam que são *mandjakus*. Mas, a nós eles chamam. Eu também não gosto disso; considero que é uma discriminação mesmo.” Em princípio, é a diferença de fenótipo que define quem são os *mandjakus* ou não. Mas, apenas em princípio. É a evitação da possibilidade do contágio que demarca a fronteira na cor da pele. Mas, numa nação de negros, fronteiras na cor da pele não deixam de ceder espaços para incongruência entre o fenótipo e a escuridão esperada. É contra essa inconsistência que Amina esbraveja: “cabo-verdianos mais pretos do que nós”, não são tidos como *mandjakus* e a conterrânea guineense, que é tão mulata quanto a maioria dos cabo-verdianos, também não é designada. Se o cabo-verdiano tão escuro quanto um *mandjaku*, não é *mandjaku*, é porque o estigma atinge uma qualidade moral sob a cor da pele; então, essa imoralidade contagiante ganha uma geografia, são os africanos da costa. Mas, nem todos os africanos da costa, não os de fenótipo e comportamentos tidos como suficientemente próximos dos cabo-verdianos num plano de embranquecimento. A negrura do *mandjaku* é, na verdade, apenas a máscara. O dedo negrófobo aponta para a máscara e crê que existe algo para além da máscara que é da ordem do espírito, mais propriamente de uma degeneração espiritual. O que é designado como *mandjaku* nada é senão a escuridão de que a cabo-verdianidade se deve desembaraçar no plano do ser e não apenas do aparecer. Aquela feiura sintomática de uma sub-humanidade no plano espiritual é o espetro, o lado obscuro da cabo-verdianidade. A existência desse ponto de deslizamento absoluto para a zona de morte social é o que as encenações de não negros, num quotidiano pós-colonial, tentam encobrir nas supostas pequenas intrigas de humanos.

Questionada sobre o que significa ter cor, Amina refere que eles, os *mandjakus*, são africanos, pretos, e que os cabo-verdianos têm cor por serem misturados. No gesto, Amina aceita a racialização da diferença assente na cor da pele, desde que esse sistema de classificação se estenda a outros sistemas de diferenças que ela podia reconhecer na sua Guiné. Existem várias raças na Guiné-Bissau – sugere – Papéis, Balantas, Fulas,

enquanto em Cabo Verde só existem duas raças, *badius* e *sampadjudus*, que só se distinguem pela língua e pelo que uns dizem dos outros. A aspiração cabo-verdiana de autodesnegritização por sobre-enegrecimento dos vizinhos é, assim, deslocada sob os olhos da migrante. Ao reenquadrar o sistema de classificação étnica da Guiné como sendo da mesma ordem do sistema cabo-verdiano que diferencia *badius* de *sampadjudus*, *mandjakus* de cabo-verdianos, Amina traz a raça para a vida das pequenas diferenças que podem ser gozadas sem hierarquizações. Ao tempo, o olho da migrante acusa a ignorância cabo-verdiana: “a grande questão – para ela – é que os cabo-verdianos não sabem disso, ou seja, ficaram congelados no tempo”.

É notável que Amina não se veja numa linha de aprendizagem e não se abraque sob fluidos discursos cabo-verdianos da miscigenação. Em lugar de abraçar a argumentação que caminha em direção à contraposição frontal, à disciplina de raça, Amina radicaliza o devaneio racial numa linha de fuga que multiplica as possibilidades da afirmação da diferença. Às noções consagradas de pureza racial, Amina não opõe uma identidade multirracial que poderia ter sido reivindicada por sua ascendência multiétnica. A migrante, de alguma forma, sabe que o discurso da identidade multirracial cabo-verdiana intensifica a negrofobia na medida em que intensifica o entendimento biológico de raça. Sair da cilada é para a migrante mais racismo e não menos como se poderia esperar. Amina despeja raça por toda a parte em que diferenças fazem pensar em povos e assim neutraliza o espectro da fixação do negro como a única raça por excelência, por sua contraposição fundamental ao branco. É assim que Amina localiza os cabo-verdianos, oferece-lhes uma imagem – racistas antinegros – e lhes propõe, generosamente, uma miragem – um mundo panracializado.

## A antinegitude entre guineenses em Cabo Verde

Poder-se-ia até aqui pensar que uma antinegitude tão ostensiva numa nação em que a quase totalidade das pessoas nativas é negra é uma exceccionalidade cabo-verdiana. Mas, bem-vistas as coisas, neste mundo antinegro, não seria de se estranhar se, na extensão da pesquisa, ainda pudessemos encontrar a negrofobia estruturando relações mesmo entre migrantes. Mas, ainda é uma antinegitude mestiça funcionando na relação

