

Dinâmicas identitárias, culturais e de gênero em Cabo Verde

Organizadores:

Jacqueline Britto Pólvora & José Carlos Gomes dos Anjos

Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos – Vol. 5

Edições
uniç


UFRGS
EDITORA

**Dinâmicas identitárias,
culturais e de gênero
em Cabo Verde**



Reitora
Judite Medina do Nascimento

Vice-Reitora para a Extensão
Universitária
Astrigilda P. Silveira

Vice-Reitor para as áreas de
Relações Internacionais e
Cooperação
António Filipe Lobo de Pina

Pró-Reitora para a Pós-Graduação
e Investigação
Sónia Silva Victória

Pró-Reitor para a Graduação e
CESP
João Gomes Cardoso

Administrador-Geral
Mário José Carvalho de Lima



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor
Rui Vicente Oppermann

Vice-Reitora e Pró-Reitora
de Coordenação Acadêmica
Jane Fraga Tutikian

EDITORA DA UFRGS

Diretor
Alex Niche Teixeira

Conselho Editorial
Carlos Pérez Bergmann
Claudia Lima Marques
Jane Fraga Tutikian
José Vicente Tavares dos Santos
Marcelo Antonio Conterato
Maria Helena Weber
Maria Stephanou
Regina Zilberman
Temístocles Cezar
Valquiria Linck Bassani
Alex Niche Teixeira, presidente

Edições Uni-CV

Praça Dr. António Lereno, s/n
Caixa Postal 379–C Praia,
Santiago – Cabo Verde
Tel. (+238) 3340 441; Fax: (+238) 261 2660
edicoes@adm.unicv.edu.cv – www.unicv.edu.cv

Editora da UFRGS

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

Dinâmicas identitárias, culturais e de gênero em Cabo Verde

Organizadores

Jacqueline Britto Pólvora
UNILAB / Brasil

José Carlos Gomes dos Anjos
UFRGS / Brasil

Série

Estudos Sociais Cabo-Verdianos – Vol. 5

Edições
uni 


UFRGS
EDITORA

FICHA TÉCNICA

Título	Dinâmicas identitárias, culturais e de gênero em Cabo Verde
Série	Estudos Sociais Cabo-Verdianos – Vol. 5
Organizadores	Jacqueline Britto Pólvora & José Carlos Gomes dos Anjos
Concepção Gráfica	GCI – Gabinete de Comunicação e Imagem da Uni-CV
Suporte	Eletrônico
Formato	PDF
Coordenação Editorial	DSDE – Elizabeth Coutinho
Edições Uni-CV	Praça Dr. António Lerenó, Caixa Postal 379-C Praia, Santiago, Cabo Verde Tel: (+238) 334 0441 – Fax: (+238) 261 2660 Email: edicoes@adm.unicv.edu.cv
Copyright	© Universidade de Cabo Verde, organizadores e autores dos artigos

Praia, dezembro de 2016.

FICHA CATALOGRÁFICA

- D585 Dinâmicas identitárias, culturais e de gênero em Cabo Verde [recurso eletrônico] / organizadores Jacqueline Britto Pólvora [e] José Carlos Gomes dos Anjos. – Dados eletrônicos. – Praia, Santiago, Cabo Verde: Edições Uni-CV ; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2017.
156 p. ; digital
(Estudos Sociais Cabo-Verdianos ; v. 5)
Inclui resumos e referências.
1. Ciências Sociais. 2. Antropologia. 3. Etnografia. 4. Feitiçaria. 5. Famílias – Conflitos. 6. Identidade de gênero – Sexualidade. 7. Política. 8. Música. I. Pólvora, Jacqueline Britto. II. Anjos, José Carlos Gomes dos. III. Série.

CDU 572

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

ISBN 978-85-386-0335-1
ISBN 978-989-8707-36-9

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Dinâmicas identitárias, culturais e de gênero em Cabo Verde

Jacqueline Britto Pólvora & José Carlos Gomes dos Anjos 11

ARTIGOS

Feitiçaria, uma questão de gênero?

Eufémia Vicente Rocha 17

Os (não) lugares dos homens pais e companheiros nas famílias da Ilha de Madeira

Maria Auxilia Cruz & Celeste Fortes 35

Identidade de gênero e sexualidades entre homossexuais: alguns elementos a partir da Associação Gay Caboverdiana Contra a Discriminação, Mindelo, Ilha de São Vicente, CV

Lurena Silva 63

Rumor político e gênero: um estudo etnográfico na Praia de Quebra Canela na Cidade da Praia em Cabo Verde

Cláudia Fernandes de Brito 99

Entre MÚZIKAS e KA MÚZIKAS: As concepções diversas do “ser”, “dever ser” e “não ser” do fazer musical em Cabo Verde

Carmem L. Teixeira Barros Furtado 119

RESUMOS 145

ABSTRACTS 151

AUTORES / ORGANIZADORES 157

APRESENTAÇÃO

DINÂMICAS IDENTITÁRIAS, CULTURAIS E DE GÊNERO EM CABO VERDE

Jacqueline Britto Pólvara
José Carlos Gomes dos Anjos

Nas últimas décadas, a sociedade caboverdiana tem acompanhado a ampliação das discussões públicas sobre fatores facilitadores ou não da equiparação de direitos sociais, nas esferas pública e privadas, condição imprescindível para a ampliação da democracia. Este volume dos Estudos Sociais Cabo-Verdianos amplia o debate de identidade de gênero, incorporando outras identidades igualmente importantes e igualmente presentes na sociedade caboverdiana, ampliando tais discussões. Os artigos aqui apresentados discutem sobretudo dinâmicas locais que intersectam a sociedade e a cultura caboverdiana tanto com o continente africano quanto com o resto do mundo. Neste sentido, os trabalhos que apresentamos aqui trazem variações de temas caros às Ciências Sociais e à Antropologia em especial, tais como as reinvenções familiares, a música nacional e seu papel nas disputas identitárias, a importância da oralidade protagonizada no espaço da praia e traduzida em rumores e em fofocas sobre a intimidade do poder; as múltiplas definições de identidades masculinas, masculinas e gays; e finalmente as mulheres, as conexões com o continente africano e a troca de acusações em torno de feitiçaria.

As leituras que trazemos aqui resultam de Teses e Dissertações produzidas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), desde trocas acadêmicas entre esta instituição caboverdiana e brasileiras, através de orientações e coorientações colaborativas envolvendo pesquisadores da Uni-CV, como da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Destacamos o papel da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), órgão do Estado brasileiro que dinamizou essa parceria desde a constituição da Pós-Graduação em Ciências Sociais da Uni-CV, em 2007, e, especialmente, pelo apoio à mobilidade acadêmica internacional, através do projeto “Dinâmicas de Gênero em Cabo Verde”, com recursos CAPES/AULP (Associação das Universidades de Língua Portuguesa). Registramos, igualmente, nosso agradecimento às Instituições de Ensino Superior envolvidas nesta cooperação, especialmente ao PPGCS da Unisinos, por abrigar o projeto de mobilidade acadêmica CAPES/AULP (2014-2016), ao Centro de Investigação e Formação em Gênero e Família (CIGEF/Uni-CV) e ao Laboratório de Pesquisa em Ciências Sociais (PPGCS/Uni-CV).

Esta coletânea abre discutindo as acusações de feitiçaria. A autora, Eufêmia Rocha desvela as multifacetadas formas como a feitiçaria é percebida e ajustada – entre caboverdianos e migrantes na costa ocidental. A ideia de fluxos mágicos carregados por mulheres caboverdianas para também sustentarem frágeis vidas masculinas emerge particularmente nesta etnografia. Ali mulheres protegem seus filhos e seus desorientados maridos até ao limite da feitiçaria, circulando entre países do continente africano e o arquipélago igualmente africano. São elos no feminino insuflando mais vida ali onde a masculinidade degenera e tende a colocar famílias em risco. E elas ainda aparecem como as perigosas.

Que fluxos de feminilidades suportam masculinidades insustentáveis é o que fica particularmente evidente no caso investigado Maria Auxilia Cruz e Celeste Fortes em que famí-

lias de um bairro pobre de Mindelo expõem suas estruturas basicamente mantidas por mulheres, mães cuidadoras e provedoras. Cabo Verde aparece nessas etnografias como uma sociedade sob um invisível sustentáculo feminino.

O texto de Lurena Silva discute a formação de identidades gays em Cabo Verde apontando para a realidade de diversidade de tais identidades homossexuais vis-à-vis os modelos de masculinidade engendrados entre homens gays. A autora percorre distintas situações do cotidiano gay mindelense, destacando os elementos pessoais e grupais envolvidos, para discutir as disputas identitárias ali imbricadas. Fora do lugar também está essa feminilidade que atravessa de múltiplas formas-corpos tidos como masculinos. A autora mostra como uma reprimida mescla de fluxos de masculinidades e feminilidades debilmente pode ascender à luz dos espaços públicos, mesmo que homens bem casados da cidade frequentem os boyzinhos de uma sofrida prostituição.

De maneira original, o artigo de Cláudia Fernandes de Brito etnografa conversas cotidianas mantidas na praia de Quebra Canela para pensar como as experiências do rumor e da fofoca articulam-se com elementos aparentemente dispersos na hierarquia social caboverdiana, tais como mulheres e política, gênero e poder, diferentes tipos de amizades, proximidades e afinidades. E quando esses fluxos vêm à tona como no caso de mulheres que ocupam posições e cargos importantes na vida pública e política caboverdiana? Ali elas se tornam de novo perigosas, parecem manipuladas e manipuladoras em relações indevidas para as posições em que se tornam destacadas. Nos rumores dos bastidores da política elas são o que não deveriam ter sido: um fluxo de feminilidade fora do lugar.

O artigo de Carmem L. Teixeira Barros Furtado conecta a discussão de nação com seus artefactos culturais, neste caso

traduzidos pela discussão sobre músicas (nacionais) cabo-verdianas e (não) músicas caboverdianas. Esses dois enunciados poderiam constituir-se como eixos generalizados das aquisições das etnografias aqui reunidas? Dificilmente. Insistiremos no exercício de reunir essas etnografias dispersas sobre múltiplas dimensões de gênero de realidades caboverdianas. Não havia um projeto comum de início. Os leitores interessados no exercício poderão desenvolver vários outros eixos de reunião. Há algo em comum nas conformações de gênero de uma sociedade que talvez tenha sido a primeira de uma exploração massiva de mulheres negras no cruzamento colonial de dominação de raça e gênero? O que aqui se expõem pode ser o resultado de um movimento profundo de transformações nos padrões de dominação de gênero que perduram há cinco séculos no arquipélago? Este artigo poderia fechar como uma metáfora. E se a grande divisão dos fluxos masculinos e femininos só se sustenta por uma grande operação de produção de partições débeis em processos de subjetivação recalcitrantes? Aí a divisão entre fluxos masculinos e femininos poderia parecer uma invenção do quilate da grande divisão entre música e barulho com pretensão de música (*ka música*).

Esperamos que a leitura destes textos em maior ou menor escala contribua com outras perspectivas sobre a realidade caboverdiana, já que nos ofertam abordagens inovadoras para tratar de temas quase clássicos nas jovens Ciências Sociais caboverdianas. Se por um lado, os trabalhos apresentados aqui vêm dar continuidade a debates, por outro oferecem genuíno tratamento a questões sobre as dinâmicas identitárias, culturais e de gênero, neste caso em Cabo Verde, mas também, esperamos, no Brasil e em outras realidades sociais. Desejamos a todas e todos uma boa leitura.

**FEITIÇARIA,
UMA QUESTÃO DE GÊNERO?**

Eufémia Vicente Rocha

Neste artigo¹ trago algumas reflexões desencadeadas no âmbito da minha pesquisa para o doutoramento que decorreu de 2010 a 2013 cuja tese foi defendida em maio de 2014 com o título “Feitiçaria e Mobilidade na África Ocidental: uma etnografia da circulação de *kórda*², *méstris* e *korderus*³”.

Foi uma investigação etnográfica, portanto, na qual propus-me explorar a produção de humanos e não humanos na feitiçaria e em mobilidade e onde, conseqüentemente, segui uma rede de *méstris* e *korderus* a partir de Cabo Verde para outras paragens tais como o Senegal, a Guiné Bissau e a Gâmbia, rede esta calcada em saberes e práticas que fazem parte de uma matriz bastante complexa, isto é, um pluriverso de posturas e religiosidades onde estão determinadas cosmologias em jogo, onde acontecem relações, interações e negociações entre mundos cujas fronteiras são constantemente moldadas, ora construídas ora derrubadas. Desvela-se o jeito como a feitiçaria é percebida e ajustada nesse espaço entre os caboverdianos e os migrantes da/na África Ocidental.

Partindo do facto de que a antropologia é um diálogo com os nativos, e aqui um diálogo com esses meus interlocutores, *méstris* e *korderus*, agentes munidos de reflexividade própria, eles mesmos mostraram-me como analisam determinadas

1 Artigo originário de Tese de doutoramento, defendida no PPGCS Uni-CV, em 2014, com orientação do Prof. Dr. Márcio Goldman (MN/UFRJ) e do Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS).

2. Casas de feitiço.

3. Frequentadoras das casas de feitiço.

realidades, ou seja, como traduzem o que fazem, as suas próprias práticas e saberes. Com o intuito, então, de partir das suas teorias para desvelar por que razão aquilo que fazem e dizem parece-lhes coerente, conveniente, razoável, apareceram as mulheres como “fetichistas” (LATOURE, 2002).

E embora não tenha sido delineado como o enfoque central desta pesquisa, a verdade é que as mulheres atravessaram todo esse processo e fizeram-se presentes.

Desde o início do trabalho de campo foi possível tecer uma rede em que se suportou a investigação e, grandemente, uma rede apoiada em mulheres. Elas percorrem toda a tese. E sobre esta presença tentei discorrer adiantando algumas questões quando cedo descobri a forte expressividade da participação delas neste espaço onde a linguagem de contacto é a feitiçaria e, por conseguinte, o seu papel preponderante tanto na condição de *korderas*⁴ como na de mediadoras⁵ entre o mundo dos humanos e dos não-humanos.

No processo de privilegiar essa etnografia do espaço de encontro de cosmovisões africanas emergiu a possibilidade de ver os saberes e práticas associadas à feitiçaria como não sendo nem caboverdianas, senegalesas ou guineenses, dado que se temos a sensação de haver proliferado o número de casas de *kórda* no arquipélago isso remete-nos para o seu suposto “sucesso” e que ao contrário da ideia de que os imigrantes oeste-africanos em Cabo Verde⁶ vêm apresentar esse mundo e introduzir os caboverdianos nesse mercado, leva-

4. Frequentadoras das casas de feitiço.

5. Aqui, refiro-me tanto a méstris, médiuns, rezadeiras ou outras que desempenham um papel de intermediação.

6. Pelo menos desde as últimas duas décadas, enxerga-se a sociedade caboverdiana com uma “nova realidade”: a da presença de imigrantes na qual a ênfase vai para os movimentos migratórios intra-regionais da África Ocidental de que Cabo Verde passa a fazer parte de uma forma intensiva.

-nos a supor que estes últimos, simplesmente, retomam e fazem parte (ou, na pior das hipóteses, voltam a fazer parte) de um fenómeno que se pensava/se queria ter ficado parado no tempo, isto é, décadas ou séculos atrás; a economia religiosa das ilhas sempre foi povoada por determinados personagens tais como: *méstris*, *korderus*, feitiços ou outros. Assim, provavelmente, temos mais uma reconfiguração da religiosidade popular e, por conseguinte, dos discursos caboverdianos sobre a identidade nacional que ora se impulsiona com estes movimentos migratórios.

Quando se trata da feitiçaria, da *kórda*, ao lado da ideia de que os caboverdianos desconhecem esse mundo, no seio das classes populares surge uma imagem particular da mulher. Entretanto, consegui traçar melhor quem é essa mulher através da letra de uma música de Orlando Pantera, músico caboverdiano já falecido, *Lapidu na bó*⁷.