intracomunidade de guineenses. Oni veio para Cabo Verde corria o ano de 1987, quando tinha 18 anos, e acabara de complementar o secundário. Sendo oriundo da classe média de Bissau, justifica sua migração por motivos mais políticos do que económicos. A chegada de Nino Vieira ao poder e a possibilidade de vir a ser convocado para o serviço militar são apresentadas como razões explícitas para a emigração: “Com o nível de escolaridade que eu tinha, se eu fosse para a tropa, ele me mandaria para Cuba ou outros países com os quais ele tinha ligação para fazer a academia militar; ele me colocaria ao seu lado”. A declaração de Oni carrega como pressuposto tácito a aquiescência geral de que o governo do presidente Nino Vieira foi de uma tirania e desgoverno insuportáveis. Ao expor as razões de uma recusa que antecipa o convite, Oni subentende um conjunto de razões suficientes para que indivíduos decentes prefiram fugir do país a se deixar enlamear na negra corrupção. O cálculo político é moralmente irrepreensível, em que pesem os prováveis ônus psicológicos e económicos da opção por emigrar para Cabo Verde nas circunstâncias pessoais em que se encontrava. Mas, seu “raciocínio” libidinal se manifesta no modo como deixa implícita a articulação entre o governo mestiço de Luís Cabral e uma infância feliz numa família a ser pensada como essencialmente mestiça. O contraste entre uma infância mestiça e a subida ao poder de um ícone negro do aprofundamento dos governos guineenses numa negridão inaceitável, particularmente para a camada mestiça guineense, fica implícito, em outros termos, no modo como Oni ressalta a ascendência cabo-verdiana em detrimento do facto de que a ascendência materna “é nativa de lá, da etnia Papel. A minha mãe era boa mesmo a falar esse dialeto. Com os seus patrícios só falava aquelas coisas e nós nada entendíamos”. Os laços fortes com a cabo-verdianidade saem ressaltados no contraste quase explicitamente carregado da má vontade com relação à língua Papel falada pela mãe. Na sequência, Oni engata a associação entre uma infância feliz e um governo do mestiço Luís Cabral de modo a erguer uma barricada sobrecarregada de imagens entre um e outro governo como se fossem épocas definitivamente diferentes. “Eu passei uma infância bonita, feliz mesmo. Bissau era bonita, mesmo bonita. Naquele tempo, antes do golpe de estado, no tempo de Luís Cabral tínhamos tudo, tinha parque infantil. Eu conheci (...) mas, quando o Nino Vieira deu aquele golpe...”. A memória da infância e adolescência de Oni está

emocionalmente carregada das típicas fobias antinegras das comunidades de emigrantes cabo-verdianas nos países africanos. Nesse caso, o golpe de estado protagonizado pelo presidente Nino é o catalisador dessas fobias. Nesse imaginário, as continuidades que a história poderia tecer em largas pinceladas entre o governo Luís Cabral e o governo Nino Vieira estão completamente apagadas. “Eu nunca tinha visto um cenário mais bonito na minha vida. Naquele tempo, eu não daria uma outra cidade mais bonita do que Bissau, era limpa, apaziguada. Mas, agora é quase um tumulto, as estradas esburacadas.” (Oni, 09/2020, Cutelo – Assomada).

A vida de Oni e a importância que atribui ao nome, à ascendência familiar e laços de parentesco cabo-verdianos, que impactam sobre o seu corpo, geram uma distinção entre si e os seus patrícios. A família de Oni, católica, residia logo à entrada da cidade de Bissau, no local que ficou conhecido como Chapa de Bissau. A primeira profissão do seu pai foi de alfaiate, mas cedo abandonou e passou a trabalhar com um despachante oficial português. Quando eclodiu a independência da Guiné-Bissau, em 1974, e os portugueses foram obrigados a deixar o país, seu pai passou a trabalhar numa empresa de pescas que tinha sido constituída como sociedade mista – União Soviética e Guiné-Bissau –, a Estrela do Mar. Na qualidade de diretor comercial, o pai de Oni permaneceu até a reforma. Já sua mãe, doméstica, nunca chegou a frequentar uma escola, o que muito lamentava. Dos dez irmãos de Oni todos fizeram formação superior e/ou técnica, à exceção do caçula.

Em Cabo Verde, apesar de guineense, Oni afirma que nunca se sentiu discriminado e que, nessa matéria, ao partir, recebeu um conselho do seu pai que carregou para a vida: o de respeitar desde o bebê ao homem de bengala e que seria retribuído. Junto com isso, pensa que, talvez, a não discriminação seja o reflexo do seu nome, um nome familiarizado com os dos cabo-verdianos, da sua cor, um bocado clara em vez de muito escura, que muitas pessoas manifestam surpresa ao descobrirem que é guineense e que isso só acontece quando o veem a falar com outro guineense. Porém, afirma que já presenciou outros colegas a serem discriminados e que isso obviamente o afetou. Entende que, se a título pessoal conhece a morabeza cabo-verdiana, já ao nível coletivo a comunidade Bissau-guineense enfrenta discriminação que pode ser considerada racial. Quando as rusgas eram

frequentes, raramente era parado, porque se pensava que era cabo-verdiano. Vangloria-se, Oni: “eu tinha o cabelo grande, *punk*, os guineenses têm o cabelo crespo, [era] rapazinho bazofinho. Eles não me cansavam não”. (Oni, 09/2020, Cutelo - Assomada).

Na apreciação de um compatriota guineense, acentua-se como esses trajetos do mulato permitem a Oni escapar parcialmente às rusgas xenófobas. A respeito de Oni, seu compatriota e amigo, Noles, declara: “hoje por mais que lhe queiras chamar de *mandjaku*, sentes receio mesmo de chamá-lo assim. Mas, por quê? Por causa do nível social que ele apresenta no país”. Do mestiço se pode dizer isso que Noles, o inescapável *mandjaku*, explana como quem manuseia com precisão essa interioridade sebosa que é o facto da negritude sob a pretensão de mestiçagem: “Mas, dentro de ti, sabes que ele é *mandjaku* (...), na verdade, deves chamá-lo porque ele é mesmo. Tu não chamas, porque ele está num nível social que não deves mexer com ele nesse ponto (Noles, 09/2020, Lavadura - Assomada).

Oni sabe que para franquear a passagem, que lhe permite mobilizar a máscara de mestiço, precisa distanciar-se dos conterrâneos nos comportamentos e na geografia. É essa distância que Noles parece acusar como hipocrisia, exterioridade insustentável, uma máscara. O corpo mestiço é o palco de uma luta ansiosa contra as subsistentes imagens de negro, um nervo exposto que é a própria máscara da negritude, o negrume exposto como a máscara de mestiço. É por isso que Oni precisa trabalhar incisivamente a distância como contraste: “eu não convivo com eles, não convivo muito com os guineenses. Até muitos deles se queixam bastante, dizendo que eu sou fino, que não me relaciono com eles”. Essa distância retocada não é o resultado de um trabalho recente, Oni sabe da profundidade temporal desse processo de civilização dos costumes: “uma coisa que quando eu estava a vir, também pus na minha cabeça é que, ao sair de um país, digamos, mais atrasado para ir para outro mais adiantado, eu não continuaria a viver com pessoas atrasadas. Tenho que conviver com aquele que é meu semelhante ou superior a mim”.

Sim, performar a mestiçagem requer o que Elias (1994) chamou de processo psicogenético de lapidação de uma personalidade agressiva em direção ao sujeito cortês, o correlato do enobrecimento de uma sociedade que sai da barbárie em direção à civilização. Poderíamos, na sequência desse

raciocínio, sentir-nos convidados a pensar o mestiço como a emergência enlameada do seio da negrura, o entretempo, a aceitação do convite superior, o difícil caminho em direção à civilização. Perto de Oni, ouçamos Norbert Elias, aquele do processo civilizador, falando-nos dos guerrilheiros etíopes tentando rechaçar a investida colonizadora dos italianos. Aqui também se sustenta o contraste entre povos superiores, inferiores e semelhantes:

O padrão de agressividade, seu tom e intensidade, não é hoje exatamente uniforme entre as diferentes nações do Ocidente. Mas essas diferenças, que de perto às vezes parecem muito grandes, desaparecem se a agressividade das nações “civilizadas” for comparada com a de sociedades em um diferente estágio do controle de emoções. Comparada com a fúria dos guerreiros abissínicos – reconhecidamente impotentes contra o aparato técnico do exército civilizado – ou com a ferocidade das tribos à época das Grandes Migrações, a agressividade mesmo das nações mais belicosas do mundo civilizado parece bem pequena (Elias, 1994, p. 190).

Mesmo quando uma força militar do ocidente está em uma guerra de colonização, seu padrão de agressividade é incomparável à ferocidade de povos atrasados no processo de civilização. Porque o teor da bestialidade não reside na força da mortandade imposta, nem na injustiça da causa levada à guerra, mas no excesso expresso no fenótipo, na fúria ameaçadora da impossibilidade de um rosto humano. Seguindo Norbert Elias, a fúria hoje é negra assim como já foi bárbara na Europa Medieval. O processo civilizatório demanda o exercício de pacificação colonizadora como humanização pela violência de um Estado centralizador. A cultura europeia em constante desenvolvimento é o protótipo para a realização das culturas dos africanos no futuro; a cultura negra é o antítipo, sempre no limiar, nunca efetivamente no interior, se a palavra cultura for tomada em seu sentido nobre, em lugar do banal catálogo de diferenças humanas, mas como um padrão de civilidade – nessa sociologia que já foi chamada de processual. A existência da incivilidade (negridão) é pré-condição para a cultura, já agora entendida como desenvolvimento de si, autoapropriação reflexiva. Quando, como no caso dos mandingas, a cultura negra é afirmada como negridão, é como um simulacro, ela deve eclodir no como teria sido a incivilidade. A

negritude só pode ser cultura quando pode reportar-se ao tempo em que era pura incivilidade, a cultura negra de hoje é apenas a celebração da não-cultura de ontem. Ou, como no caso de Oni, a cultura negra é o olhar lançado de longe sobre outros, sobre o que se poderia ter sido se se tivesse permanecido na negridão da praça, o lugar onde o mestiço ter-se-ia perdido enquanto ser em estágio superior. É assim que Oni se expressa: “Tenho que conviver com aquele que é meu semelhante ou superior a mim. E eu vou perder tempo com os guineenses que se sentam (...) em grupinhos, como por exemplo em Lisboa, no Rossio, na Praça da Figueira”. Não é nossa intenção contestar o bom senso subjacente à opção pela família em lugar do sentar-se na praça falando da vida das pessoas. Pode ser que seja moralmente incontestável a exclamação de Oni: “Então, vou perder tempo sentando e discutindo coisas banais? Eu tenho uma família para cuidar. Eles reclamam muito, reclamam muito disso”.