Colado a ti

Já pintaste a tua saia de outra cor / Já mudaste o botão da tua blusa / Colocaste os pés tortos como os do Djulai / Para que passes por mim e não te reconheça / Torceste o nariz trocaste de voz / Pisoteaste o dedão do pé / Fizeste os olhos tortos como xuxa kolola⁸ / Calçaste a tua xupakaka⁹ com os pés trocados / Mas mesmo assim continuo colado a ti / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Colado a ti menina

Mudaste de caminho para outra ribeira / No mundo estás a andar só por caminhos contrários / A fugir de mim pisaste bosta / Pilotu¹⁰, mordeu-te no rabo / Queres outra pessoa para que eu saia do teu pé / Deste-me uma chicotada com uma vara de marmeleiro / Esfregaste o nariz no cóco do Tareku¹¹ / Deste-me sopa de asa de gafanhoto

7. Colado a ti.

8. Referência a uma mulher traquinas e estrábica.

9. Sandália de plástico.

10. Alusivo a um cão.

11. Reporta a um gato.

Mas mesmo assim continuo colado a ti / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Estou colado a ti menina / Grampeado nos sovacos menina / Nos sete buracos da tua cabeça / Em todos os passos que tu dás estou colado a ti / Grampeado nos sovacos menina / Nos sete buracos da tua cabeça / Em todos os passos que tu dás / Colado a ti menina / Em todos os passos que deres / Colado a ti

Tiraste a telha da tua casa e colocaste laje / Meteste mosaicos na sala de jantar / Reformaste a casa fina para que eu escorregue / Para eu cair e bater com a cabeça no chão / Montaste um negócio no Sucupira, um oportunista tomou e desapareceu / Compraste um Starlet show de carambola o dinheiro não sei de onde veio / Mas ainda estou colado a ti menina / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Colado a ti menina

Compraste uma passagem foste para Bissau foste fazer-me um feitiço com o teu irã / Foste a Rocha Preta para fazeres um contrato com o Diabo e dares cabo de mim de vez / As coisas não te correram bem ficaste maluca saltaste para cima de mim e acariciaste as minhas coxas / Viste que eu sou ferro kuradu¹² / Meteste a tua boca na minha

Aí é que fiquei mais colado a ti / Colado a ti menina / Colado a ti menina / Estou colado a ti / Grampeado nos sovacos menina / Nos sete buracos da tua cabeça / Em todos os passos que tu dás estou colado a ti / Grampeado nos sovacos menina / Nos sete buracos da tua cabeça / Em todos os passos que tu dás.¹³

(Orlando Pantera)

12. Refere-se à dureza do ferro e, por conseguinte, à dificuldade em se quebrar.

13. Djo pinta bu saia dotu kor / Djo muda boton di bu buluza / Bu fasi pé sanbu sima Djulai / Po pasa na mi pan ka konxeu / Bu nfanhi nariz, djo troka voz / Bu pega bu pila bu dedon di pé / Bu trokola odju xuxa kolola / Bu po xupakaka pé trokadu / Má inda N sta lapidu na bó minina / Lapidu na bó minina / Lapidu na bó minina / Lapidu na bó minina Djo muda kaminhu pa otu rubera / Na mundu bu sta anda só pa kau rabéz / Ta kori di mi djo ba masa bosta / Pilotu mordeu na máma kadera / Bu kré otu algen pan sai di bu pé / Bu dan un borduada bara marmuleru / Bu fergan nariz na pipi di tareku / Bu dan kaldu di asa kafanho-tu Ma inda N kuntina lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina / É lapidu na bó, sta lapidu na bó / Baxu kotxi kotxi minina / Na seti braku bu kabesa / Na tudu pasu ki bu da N sta lapidu na bó / Baxu kotxi kotxi minina / Na seti braku bu kabesa / Na tudu pasu ki bu da / É lapidu na bó minina / Na tudu pasu ki bu da / É lapidu na bó minina Djo tra kasa tedja djo po beton / Bu po muzaiku na sala jantar / Bu po kasa finu só pan skorega / Pan kai pan da koketa na txon / Bu po nogosi na sukupira

Primeiramente, esta canção mostra de uma forma nítida como é que a figura da mulher, supostamente caboverdiana, é atada à *kórda*, ou seja, em princípio, as mulheres conhecem bem os meandros desse espaço, dessa matéria elas é que percebem e usam-na para resolver os seus problemas com os homens sempre bem presentes nas suas vidas.

O segundo aspecto que gostaria de salientar são outros traços interessantes da mulher ou que, por ventura, surgem nessa empreitada: o disfarce, a simulação, o desejo dos bens materiais, a loucura por conta do perigo/risco de lidar com o demónio, o conhecimento dos lugares apropriados para melhor se fazer a *kórda*, o *mal fetu*¹⁴ (os casos da Guiné-Bissau e *Rotxa Pretu*¹⁵) e a habilidade para o contrato ou negociação/comércio.

Um terceiro ponto que me aparece na música é a relação afetivo-amorosa num casal heterossexual. Mas, o interessante desse relacionamento é a distinção de um homem que mesmo sendo vítima do feitiço por parte de uma mulher não se deixa dominar; a mulher descontrola-se a ponto de endoi-decer, mas ele não se dobra.

Continuamente, o dedo aparece apontado para a mulher tanto na condição de *kordera* bem como na condição de *més-*

brajeru ki toma dja subi dja latxi / Bu kunpra Starleti xou di karanbola dinheru N ka sabi di pundi ki ben / Ma inda N sta lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina Bu kunpra pasaji bu ba Bisau bu ba fasen korda ku bu iran / Bu ba rotxa pretu po ba kontrata ku Xuxu po da kabu di mi di bez / Kusa ka filabu bu bira dodu bu bua na mi bu koren mo na koxa / Bu odja ma mi é feru kuradu / Bu pega bu bóka bu po na di meu Agó kin bira lapidu na bó minina / É lapidu na bó minina / Lapidu na bó / Sta lapidu na bó / Baxu kotxi kotxi minina / Na seti braku bu kabesa / Na tudu pasu ki bu da N sta lapidu na bó / Baxu kotxi kotxi minina / Na seti braku bu kabesa / Na tudu pasu ki bu da.

14. Malfeito, malefício.

15. Literalmente, Rocha Preta. Diz respeito a uma zona do interior da Ilha de Santiago, Concelho de São Salvador do Mundo e especificamente nos Picos. Acredito que este local não venha por acaso; para além da cor, preto, acabar por simbolizar esse mundo, associam-se à zona várias narrativas sobre eventos ligados a essa matriz.

tri. Pois, a leitura é de que as mulheres são perigosas em ambas as posições.

Ainda que, historicamente, como mostra Perrot (2009), as mulheres foram associadas às forças ocultas, o que se vinculou à sua impureza, inferioridade e maldade naturais em termos religiosos, não é minha intenção trazer uma leitura que se encaixe nestes moldes, mas sim tomá-las não como meras espectadoras visto que elas se auto-representam.

A circulação internacional na África Ocidental¹⁶ instigada pela feitiçaria e, sequentemente, diremos aliada aos saberes e práticas terapêuticas que buscam a cura, a proteção, que lidam com a bruxaria, o mal feito, a adivinhação, etc., possibilitou enxergar mulheres e vidas estabelecidas por identidades de gênero que apontam uma hierarquia, mas que nem por isso são decisivas. Pois, entendo que surgem momentos nos quais essas identidades são reconfiguradas nessas urdiduras migratórias de humanos e não-humanos.

Neste contexto, vemos emergir três situações – a Mãe, a Kunbosa¹⁷ e a Colega – em cujo centro encontra-se a mulher *kordera*, ou seja, a frequentadora das casas de *kórda* que faz da feitiçaria um “campo de batalha”.

A Mãe que acorre aos méstris por causa dos filhos, isto é, para resolver problemas vários dos seus filhos, aquela mulher mãe-solteira e que sem a presença do homem-pai perpetua o seu papel de chefe de família, curadora do lar e protetora/batalhadora dos/pelos que pariu, algo que se arrasta para as casas de *kórda*¹⁸.

16. Igualmente, reconheço que este trânsito que tento seguir acaba por extravasar essa subregião onde é visível a presença de emigrantes caboverdianos, por exemplo, na Europa.

17. Nome dado às mulheres que têm ou competem pelo mesmo parceiro, homem; mulheres rivais.

18. Casas de feitiço.

Exponho aqui os testemunhos de duas interlocutoras minhas, Nande e Lerato.

A primeira, caboverdiana, residente há cerca de 40 anos em Dakar. Ela, para além de guiar os caboverdianos que a procuravam à *kaza méstri*, também sentia-se na obrigação de cuidar da sua família. Prestava muita atenção em todos os seus filhos. Porém, o seu primogénito de trinta e tal anos que vivia, ainda, na ilha Brava fora vítima de um acidente. Envolvera-se numa confusão com um outro rapaz que resultou em guerra. Nande dizia que o seu filho agira em legítima defesa quando usou a arma branca; o resultado fora a morte do seu rival. Assim, o seu filho foi parar à cadeia, mas lá não ficou.

Enquanto mãe, trabalhou o seu filho em Dakar, preparando um *ramedi* que o enviou para Cabo Verde. Esse *ramedi* é que possibilitou que ele não ficasse detido e saísse em liberdade. Nande ficou descansada, embora não fosse de sua vontade a morte do outro rapaz; o que ela garantia é que o seu filho era um bom rapaz, sentira-se afrontado pelo seu adversário e não fizera aquilo de caso pensado. Por isso, tinha a incumbência de apoiá-lo, porque o outro partira deste mundo e o seu filho deveria ter a vida pela frente.

O relato que me foi feito por Nande expunha o seu papel de mãe; e ela não tinha feito mais do que devia para ajudar o seu filho. As mães tinham que procurar meios para desafrontar os filhos. A sua fé em Deus e a viabilidade do *ramedi* preparado por um *méstri* tornou possível o seu amparo e o exercício da sua maternidade, ainda que a partir da diáspora. Nande era mais uma mãe emigrada que acreditava continuar a ter uma responsabilidade para com os filhos que deixara no arquipélago e que não deveria ser posta em risco por causa da sua ausência física. E, mesmo que essa responsabilidade não pudesse ser por meio de remessas de dinheiro e outros bens

materiais, devido à sua emigração fracassada, mantinha algo simbólico, ou seja, um laço de amor que lhe permitia usar as estratégias que podia ter à mão e que, no caso, foi uma manipulação do privilégio da liberdade a favor do seu rapaz através da sua kaza méstri. E, Nande sentia que a obrigação e o dever haviam sido cumpridos.

Neste panorama, para que eu perceba mais profundamente o lugar medial da mulher, da mãe, e a sua relação com os filhos a partir da matriz, trago um outro caso no qual anoto a ausência do marido-pai nesse ambiente familiar/doméstico.

A relação entre Lerato e Dhakiya, assim, ilustra esse caso e uma ligação entre mãe e filha. Lerato tem dois filhos (um rapaz e uma rapariga) e é mãe solteira; dois filhos de dois homens. Por ter tido poucos filhos e tê-los criados sem a presença dos pais, Lerato entende que incorpora tanto o papel de mãe como o de pai e um amor incondicional por eles. Um amor muito maior do que alguma vez os seus pais sentiriam por eles. Ela não se vê de outra maneira, ou seja, sem os seus filhos e muito menos prevê assistir os seus filhos a sofrerem. A ligação entre eles é forte, muito mais do que com os pais. Afinal de contas, carregou-os durante nove meses e depois amamentou-os. A dor que sentira ao longo da sua vida desde que teve os seus filhos, o que passara para criá-los, não havia como comparar. A mãe tem que estar sempre em primeiro lugar, assim como os filhos têm de vir em primeiro lugar; em todo o processo do acompanhamento dos problemas de Dhakiya ela esteve sempre presente ao contrário do pai; sempre foi assim. Telefonar é suficiente para o pai de Dhakiya, para ela não. Para Lerato não há nenhuma novidade. O pai é frio, seco, enquanto ela não. Para ela, não existe e nem nunca existiu parceiro na sua vida que ocupasse uma posição principal. Essa sempre foi completada pelos seus filhos.

Na sequência da doença da sua filha ocorre a essas casas. Porém, isso não se constitui como novidade; há anos que sempre foi assim.

Por vezes enfraquece, sente-se vulnerável, porque ser mãe é exatamente isso; as mães sofrem, sentem a barriga “ta korta”¹⁹. Ao mesmo tempo, o vínculo biológico com Dhakiya é mais forte. Esta mostra cada vez mais preocupação consigo, diferentemente do filho. Não obstante sentir esta vulnerabilidade, dedica-se incansavelmente aos seus filhos; está fora de questão não exercer a sua maternidade, não resistir e não manter-se de pé por eles mesmo quando a sua participação na vida de ambos é bem distinta. O filho sai no mundo e não lhe apazigua o coração por nem dar notícias, enquanto Dhakiya tem sido a sua companheira.

No entanto, nesse exercício de maternidade de Lerato não entra unicamente ela. Ela não se coloca como a única responsável pelos filhos ou quando se tratava de educá-los. Muito próxima de uma irmã sua, sente que conta com o apoio desta além de mim enquanto madrinha de Dhakiya e de uma sobrinha enquanto sua amiga e confidente. Na percepção de Lerato, ela conta com a colaboração de outras pessoas, principalmente da irmã que assumiu a responsabilidade de ser mãe dos seus sobrinhos quando Lerato viveu uns tempos fora do país para além de na tomada de decisões, em momentos de necessárias orientações, ela sempre ter procurado a intervenção da irmã.

Exposto tudo isso, teríamos que ver Nande e Lerato, basicamente, como apáticas e vítimas do patriarcado pela circunstância de exercerem a sua maternidade do jeito que me expuseram?

19. A cortar, tipo uma dor.

Talvez possamos vislumbrar um universo onde essas relações entre mães e filhos apontam para uma “relação dominadora dos homens sobre as mulheres” não como dado, norma ou central para pensarmos as relações de gênero (RODRIGUES, 2007).

A utilização da **Kunbosa** aqui só faz sentido quando uma mulher está perante uma relação afectivo-amorosa cujo parceiro mantém o mesmo gênero de relação com outras mulheres criando uma situação de rivalidade entre elas que pode ser resolvida com a sabedoria de um *méstri*.

Lerato relembra que o motivo que a levou a um *méstri* foi o seu segundo relacionamento. Aqui, consultou uma *méstri* caboverdiana, em Assomada²⁰, que jogava cartas e a partir destas foi possível fazer uma leitura da sua vida, dessa relação amorosa, de que já nascera uma menina, das outras mulheres com quem o seu parceiro mantinha relações do mesmo gênero e até dos momentos de intimidade ou na cama, como ressaltou. Quando o relacionamento começou a descontro-lar-se, procurou um *méstri* imigrante oeste-africano, residente no bairro de Safende, na Praia.

O descontrolo de que fala Lerato atinge a própria intimidade e sexualidade a ponto desse homem duvidar da sua fidelidade enquanto sua companheira, colocando-se sob o signo e responsabilidade de uma outra mulher, a sua *kunbosa*, que faz por interferir no dito relacionamento a seu favor²¹. Lerato

20. Cidade do interior da Ilha de Santiago, no Concelho de Santa Catarina.

21. Monteiro (2013) declara que, apesar da sociedade caboverdiana ser vista como monogâmica, na prática é bem mais comum vermos um homem com várias mulheres em simultâneo, podendo as relações serem reconhecidas socialmente e até perante as autoridades. Daí que não considere que estejamos diante de uma poligamia tão informal como outros teóricos já apontaram. E, essas mulheres vivem, constantemente, num ambiente de insegurança, rivalidade e disputas umas com as outras quando compartilham o mesmo companheiro, fazendo a kórda parte de uma forma de luta por uma relação estável na qual o desafio é ter um companheiro com exclusividade.

não via como normal o facto do seu “pai di fidju”²² ter suspei-
tado de si quando ia à sua casa praticamente todos os dias
e de não haver espaço nem tempo para que arranjasse um
outro homem. Pois, só poderia ser a sua *kunbosa* a manipu-
lá-lo com um *mal fetu* a ponto de o afastar de si. “Mudjer é
sima un lansol branku, é ta mancha faxi”²³ este é um ditado
popular que ela relembrava. A sua *kunbosa* vinha tentando
derrubá-la há bastante tempo; ela sempre defendera-se. Le-
rato era forte, por isso a *kunbosa* virou-se para ele fazendo-o
desgostar dela na cama ao mesmo tempo que manchava a
sua imagem como mulher séria, ou seja, não de um homem
só. E, uma traição ou o *kornu*²⁴ por parte da mulher é sem-
pre uma humilhação maior para o homem do que se fosse ao
contrário, devido ao facto dele ser tomado como “katxor di
rua”²⁵, ou seja, ser normal ter “mudjers fora”²⁶ de casa.

Lerato recebendo um convite de um *méstri* para ir à Guiné
e lá resolver directamente os seus obstáculos, recusou dicen-
do: “Mi N ta ba Guiné ku omi ki N ka konxi?”²⁷

O certo é que não foi à Guiné, mas acabou por ser pro-
curada como mulher por outro *méstri*; se, inicialmente, foi
como cliente e “N ba si kaza pamodi el é un dottor, más o
menus... N ba konsulta na el... N ka ba buska omi nau, ma
N ka ba buskal el pa omi; ma mi N ba buska kel ke dimeu
si ta da”²⁸, a relação viria a tornar-se insustentável a ponto
de romper-se.