Ainda assim, gostaríamos de ressaltar a economia libidinal subjacente à forma como a praça dos compatriotas guineenses fica sobrecarregada, nesse extrato de entrevista, com a associação a pessoas atrasadas enquanto os caboverdianos, genericamente, são alocados como pessoas superiores, com quem se deve prioritariamente conviver numa migração de um país “atrasado” para outro “adiantado”. A oposição entre superiores e atrasados exhibe aqui parte das respostas afetivas que pressagiam o corpo negro como possibilidade de contaminação. Instâncias pré-subjetivas, carregadas de intensidades fóbicas antinegras, desnudam-se sob a hierarquização de pessoas atrasadas, semelhantes e superiores. Expõe-se, desse modo, a estrutura de uma psique negra que emerge em violência estrutural contra si mesmo. Entre o *id* e o *ego* se interpõe um olhar branco que odeia o imago negro e esse é o lugar de um esforço para se identificar enquanto mestiço. O mestiço, enquanto convocado pelo mundo da supremacia branca, a se pensar como não negro, sabe que precisa destruir o imago negro em si e em seu entorno. Os demais eixos de contraposições, rua – casa, trabalho – não trabalho, são subservientes à oposição central entre povos superiores e inferiores. O mestiço viaja para o país superior para conviver com pessoas superiores.

Mas, nada pode impedir que a estrutura desse mundo superior, essencialmente antinegro, faça o mestiço retornar ao estado cadavérico, ao ser do incivilizado, ao negro em um mundo antinegro. Num contexto

de tensão, a propósito da solicitação da nacionalidade, nos cinco anos após o seu estabelecimento no país, o desconforto que Oni sentiu por ser comparado a um compatriota, que tinha cometido fraude e fora preso, carrega a tragédia do mestiço, como o negro portador de um inconsciente antinegro. Acuado por uma funcionária dos serviços de fronteira, numa associação indevida com o acusado, Oni se esforçou bastante para se dissociar da identidade de *mandjaku*: “Eu contei-lhe tudo, contei-lhe todo o percurso das minhas gentes, da minha família; eu disse-lhe: “inclusive, veja o meu nome. O meu nome não é igual ao do rapaz; veja”. O rapaz chama-se J. não sei o quê, aqueles nomes da Guiné, lá do interior da África”. Diante da insistência da funcionária, Oni explode: “sabe de uma coisa? Fique com a sua nacionalidade, não quero!” (Oni, 09/2020, Cutelo – Assomada). Detenhamo-nos demoradamente no esforço de Oni para se desembaraçar da etiqueta de *mandjaku* quando acuado pelos serviços fronteiriços e no modo como se faz cúmplice do encarceramento de seus compatriotas no estigma. Fica, nesse esforço, exposta a gramática do sofrimento mestiço, seu núcleo central alicerçado na negrofobia, a ansiedade para não ser confundido, a exigência de reconhecimento como não sendo apenas mais um. Se, como sugere Wilderson III (2011, p. 30), o *self* negro está permanentemente em um estado de guerra, um *self* dividido ou, melhor, uma justaposição de ódio, projetado em direção a um imago negro e de amor por um ideal branco, o apelo do mundo lusófono para a mestiçagem como crioultude é um acirramento que fende inclusive as condições de possibilidade de uma comunidade psíquica. A intrusão do imago negro como um objeto fóbico não apenas fende a precária unidade psíquica, mas também desestabiliza continuamente as possibilidades de alianças a partir da experimentação do sofrimento negro em condições similares. Vê-se aqui que, enquanto negro, Oni não se pode representar a si, mesmo para si, como um sujeito político de boa-fé, como um sujeito de reparação. A ontologia política negra é excluída no inconsciente, assim como tende a ser excluída nos serviços de fronteira. A negridão é o que se deve deixar em casa, no fundo dos nossos impulsos libidinais mais subversivos.

## Conclusão

Buscamos exemplificar a tese de que a independência nacional de países africanos pode ter desmantelado em grande parte o racismo colonialista no cotidiano enquanto a figura do colonizador se tornou longínqua, exígua e fugidia, mas a antinegitude permaneceu viscosa impregnando as relações sociais nos regimes pós-coloniais de predação intensiva dos segmentos mais empobrecidos e vulneráveis. Tomamos como caso ilustrativo a antinegitude em Cabo Verde, na pós-colônia, a persistência das rivalidades entre *badius* e *sampadjudus* e entre cabo-verdianos e *mandjakus*. Buscamos explorar o modo como as estratégias estéticas dos *performers* de classes populares da cidade do Mindelo, ao escaparem de alguma forma a esse desejo negrófobo, desencadeiam reações pequeno-burguesas que destilam uma antinegitude flagrante. Debruçamo-nos sobre o fascínio exercido sobre classes médias pós-coloniais por cenas de primitivismo africano. Ao expor sua negrofobia e a autoapresentação mandinga, como simulacro, as classes médias buscam enquadrar a rebeldia suburbana como simulacro. O que talvez os mandingas acabam encenando é o tempo do desencontro e a invenção do espectro do negro como bestial. A recriação da imagem do primitivo desarticula o presente, que é jogado de forma brutal sobre um passado sem ancestrais reivindicáveis. É das imagens de um primitivismo, que não se reivindica como ancestralidade, que se busca extrair uma riqueza reprodutiva capaz de entrar nos circuitos transnacionais daquele capital que se produz na convergência de um consumidor voyeurista e um produtor que não dispõe senão do próprio corpo como objeto de manipulação e mercantilização. Se a cena parece nos deslocar para o antes da escravidão, a materialidade dos circuitos de transação das imagens dos mandingas parece reproduzir bem aquele passado que não passa, aquele tráfico de corpos negros para consumos brancos que não para de acontecer de novo e de novo.

Ao desvelar o voyeurismo da câmera fotográfica do turista branco, os mandingas presenteiam o turista com o retorno do reprimido empacotado sob o formato adequado ao consumo neoliberal da diversidade cultural. Ao se exporem, assim, os jovens da periferia de Mindelo devolvem ao branco a máscara, o desejo branco pelo selvagem, como peça fundamental do processo de constituição da brancura. Desejamos apresentar também o como o movimento migratório de africanos para Cabo Verde refaz o espectro do navio negreiro. Vimos que não se faz necessária a presença de brancos no

arquipélago para que a antinegitude funcione a todo o vapor, embora não se esteja a sair do mesmo ponto cardinal desde a nasença desse lugar como espaço habitável. Se tomarmos o caso cabo-verdiano, como o de um navio negreiro que encalhou antes de chegar ao destino, talvez as múltiplas cenas contempladas neste artigo não sejam senão projeções espectrais da condição do negro num mundo antinegro.

## Referências bibliográficas

- Ajari, Norman. (2019). *La dignite ou la mort : éthique et politique de la race*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond..
- Anjos, José Carlos dos. (2012). *A eclosão do turismo sexual em Cabo Verde*. In *As Ciências Sociais em Cabo Verde: quem somos e para onde vamos?* Praia: Universidade de Cabo Verde. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10961/1244>.
- Bourdieu, Pierre. (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.
- Daun e Lorena, Maria. (2017). *Classe, memória e identidade em Cabo Verde: uma etnografia do carnaval de São Vicente*. Tese de doutoramento em Antropologia, Universidade de Lisboa, Portugal.
- Dias, Juliana B. (2016). *O carnaval do Mindelo, Cabo Verde: reflexões sobre a festa e a cidade*. *PragMATIZES-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, v. 6, n. 11, pp. 95-108. Disponível em <https://doi.org/10.22409/pragmatizes.v0i11.10435>
- Do Canto, Paulino. (2021). *As fronteiras insulares no contexto da mobilidade/migrações internacionais: o caso de Cabo Verde (África)*. *Alamedas*, [S. l.], v. 9, n. 1, pp. 76–97,. DOI: 10.48075/ra.v9i1.26896. Recuperado em 7 de novembro de 2021 de <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/26896>.
- Do Canto, Paulino. (2020). *Mobilidades, fronteiras e integração regional: livre circulação de pessoas na CEDEAO? O caso de Cabo Verde*. Dissertação de mestrado em Integração Regional African, Universidade de Cabo Verde, Praia.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Furtado, Clementina. (2016). *Mobilidade na CEDEAO. As condições de entrada e de regularização dos cidadãos comunitários em Cabo Verde*.

- In Évora, Iolanda. *Diáspora Cabo-verdiana: Temas em Debate*. Lisboa: CEsA/ISEG.
- Furtado, Clementina. (2012). *As migrações da África Ocidental em Cabo Verde: atitudes e representações*. Tese de Doutoramento em Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Cabo Verde, Praia.
- Grada, Kilomba. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo quotidiano*. Lisboa: Orfeu Negro.
- Hartman, Saidiya V. et al. (1997). *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Oxford University: Press on Demand..
- Mário Lúcio quis levar Mandingas de Ribeira Bote para o carnaval da Praia. Notícias do Norte, 30 jan. 2013. Disponível em: <https://noticiasdonorte.publ.cv/10466/mario-lucio-quis-levar-mandingas-de-ribeira-bote-para-o-carnaval-da-praia/>
- Marriott, David. (2000). *On Black Men*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marriott, David. (2016). Corpsing; or, The Matter of Black Life. *Cultural Critique*, v. 94, pp. 32-64.
- Neves, Maria dos Anjos. (2018). *Artes, tradições e educação em Cabo Verde: Mandingas do Mindelo - estórias da história*. Dissertação de Mestrado, Instituto Politécnico de Viana do Castelo, Portugal.
- Rocha, Eufémia Vicente. (2009). “*Mandjakus* são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm de África: xenofobia e racismo em Cabo Verde”. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Cabo Verde, Praia.
- Sexton, Jared. *Amalgamation schemes: Antiblackness and the critique of multiracialism*. U of Minnesota Press, 2008.
- Wilderson III, Frank B. (2011). The vengeance of vertigo: Aphasia and abjection in the political trials of black insurgents. In *Tensions*, v. 5, pp. 1-41.
- Wilderson III, Frank B. (2010). *Red, white & black*. Duke University Press.