22. Pai de filho, ou seja, o pai do(a) seu(sua) filho(a).

23. A mulher é como um lençol branco, ela mancha-se rapidamente.

24. Botar o chifre.

25. Cão da rua.

26. Mulheres por fora.

27. Eu vou para a Guiné com um homem que não conheço?

28. Eu fui à casa dele, porque ele é um doutor, mais ou menos... Fui consultar-me nele... Não fui em busca de um homem não... Não fui à procura dele como homem; eu fui buscar aquele que é meu [homem] se dá.

Então, emerge no horizonte uma relação de gênero tensa aonde a *kaza méstri* descobre-se como um ambiente propenso para possíveis relacionamentos amorosos. Mas, como outrora discorri (ROCHA, 2015), o amor torna-se algo bastante difícil e não pode ser evidente entre uma caboverdiana e um imigrante oeste-africano. E, tombamos numa conformidade identitária e diferenciadora que fende as relações afetivo-amorosas quando se tratam de sujeitos de origens diferentes ainda mais quando dizem respeito, ao mesmo tempo, a relações poligâmicas e, em especial, políginas. Sobressai, assim, um espaço aberto de diferença que abarca práticas sociais e culturais e os corpos em que residimos (WOODWARD, 2004). Os gêneros são fabricados de forma distinta e não só os homens e mulheres de um grupo são diferenciados dos homens e mulheres de outro grupo, mas eles podem ser racializados através da imposição de determinados atributos (BRAH, 1996).

A **Colega** ou parceira de trabalho muitas vezes torna-se um perigo ou uma ameaça para a continuação de uma boa jornada de trabalho, na qual circulam a *bóka fédi*²⁹, *odju*³⁰ e *mal fetu*³¹ e de que podemos ser e somos vítimas, dado que “*mudjer é ka amiga di mudjer*”³².

A ravidância, o ato de rabidar, ou seja, o desenrascar ou dar a reviravolta é tida como um trabalho de mulher. E as mulheres quando se juntam dão problemas, ou seja, arrumam confusão dado que há muita competição e tentam esquivar-se umas às outras. Dois lemas são precisos e se adequam bem neste ambiente: “Mudjer é ka amiga di mudjer” e “Segredu é

29. Boca, língua má, ou seja, as palavras saídas dali podem provocar algum dano. Normalmente, uma pessoa cuja língua tenha pintas escuras são associadas à *bóka fédi*.

30. Mau olhado.

31. Mal feito, feitiço.

32. Mulher não é amiga de mulher!

alma di nogosi”³³. Há que não confiar totalmente ou confiar já desconfiando. Mesmo se tratando da amizade ou de relações de trabalho aponta-se o dedo para a heterossexualidade. O certo é que grande parte dos que estão nestas atividades são mulheres.

Não é por acaso que, com frequência, ouve-se dizer “rabidantis é só korderas”³⁴. E, Lerato confirma, porque reconhece que, assim como são empreendedoras, elas são, também, muito competidoras umas em relação às outras. Essa competição é alimentada pela inveja e pela cobiça e o que se tiver de fazer que funcione como um obstáculo para com outras colegas de trabalho, faz-se.

A própria admite que muitas rabidantes, demais, já foram para São Tomé e Príncipe. Não pôde ir, mas tentou seguir-lhes o exemplo e conseguiu um número telefónico de uma méstri que até dava consultas via telefone; telefonou para ver se podia resolver o seu relacionamento. Depois de passar os seus dados pessoais que envolviam sempre o seu nome completo, a sua data de nascimento e o nome completo da sua mãe, desligou e deu umas horas para que a méstri fosse trabalhar. Quando retornou foi informada que já era tarde, porque ficara muito distraída e perdera tempo.

Desta forma, o clima de desconfiança, insegurança, rivalidades e disputas que se vivenciam no âmbito das relações entre homens e mulheres quando estamos ante a poligamia, atravessa as relações laborais nas quais a frequência às *kaza kórda* e o recurso a um conjunto de *ramedi*, técnicas e ferramentas posicionam-se como lutas cruciais para alcançar o domínio pleno de si próprias.

33. O segredo é a alma do negócio.

34. As rabidantes são todas korderas.

À primeira vista pareceu ser, basicamente, um cenário que reflectia a sociedade caboverdiana, marcadamente, patriarcal e heterossexual. Porém, não seria possível fazer uma outra leitura?

A casa de *kórda* aparece como a possibilidade de se apropriar ou munir de “escudos de guerra” contra determinados males e se conquistar uma posição satisfatória, estável, na família, nas relações afectivo-amorosas e no mercado de trabalho. Mas, e por detrás desses “escudos de guerra”?

Isto posto, permitir-nos-á falar numa contínua imposição dos discursos sobre as atitudes reservadas para as mulheres, ou seja, o fundamento monolítico de gênero na qual se reforçam as tais identidades femininas?

Ou, poder-se-á pensar essas batalhas como estratégias ou um activismo dessas mulheres para corromper esse patriarcado fazendo sobressair negociações constantes de identidades individuais e colectivas que reflectem uma denúncia de uma condição “marginal”, de “fraqueza” ou de “sem poder”?

Ao jeito foucaultiano (1979), diríamos que estas mulheres empreendem pequenos poderes, microscópicos, e múltiplos ou plurais nesta sociedade. E destacando estes poderes talvez seja o caso de, inclusive, dialogarmos com Judith Butler (2007) quando vê gênero como “ [...] uma série de acções repetidas – dentro de um quadro regulador muito rigoroso - que se imobiliza ao longo do tempo para criar a aparência de substância, de um tipo natural de ser³⁵ (p.98; tradução minha).

35. una sucesión de acciones repetidas - dentro de un marco regulador muy estricto - que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser”.

Referências Bibliográficas

- BRAH, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*. London/New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- LATOURET, Bruno (2002). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo: EdUSC.
- PERROT, Michelle (2009). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- ROCHA, Eufémia V. (2015). “O imigrante oeste-africano como o indesejável? Um ensaio sobre migração e racialização em Cabo Verde”. *Observatório das Migrações de Cabo Verde*, Praia: MDC (no prelo).
- ROCHA, Eufémia V. *Feitiçaria e Mobilidade na África Ocidental: uma etnografia da circulação de kórda, méstris e korderus*. Tese de Doutoramento, Universidade de Cabo Verde, 2014.
- RODRIGUES, Isabel F. As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática. In GRASSI, M.; ÉVORA, I. (Orgs.) (2007). *Género e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- WOODWARD, Kath (2004). *Questioning Identity: gender, class, ethnicity*. London/New York: Routledge.

**OS (NÃO) LUGARES DOS HOMENS
PAIS E COMPANHEIROS NAS FAMÍLIAS
DA ILHA DE MADEIRA**

Maria Auxília Cruz
Celeste Fortes

Introdução¹

O presente capítulo é parte da dissertação apresentada à Universidade de Cabo Verde, no âmbito do mestrado em Ciências, como requisito para obtenção do grau de Mestre. A dissertação é o resultado de uma pesquisa etnográfica, apoiada com entrevistas semi-diretivas a oito famílias do bairro e realizadas durante um período de seis meses na Ilha da Madeira, situada na Ilha de São Vicente.

A Ilha da Madeira é um micro bairro localizado no bairro da Ribeira Bote, conhecida por situações de pobreza, desemprego, conflitos que são instrumentalizadas para a criação de uma dinâmica de marginalização e estigmatização dos seus moradores.

Um micro bairro com as suas ruas estreitas e traçadas sem qualquer plano, casas antigas de chapa de tambor e madeira que serviram de estímulo para que fosse baptizada de Ilha de Madeira e muitas habitações à espera de ser concluídas. As casas de madeira tendem a ser substituídas, graças a alguns projetos sociais, por casas de bloco e de cimento, mas o nome e a as imagens e os discursos estigmatizantes prevalecem.

As ruas, apesar de estreitas, tornam-se os lugares de estar e onde se desenrolam grande parte das actividades quotidianas, domésticas e de sociabilização. O micro bairro tem

1 Artigo originário da dissertação "*Família, cuidados e responsabilidades na orientação dos seus membros, Ilha de Madeira, São Vicente*", defendida no PPGCS Uni-CV, em 2016, com a orientação da Profa. Dra. Celeste Fortes (Uni-CV) e coorientação da Profa. Dra. Miriam Steffen Vieira (Unisinos).

uma movimentação própria, desde manhã à noite. Logo de manhã já se pode encontrar muitas crianças e adolescentes a caminho da Escola, desde o Ensino Básico ao Ensino Secundário, e os que ficam pelas ruas (porque já não frequentam a Escola); adultos que saem para a lide de mais um dia sem emprego fixo, mas sempre com a esperança de que qualquer coisa há de aparecermos.