NOTAS  
BIOGRÁFICAS

Adilson Filomeno  
Carvalho Semedo

---

Doutorado em Sociologia (com especialização na área de Desigualdades, Cultura e Território), mestre em Estudos Africanos, ambos pela Universidade do Porto – Portugal, e licenciado em Ciências Sociais, pela Universidade Federal do Ceará – Brasil. Atualmente é Professor Auxiliar na Universidade de Cabo Verde. Tem trabalhado com as temáticas de modernização e religião e a relação entre a dimensão socioecológica e o desenvolvimento comunitário.

---

Adilson da  
Silva Mello

Doutor em Ciências Sociais; professor do Programa de Pós-graduação em desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade da Universidade Federal de Itajubá.

---

Adimilson  
Renato da Silva

Possui graduação, mestrado e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Atualmente ocupa o cargo de professor de sociologia junto ao Instituto Federal de Educação do Tocantins (IFTO). Pesquisador vinculado ao Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais no Brasil (LapCAB). Professor Permanente no Programa de Pós-graduação em Demandas Populares e Dinâmicas Regionais (PPGDIRE-UFNT).

---

Alcides  
Fernando Gussi

Antropólogo, Doutor em Educação. Professor associado do Curso de Gestão de Políticas Públicas do Departamento de Estudos Interdisciplinares da Universidade Federal do Ceará, Brasil.

---

André  
Luiz da Silva

Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP). Professor da Universidade de Taubaté e da Faculdade Santo Antônio. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais do Brasil da UFTO (Tocantins). Tem experiência na área de Antropologia Urbana e Sociologia da Cultura. Temas de pesquisa: conflito simbólico e desenvolvimento, religiosidade, identidade e diversidade cultural, cultura popular, mediação cultural, direitos humanos.

---

Andréa de  
Souza Lobo

Doutora e professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). Estudiosa da sociedade cabo-verdiana desde o início dos anos 2000, tem publicado livros e artigos sobre as dinâmicas familiares, gênero, políticas de governo sobre famílias, trânsitos globais.

---

---

Arlindo Mendes	Doutor em Antropologia, Docente (Uni-CV); Coordenador de Projetos Investigação; Presidente do Conselho Diretivo do DCSH; Diretor da Cooperação e Pós-graduação (ISCJS). Autor de: "Rituels Funéraires à Santiago aux îles du Cap-Vert"; "A morte em Santiago: etnográfica"; "Ritual de Apanha de Espírito em Santiago de Cabo Verde"; "Prática de Rasta Nguka em Santiago" e de artigos científicos.
Augusto Nascimento	Investigador com Agregação do Centro de História da Universidade de Lisboa. Autor de livros e artigos sobre a história contemporânea de São Tomé e Príncipe e coautor e editor de livros e revistas científicas sobre temas de história contemporânea de África.
Carlos Emanuel Sousa Cruz Santos	Investigador. Doutor em História da Arte pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Licenciado em Gestão Turística e Cultural pelo Instituto Politécnico de Tomar. É membro do Conselho Científico do Instituto do Património Cultural e professor na Universidade de Cabo Verde (FAED-Mindelo).
Carlos Alberto Máximo Pimenta	Doutor em Ciências Sociais (PUC/SP), professor do PPG Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade (DTecS) na Universidade Federal de Itajubá (UNIFEI).
Carmelita Silva	Doutora em Antropologia Social pela UFSC, Mestre em Ciências Sociais, pelas Uni-CV e UFRGS (2010) e licenciada em Sociologia – Vertente Ensino pela Universidade Jean Piaget (2005). Professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e Artes da Uni-CV desde 2008. Desenvolve pesquisas nas áreas de: Gênero e relações de poder e violências com base no género; dinâmicas familiares e conjugualidades.
Carolina dos Anjos de Borba	Graduada em Direito pela UFPEL (2006), mestrado (2008) e doutorado (2013) em Desenvolvimento Rural pela UFRGS. Professora na UFPR, nos Pós-Graduações em Educação e em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Tem experiência na área de Diversidade Étnico-Racial atuando principalmente nos seguintes temas: quilombos, regularização fundiária, educação escolar quilombola, territorialização étnica, campesinato caboverdianos, bem viver e povos tradicionais.

---

---

Cláudio Alves Furtado

Doutor em Sociologia, professor da Universidade de Cabo Verde e do POSAFRO da Universidade Federal da Bahia. Algumas publicações: Lutas pela Memória em África (com Livio Sansone), As Ciências Sociais em Cabo Verde. Temáticas, Abordagens e Perspectivas Teóricas (com Pierre-Joseph Laurent e Iolanda Évora), Diálogos em Trânsito: Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas), Dicionário Crítico de Ciências Sociais dos Países de Língua Portuguesa (com Livio Sansone).