As mulheres abrem as suas mercearias, bares e outras saem para trabalhar como empregadas domésticas nas casas de outras pessoas, noutras zonas.

Muitas outras pessoas ficam por lá, na rua a jogar cartas, bilhar, matraquilhos, a ouvir música alta em colunas colocadas em plena rua. À tarde, nas esquinas, há sempre grupos de jovens rapazes e meninas em conversas animadas, comem-se petiscos e bebe-se. As crianças circulam, fazendo pequenos mandados (tarefas) domésticos ou simplesmente estão na rua fazendo parte do cenário e assim a movimentação na zona, vai crescendo até à noite.

A pesquisa, entre mulheres e homens da Ilha da Madeira, teve como principal objetivo a investigação e mapeamento das múltiplas definições de famílias, a partir das relações afetivas e familiares dos nossos interlocutores, com enfoque nos cuidados e nos papéis que cada um, a mulher enquanto mãe e homens enquanto pais, desempenham nestas tramas relacionais.

Os dados mais relevantes da pesquisa permitiram-nos constatar que existem múltiplas configurações familiares, que vão adiando a concretização do projeto de ter e ser de uma família nuclear que, conforme a produção endógena das ciências sociais, é o modelo idealizado e valorizado pela colectividade nacional.

De entre estas múltiplas configurações familiares e, à semelhança do cenário nacional, conforme mostram os dados do Instituto Nacional de Estatística (INE, 2010)² destaca-se a configuração monoparental no feminino, isto é, famílias onde as mulheres mães vivem com os seus filhos e outros elementos da família, sem o homem companheiro e pai.

Assim, a nossa contribuição para esta coletânea, apresenta os resultados da pesquisa focalizando o debate na questão da ausência do homem pai e companheiro, as múltiplas razões e os impactos afectivos, sociais e económico desta ausência e, por fim, as estratégias criadas pelas mulheres mães para sustentarem um lar monoparental.

A discussão dos resultados empíricos e a sua apresentação também dialogará com a produção científica nacional e a agenda endógena de pesquisa nos estudos de género e família bem como as contribuições da literatura estrangeira, que tem servido de base para o desenvolvimento interno da agenda.

As ausências dos homens enquanto pais e companheiros nas estruturas familiares: leituras históricas.

Quando procuramos a figura do homem nas estruturas familiares da Ilha de Madeira, no geral não a encontramos tão forte e presente como a figura da mulher, isto é, o homem não está tão visível quanto a mulher no quotidiano da família.

O presente estudo pretende debater as razões desta ausência e problematizar os vários sentidos desta ausência, bem como as estratégias que as mulheres criam para, em diversos momentos, substituírem a figura masculina, nomeadamente

2. Instituto Nacional de Estatística (INE). III Recenseamento Geral da População e Habitação do ano 2010, Praia, 2011.

por outros familiares, que passam a fazer parte da rede de solidariedade das famílias monoparentais.

Pode-se considerar que a ausência dos homens caboverdianos no lar reverte-se de traços histórico-culturais e que, uma das razões para a alta taxa de monoparentalidade no feminino é a ausência dos homens da vida familiar quotidiana, conforme várias investigações (RODRIGUES, 2007; LOBO, 2010, 2012; SILVA, 2013; FORTES, 2013).

Silva (2013) aponta como uma das razões da matrifocalidade existente em Cabo Verde a deficiente envolvência do homem/pai na educação dos filhos.

Persiste ainda na sociedade cabo-verdiana um número relativamente elevado de famílias matrifocais nas quais o laço dominante é o que liga a mãe aos filhos. Neste universo familiar, ela é provedora praticamente sozinha das crianças havidas muitas vezes de diversos e sucessivos pais, que têm uma deficiente envolvência, quer na educação, quer no sustento delas. Pais que, em extremo, podem nem sequer reconhecer de jure o laço de filiação que os liga às crianças. (SILVA, 2013, p. 79).

Um breve recuo na história do país poderá elucidar-nos sobre as razões dessa deficiente presença do homem pai ou companheiro nas estruturas familiares do nosso estudo e de forma geral em Cabo Verde.

Por um lado, no início da formação da sociedade cabo-verdiana pretendeu-se estruturar esta sociedade a partir do modelo que colocava o homem branco, como provedor da família, à semelhança das ilhas atlânticas, ficando a mulher, branca, apenas com as funções de reprodução biológica cultural. Por outro lado, pelo número muito reduzido de famílias do reino (Portugal) que se fixaram em Cabo verde, e pelas influências várias que se deram nesse contacto de povos e culturas diferentes (Europeus e Africanos), adap-

tação às condições do meio, relações sociais e de poder, o modelo de organização familiar patriarcal não se enraizou, pelo menos de facto.

Assiste-se do lado da população residente nas lhas, sobretudo Santiago e Fogo, o nascimento de filhos do homem branco e da escrava negra e entre o homem negro escravo ou liberto e a mulher negra escrava; assim, estão criadas as bases para a formação de uma sociedade miscigenada (MARIANO, 1991; LOPES FILHO, 1996; RODRIGUES, 2003; SILVA, 2013).

Esses novos agregados familiares ficam a cargo da mulher mãe, a escrava, pois o pai branco não os assume, embora tenham-se registado alguns casos em que os progenitores brancos assumiram os seus filhos mestiços. Por outro lado, a condição social do homem pai e escravo não lhe permitia criar laços estáveis e familiares com os seus descendentes.

[...] Se como vimos a família Senhorial era patriarcal e patrilinear, ela tinha o seu oposto na matrifocalidade e matrilinearidade da família escrava. Devido às condições de instabilidade próprias da escravatura, os escravos tinham poucas condições de criar laços estáveis entre os cônjuges. (SILVA, 2013, p. 101).

Constatamos, com essa breve revisitação à história, que a sociedade caboverdiana desde a sua formação traz consigo a prática relacional familiar, marcada pela presença desigual dos progenitores na estrutura familiar e por relações de concubinação, relações informais, uniões de facto instáveis. Assim sendo, a poligamia informal colocou o homem/pai desde cedo, menos presente na vida dos filhos e da estrutura familiar (CARREIRA, 1977; LOPES FILHO, 1996; SEMEDO, 2009; LOBO, 2010, 2012; MARTINS; FORTES, 2011; CRUZ, 2013; FORTES, 2013; SILVA 2013).

Por razões várias, desde o modelo político-administrativo colonial implantando nas ilhas, ao poder e ação da igreja católica (SEMEDO, 2009) e mais tarde pelo modelo desenhado pelo Estado Republicano de 1910 (SILVA, 2013), terão contribuído para que estas práticas de relações informais, uniões de facto, persistissem até hoje na sociedade e estruturas familiares caboverdianas, apesar de a poligamia não ser aceite legalmente.

Se no passado, na origem das organizações familiares em Cabo Verde, o homem foi colocado diante das circunstâncias atrás referidas que ditaram a sua posição e envolvimento na estrutura familiar, é preciso compreender como essas raízes tão profundas ainda afetam as famílias caboverdianas, e particularmente, no caso em estudo, as famílias do bairro, da Ilha de Madeira.

Aliados a essa razão histórica, o fator cultural, sobretudo no que diz respeito à educação do rapaz e da rapariga na sociedade caboverdiana mereceu a nossa atenção, pois, à luz de várias investigações feitas em Cabo Verde, mostram como tem sido desigual e diferenciado quando se trata do lugar do rapaz no espaço, casa, nas oportunidades de diversão, etc.

Para Rodrigues (2007), a atribuição seletiva de liberdade presente na educação do rapaz e da rapariga, em que ao rapaz é proporcionado maior liberdade, por se acreditar que faz parte do seu desenvolvimento sexual e construção da sua masculinidade, e à rapariga é restringido liberdades como tempo de diversão ou de estar na rua, e a desigualdade de tarefas atribuídas, mostram as expectativas comportamentais impostas ao rapaz e à rapariga.

O paradoxo da questão é que a mulher caboverdiana, enquanto mãe e principal educadora dos filhos segue o modelo

que culturalmente é ditado e aceite pela sociedade, enquanto mulher esposa é a principal queixosa do(s) comportamento(s) do homem pai/marido, por quanto esses, são vistos como desligados ou pouco cooperativos na educação no lar.

Assim, importa mapear os lugares por onde circulam os homens caboverdianos, a partir do nosso quadro empírico, isto é, a Ilha da Madeira.