---

Clementina Furtado

Doutora em Ciências Políticas e Sociais (Uni-CV/ULB – Universidade de Cabo Verde/Universidade Livre de Bruxelas), com a tese defendida sob o tema “AS MIGRAÇÕES DA ÁFRICA OCIDENTAL EM CABO VERDE: Atitudes e representações”. Professora Auxiliar na Universidade de Cabo Verde e Diretora do CIGEF (Centro de Investigação e Formação em Género e Família) da Universidade de Cabo Verde desde 01/08/2013.

---

Conceição Nogueira

Professora Associada com Agregação da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto (FPCEUP), Vice-Diretora do Programa Doutoral em Sexualidade Humana (PDSH) e Coordenadora do Grupo de Investigação Género, Diversidade e Sexualidades (GDS) integrado no Centro de Psicologia da Universidade do Porto (CPUP). É autora de inúmeros trabalhos na área dos Estudos de Género, LGBT e Interseccionalidade, tendo sido pioneira na disseminação e sustentação do campo teórico da Interseccionalidade em Portugal.

---

Crisanto Barros

Doutor em Ciências Políticas e Sociais pela UCL (Bélgica) em parceria com a Uni-CV. É professor no curso de Ciências Sociais na FCSHA da Uni-CV. As áreas de interesse de investigação incidem sobre a formação e circulação da elite político-administrativa cabo-verdiana no período pós-independência e trajetórias de presos políticos cabo-verdianos no Tarrafal e em São Nicolau (Angola).

---

Elisabeth  
Defreyne – LAAP/  
UCL

Docteure en Anthropologie depuis 2016, Elisabeth Defreyne travaille sur des questions de mobilités (matérielles et humaines) entre l'archipel du Cap-Vert (île de Santo Antao) et l'Europe (Belgique, Luxembourg). Elle est actuellement employée à la Croix-Rouge de Belgique en tant que référente sur les questions et enjeux de la grande précarité en zones urbaines. Elle y développe également une activité de formation sur ces questions.

Evandra Moreira

Socióloga, licenciada em Ciências Sociais - Sociologia pela Universidade de Cabo Verde (2014) e mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos Brasil. e bolsista do CNPq, no âmbito do Programa de Estudante Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG) (2018). Atualmente, atua como coordenadora do projeto no Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Género (ICIEG).

Euclides  
Fernandes  
Correia

Mestre em Psicologia da Educação e do Desenvolvimento (UniPiaget), Licenciado em Sociologia (Uni-Santiago), Formado em Fundamentos da Psicologia Negra Africana (Instituto Sankofa de Psicologia, Brasil em 2020). Professor e Membro do Centro de Produção e Promoção de Conhecimentos (CeProK). Autor de obras científicas organizadas por universidades nacionais e internacionais.

Francis Lázaro  
Júnior

Mestranda em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade da Universidade Federal de Itajubá.

Francisco  
Anderson  
Carvalho de Lima

Psicólogo Sanitarista. Mestre em Avaliação de Políticas Públicas e Doutorando em Saúde Pública na Universidade Federal do Ceará, Brasil.

Guy Massart

Antropólogo social. Massart é doutor em Ciências da Comunicação pela ENS, École Normale Supérieure de Lyon. Maître de conférence na Universidade de Liège, Massart é colaborador de longa data do M\_EIA, Instituto Universitário de Arte, Tecnologia e Cultura no Mindelo. Os seus interesses de pesquisa dizem respeito à dinâmica das masculinidades contemporâneas e às relações entre a etnografia e arte.

---

Janilsa Gonçalves

Mestre em Psicologia Clínica pelo Instituto Superior da Psicologia Aplicada - ISPA, Lisboa (Portugal) e em Psicologia da Justiça pelo Instituto Universitário da Maia - ISMAI, Porto (Portugal) e licenciada em Psicologia na Universidade Católica Portuguesa de Braga- Faculdade de Filosofia, Braga (Portugal). Mediadora de conflitos certificada pelo Instituto de Mediação e Arbitragem do Brasil (IMAB) e Ministério da Justiça de Cabo Verde.

---

Jean Michel Chaumont

Doutor em Filosofia e sociologia, é professor de Sociologia histórica na Universidade Católica de Lovaina (UCL-Bélgica). A área de investigação recai sobre genocídio, identidade e reconhecimento, bem como códigos de conduta de presos políticos, especialmente sobre os códigos de conduta em situações extremas.

---

José Carlos Gomes dos Anjos

Possui doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998) e o Pós-doutorado na École Normale Supérieure de Paris (2007). Atualmente é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul atuando na Pós-Graduação em Sociologia e no Programa de Desenvolvimento Rural da mesma universidade. Trabalha com Identidade racial, Sociologia de elites e Relações Interétnicas, Políticas públicas, elites intelectuais, desigualdade racial.

---

José Rogério Lopes.

Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Professor Visitante no PPG Educação da Universidade Federal do Rio Grande (RS, Brasil) e do PPG Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Tocantins (Brasil), Coordenador do LaPCAB-Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais no Brasil.

---

José Silva Évora

Doutorado em Ciências Sociais, Mestre em Estudos Africanos, Licenciado em História variante Arqueologia. Investigador no Instituto do Arquivo Nacional de Cabo Verde e colaborador habitual na Universidade de Cabo Verde. Autor de vários trabalhos sobre a História de Cabo Verde no século XIX. Atualmente é Secretário Executivo do Comité Nacional Cabo-verdiano da Memória do Mundo (CNC-MEMU).

---

Julia LAUREAU

É diplomada na Sciences Po Paris em teoria política e em antropologia na UCLouvain. Bolsista do Fundo de Pesquisa Científica - FNRS (FRESH), atualmente desenvolve tese no Laboratório de Antropologia Prospectiva de Louvain-La-Neuve. A sua investigação centra-se sobre nacionalismo e género, na Polónia, e faz parte do trabalho da Cátedra de Antropologia da Europa Contemporânea. Originária da Ilha da Reunião, ela também se interessa pelos mundos crioulos.

Juliana Braz Dias

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e Professora Associada no Departamento de Antropologia da mesma instituição. É coordenadora do Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (ECO/PPGAS/UnB). Realiza pesquisas em Etnologia Africana e Cultura Popular, com experiência de campo em Cabo Verde e África do Sul. Suas pesquisas têm resultado em publicações sobre música, carnaval, identidades sociais e criouliização.

Liliana Rodrigues

Investigadora Integrada do Centro de Psicologia da Universidade do Porto. Doutora em Psicologia pela FPCE-Universidade do Porto. No âmbito do seu doutoramento foi também bolsista pela FCT, cuja tese se intitula: "Viagens Trans(Género) em Portugal e no Brasil: Uma Aproximação Psicológica Feminista Crítica". As suas áreas de interesse e produção científica centram-se nos estudos de género e sexualidades não normativas.

Marçal de Menezes Paredes

Professor-Adjunto, PUCRS (Brasil); Entre 2019-20 foi Visiting Professor no Departamento de História e Visiting Scholar no Harriet Tubman Institute for Africa and its Diaspora, ambos na York University (Canadá). Doutor em História pela Universidade de Coimbra (Portugal). Principais temas de pesquisa: História Contemporânea de Portugal e dos PALOP com ênfase nos anticolonialismos, nacionalismos, intelectuais, história política e relações internacionais.

Mariana Sayad de Sousa Bustamante

Mestrando em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade da Universidade Federal de Itajubá.

---

**Odair Barros-Varela**

Professor da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), onde é Diretor Académico dos Mestrados em Integração Regional Africana (MIRA) e Relações Internacionais e Diplomacia Económica (RIDE). É também Professor Convidado em diversas universidades estrangeiras. É Licenciado em Relações Internacionais, Mestre e Doutor em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais (CES) e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (FEUC). É Pós-doutorado em Ciência Política pela Faculdade de Direito e Ciência Política da Université du Québec à Montreal (UQAM-Canadá).

---

**Olga Iglésias Neves**

É investigadora no Centro de Estudos sobre África e Desenvolvimento (CEsA) do Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG) da Universidade de Lisboa. Doutorada em História Económica e Social em 2009 pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com a tese: "O Movimento Associativo Africano em Moçambique. Tradição e Luta. 1926-1962". É desde 2020, Professora na UNIS, Universidade Sénior de Sasseiros (Cascais), onde leciona: Portugal Contemporâneo: História, Memória e Património.

---

**Patrícia Gonçalves Pereira**

Trabalha com formação de professoras/es, é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural na linha de pesquisa: territorialidade, bem-viver, alimentação e saúde, na UFRGS. Atua especialmente com: Epistemologias do Sul; experiência cartográfica de quilombos urbanos; leituras, escritas, composições a partir de experiências feministas insurgentes e políticas públicas educacionais. E, compõe a Frente Quilombola Rio Grande do Sul.

---

**Pierre-Joseph Laurent**

Agronome, sociologue et anthropologue, est professeur à l'UCLouvain (Belgique), où il a été co-fondateur du Laboratoire d'Anthropologie Prospective. Il a été élu membre de l'Académie royale des sciences de Belgique en 2011.

---

Rodrigo Marques  
Leistner

---

Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UNISINOS / Brasil. É Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) / Brasil, lecionando no Departamento de Sociologia e realizando pesquisas no Instituto de Ciências Humanas e da Informação. Dedicar-se ao estudo de temáticas como políticas culturais, culturas e religiosidades afro-brasileiras, religião e esfera pública, identidades e sociabilidades contemporâneas.

---

Samuel Varela  
Spínola

Doutor em Sociologia e Mestre em Turismo e Desenvolvimento - Universidade de Évora. Foi Pró-reitor da Universidade Metodista de Angola (UMA) (2015 - 2018). É investigador e Consultor em Turismo.

---