Onde e como circula o homem nas estruturas familiares da Ilha de Madeira.

O homem é referenciado no diálogo das mulheres, quase sempre como já não fazendo parte do grupo doméstico. Neste contexto, uma das hipóteses que exploramos é a de que a presença dos homens se dá em momentos pontuais, quando a relação com a mulher está, momentaneamente, bem e os filhos acabam por beneficiar da presença do pai quando existe estabilidade afectiva conjugal. Por conseguinte, quando existem conflitos, os homens acabam por afastar-se da mulher e consequentemente dos filhos.

Nesses casos, paradoxalmente vão surgindo outras figuras do homem companheiro, que não sendo pai dos filhos da mulher, assumem, temporariamente o papel de pai, de quem educa, ou ajuda a cuidar dos filhos da companheira: “o meu companheiro encontrou-me com quatro filhos, o mais novo com um ano, e já tem 29 anos, ele sempre tratou bem os meus filhos, é um pai para eles, estamos juntos há 28 anos” (Joana, 55 anos).

Apesar de a Joana considerar que compartilhavam alguma responsabilidade financeira, e de reconhecer que existe o respeito entre os filhos e o companheiro, ao falar das decisões que toma com os filhos e netos deixa notar que não há parti-

cipação do companheiro, e justifica: “...sempre foi assim, os meus filhos são meus e eu é que cuido deles. Ele pode dar-lhes conselho e sempre houve respeito, peço-lhe uma opinião, mas o resto é comigo” (Joana, 55 anos).

O “resto” para Joana é o acompanhamento dos filhos, as decisões de educação e formação que ela tem que tomar em relação aos filhos e netos, no dia-a-dia. Como por exemplo, ter que enviar um dos filhos para Boa Vista para afastá-lo das más companhias:

“...começou (o filho) a cansar-me a cabeça por causa de droga e más companhias... mas já tomou juízo, até já formou a sua família. Não o quero aqui com essa má influência, quando eu quiser vê-lo, vou visita-lo, ele não tem nada que fazer aqui” (Joana, 55 anos).

Carla conta a sua experiência com os companheiros, durante o relacionamento e após a separação: “aos 22 anos, já tinha dois filhos. Morei com o pai deles por algum tempo, separamos e ele deixou de ajudar os filhos. Tive outro companheiro com quem vivi 12 anos, tivemos dois filhos. Só ele trabalhava, eu tomava conta da casa e dos filhos. Mas tudo fica em cima da mãe, pai é só ir trabalhar. Cuidar dos filhos é só com a mãe, ele nunca soube como é que a casa funcionava, como os filhos estavam” (Carla, 45 anos).

O “tudo” a que a Carla faz referência é, também, o acompanhamento dos filhos, isto é, o diálogo em casa, saber por onde e com quem andam, como vão nos estudos, etc: “enquanto vivi com ele, não me lembro, por exemplo, de o ver se interessar pelos estudos dos filhos. Os homens quando ajudam, no pão para a mesa, já é muito! (Carla, 45 anos).

Outros estudos sobre dinâmicas familiares em Cabo Verde (LOBO, 2012; MARTINS; FORTES, 2011; FORTES, 2013,

2015) mostram que existe uma presença inconstante do homem nos relacionamentos afetivos, isto é, os parceiros masculinos são temporários. Tal situação aumenta o número de crianças que não são educadas pelos progenitores, o que poderá explicar essa configuração de “casa sem homem” referenciado em alguns estudos (MARTINS; FORTES, 2011; FORTES, 2013, 2015).

Ao mesmo tempo, esta ausência quotidiana dos homens na vida da família torna as mulheres mãe e pai dos seus filhos (FORTES, 2013, 2005) dos seus filhos, colocando, em muitas situações, o homem como não pertencendo à família (CRUZ, 2013).

Para muitos é o facto de que o homem é transitório dentro de casa, não constrói um laço forte com a mulher e os filhos, podendo-os abandonar a qualquer momento e passarem por vários arranjos familiares ao longo do seu ciclo de vida.” (CRUZ, 2013, p. 58).

Diante desses discursos procuramos saber a origem desse fenómeno masculino em Cabo verde, a partir da Ilha de Madeira. Porque *alguns* homens caboverdianos colocam-se nessa posição em relação às suas companheiras e filhos, e porque é visto como sendo um elemento transitório na família, que no determinado momento ele próprio constituiu, ou passou a fazer parte?

Mesmo nos casos em que as configurações familiares não são monoparentais o homem companheiro e pai, na Ilha de Madeira, quase nunca está em casa, passa a maior parte do seu dia na rua. Os homens ouvidos nessa pesquisa foram encontrados na esquina da casa, na porta do vizinho conversando ou jogando cartas, matraquilhos.

Com efeito, a rua é o lugar dos homens, prática sociocultural que não é exclusiva do contexto caboverdiano, mas defini-

dor de muitos contextos de construção das masculinidades e das sociabilidades masculinas (ALMEIDA, 1995).

Após pedir licença para conversar, fazer a nossa apresentação e do assunto que nos levou lá, decidem dar a entrevista, a princípio pouco à vontade, e sempre cautelosos quando falam do relacionamento conjugal, ou dos motivos de ruturas dos relacionamentos. Os dados empíricos permitem-nos aferir que os homens da Ilha de Madeira estão na rua porque estão no desempregado, estão a fazer tempo para irem saber de resposta relativamente a alguma oportunidade de trabalho, porque hoje não é o seu dia de trabalhar no cais acostável, porque só à tarde vão para o mercado de peixe onde “*catam*” (arranjam) um dia de trabalho.

Por muitas razões a rua é um espaço onde encontramos o homem da Ilha de Madeira, onde até faz pequenos trabalhos como reparações de bicicletas, utensílios domésticos ou outros. O tipo de trabalho que fazem é diversificado e a maioria precária e pouco remunerado. Não possuem qualificação profissional para um trabalho específico, o que por um lado pode constituir uma vantagem (como eles próprios, afirmam) porque podem fazer de tudo, quando surge uma oportunidade de trabalho mas, por outro lado, como não estão registados em nenhum local de trabalho, podem levar semanas ou até meses sem encontrar um dia de trabalho.

Os homens da Ilha de Madeira são pescadores, tratadores de peixe no mercado, mas sem vínculo com a Câmara Municipal, entidade responsável por esse serviço no mercado, são estivadores esporádicos, pintores, artesãos, pedreiros ou ajudantes na construção civil e de muitos outros pequenos ofícios, reinventado para contornar o desemprego que assola as famílias dessa zona.

Questionados sobre a possibilidade de apostarem numa formação profissional específica que dá mais garantias no momento de procurar emprego e que valoriza a sua força de trabalho, são unânimes em dizer que não escolheram essas profissões. Não tiveram oportunidade de uma formação profissional, têm no máximo a 4ª classe de instrução primária. Essas profissões foram aparecendo nas suas vidas e agarraram-se a elas como o seu *ganha-pão*. Como exemplos, os seguintes depoimentos:

“Comecei como ajudante de pedreiro, desde que deixei de estudar com 16 anos. Fiz a 4ª classe já tarde. Acompanhava o meu pai que era pedreiro, mas como pagavam muito pouco e ficávamos muito tempo sem trabalho, quando a construção civil enfraqueceu, procurei outra ocupação. Tentei a minha sorte como estivador no cais acostável, quando calha a minha vez na escala de trabalho, é um bom dinheiro. Também sou pintor, quando não encontro trabalho no cais” (Eder, 39 anos).

Ou:

“Deixei de estudar na 4ª classe, ia para o mercado de peixe tratar peixe para ter uns trocados para as minhas coisas. Por lá fiquei e tornei-me pescador. Trabalhava num bote de São Pedro. Vida de pescador não é fácil, mar é mar, se der azar ficámos por lá. Como tinha um patrão as coisas eram mais animadoras. Venderam o bote e o novo dono não ficou com todos os empregados, eu fiquei de fora. Agora faço o que aparecer, vou ao mar só quando um colega está doente e vou substituí-lo. Separei-me da minha segunda mulher e vivo num quarto alugado. Vejo os meus filhos quase todos os dias por aqui, na zona. Quando estou a trabalhar, todos os fins de semana, vou levar-lhes alguma coisa para as despesas” (Pedro, 48 anos).

E ainda:

“Faço pequenos trabalhos de construção civil, por conta própria. Desde fazer parede até pintura, às vezes o trabalho escasseia mas como toda gente me conhece por aqui, então há sempre alguma coisa para fazer mesmo que seja de pouco ganho. Não estudei muito. Fui para o liceu mas não consegui fazer o 2º ano. Queria ter ido para Escola Técnica para o curso de construção civil. Sempre tive jeito para essa área, mas fiquei pelo caminho. Repeti o 1º ano do liceu duas vezes, os meus pais tiraram-me da escola. Nessa época não havia escolas particulares (ensino privado) nem os meus pais tinham condições financeiras para pagar-me a escola, pois éramos 7 irmãos” (Miguel, 52 anos, seis filhos com três mulheres).

Perante o panorama descrito, estamos em crer que esses homens pais não se encontram em condições do homem provedor da família, por situações várias, desde a sua trajetória de vida marcada pela interrupção dos estudos, nenhuma formação profissional, por falta de condições financeiras da família, à difícil situação socioeconómica que se vive no país, como nos mostra Martins e Fortes:

Num quadro económico em que a economia nacional permanece altamente dependente da ajuda internacional e das remessas dos emigrantes, em que a produtividade local e a maioria dos bens são importadas, o custo de vida torna-se extremamente elevado face aos rendimentos da maioria da população (MARTINS; FORTES, 2009, p. 16).

Com efeito, o desemprego marca profundamente a sociedade caboverdiana atingindo sobretudo os grupos mais vulneráveis como esses homens da Ilha de Madeira. Segundo os dados do Instituto Nacional de Estatística, em São Vicente a taxa de desemprego nos homens era de 14,2% em 2010, sendo a faixa etária dos 25 a 44 anos, aproximadamente a da nossa pesquisa, atingindo 12,8% (INE, 2010).

Por conseguinte, estes homens vivem entre presenças e ausências, isto é, as famílias têm que conviver com a circulação do homem companheiro e pai (LOBO, 2010) sobretudo, enquanto existe ligação afetiva com a mulher mãe, mas a questão dos filhos do relacionamento não pesa na hora do desfecho da relação. Fato, ao que parece, aceite por todos, tanto para o homem como para a mulher, é que os filhos devem ficar com a mãe.

Carlos tem, quatro filhos e já teve duas mulheres. Morou com a primeira, em Ribeira Bote, na casa da mãe desta, e tiveram duas filhas. Com a segunda mulher também teve duas filhas que moram com a mãe em Ribeirinha³. Diz que sempre que pode, isto é, arranja um dia de trabalho (como pintor ou estivador) ajuda as filhas, mas é de opinião que os filhos devem ficar com as mães, ainda mais sendo meninas: “Menininha é com a mãe. As mães cuidam melhor das filhas (os), podem ajudar em muitas coisas que os homens não sabem fazer. Eu nunca entraria na justiça para tomar as minhas filhas, das mães, mas se algum dia acontecer que me entreguem, vou ter que desenrascar” (Carlos, 27 anos, desempregado).

Para Carlos o fim dos seus relacionamentos, com as mães das suas filhas envolveu não só sentimentos, mas também alguns problemas de relacionamento quando morou na casa de uma das sogras: “Morei com a minha primeira mulher na casa da sua mãe que é cega. Era uma forma de ajudarmos estando por perto. Mas não deu certo porque a forma como algumas pessoas tratam a gente na sua casa não dá para conviver. Por isso, desentendemos e cada um procurou a sua vida. Com a segunda mulher não cheguei a morar, porque a situação financeira não dava para pagar uma renda de casa,

3. Uma outra zona da Ilha.

cada um ficou na casa dos pais. Também não deu certo por razões nossas, muito desentendimento. Decidi que não morava com nenhuma mulher, enquanto não tiver condições de pagar uma renda. Vivo com o meu pai e os meus irmãos”.

O homem cuidador do lar, parceiro na educação dos filhos, que tanto anseia as mulheres mães, não se revela na narrativa dos nossos entrevistados. Uma vez resolvido, ou não, o relacionamento com a mulher companheira, procuram ou sustentam os filhos como e quando podem. Considerando que os próprios, (homens deste estudo), também foram frutos de relacionamentos marcados pela ausência dos progenitores, reforça a ideia de que o lugar do homem na família caboverdiana deve ser (re)vista não apenas enquanto herança histórico-cultural, mas também educacional.

Rodrigues questiona: “Se os pais são passageiros, como é que os filhos rapazes acedem aos privilégios masculinos fora do relacionamento com os próprios pais?” (RODRIGUES, 2007, p. 127).

Vejam os a educação que alguns deles recebem na infância: “Os meus filhos sempre fizeram trabalhos em casa, todos tinham os seus ‘mandados de casa’ (trabalhos doméstico) mas é claro que algumas coisas só eu faço, como lavar, passar a ferro e ir à escola saber dos filhos e agora dos netos” (Joana, 55 anos). Outro exemplo: “Aqui em casa, todos aprendem a ‘levantar a sua palha’ (fazer trabalhos em casa), cada um com o seu. As meninas faziam mais trabalhos dentro de casa porque estavam mais em casa. Os rapazes arrumavam a sua cama, ajudavam as meninas a lavar pratos e ‘cutchi’ milho (preparar milho no pilão para cachupa)” (Fátima, 81 anos).

“Cada vez é mais difícil dar tarefas caseiras aos rapazes. Aqui em casa ao mais velho ainda ensinei algumas tarefas de

casa, porque sendo o primeiro tinha que me ajudar com os irmãos mais novos. Mas como eu não trabalhava na altura, estava sempre em casa, não era preciso muito. Lavava os pratos e tomava conta dos irmãos mais novos. O mais novo dá sempre desculpa que tem que estudar, ou com os horários de escola, ele não faz quase nada” (Carla, 45 anos). “As lides da casa como cozinhar, lavar, limpar, passar a ferro sempre fiz sozinha. Quando as meninas (duas) foram crescendo fui orientando pequenos ‘mandados’ (tarefas domésticas), até passarem a ter cada uma a sua tarefa dentro de casa. Os rapazes faziam alguns mandados. Para algumas coisas não têm jeito. Iam comprar coisas na loja, varriam a casa...Ao meu enteado e ao meu filho mais velho ensinei a lavar roupa, mas na hora de torcer a roupa era um desastre (riso). Os mais novos, em casa, fizeram muito menos” (Manuela, 79 anos).

Essas e outras informações, do nosso terreno de pesquisa, dão-nos conta de como foi e continua a ser o investimento da família na educação do rapaz, no que diz respeito à organização da casa, o que poderá explicar o seu distanciamento, quando adulto, de partilhar algumas tarefas domésticas com a mulher. Os homens do nosso estudo não se colocam no espaço doméstico (casa) para cuidar quotidianamente dos filhos e da casa, porque aprenderam que esse espaço e essas funções são das mulheres.

Enquanto uns não querem e nem são sancionados culturalmente a dividirem com as companheiras os custos e as canseiras da “produção de um cidadão” ou porque o sistema judicial vai fazendo o que pode (SILVA, 2013), ou “nada”, como diz a Luísa.

A presença do homem pai nas estruturas familiares continua sendo deficiente, e responsável pelo excesso de encargos de muitas mulheres mães, que procuram todos os dias

“desenrascar” com os filhos (MARTINS; FORTES, 2010; FORTES, 2013, 2015).

Para várias investigações (LOBO, 2012; MARTINS; FORTES, 2010; SILVA, 2013; FORTES, 2013, 2015) um dos nós da questão familiar em Cabo Verde reside em compreender a reprodução das famílias matrifocais cuja gênese está nos relacionamentos instáveis e no do papel masculino de pai provedor que é deficitário, questão que vai de encontro à nossa preocupação em procurar compreender a circulação do homem nas famílias da Ilha de Madeira.

Conforme anteriormente referenciamos, o homem/pai na Ilha de Madeira, salvo duas exceções encontradas durante as entrevistas, ajuda na economia doméstica enquanto existir a relação afetiva com a mulher. Não é visto como o cuidador, educador, porque não se ocupa da educação dos filhos, facto que pode ser interligado à educação que este recebeu e que não inclui o cuidado, por exemplo.

Com efeito, para RODRIGUES (2007), aliados à questão cultural juntam-se os efeitos de um processo de educação desigual entre rapazes e raparigas, não só no que diz respeito à reprodução da masculinidade, através dos laços maternos, como também da atribuição seletiva de liberdade.

“Esta reprodução começa através das diferentes expectativas e restrições comportamentais impostas a rapazes e raparigas. Em Cabo Verde, não se pergunta aos rapazes em idade escolar se têm uma namorada ou a ‘xuxa’, mas sim quantas têm.” (RODRIGUES, 2007, p. 140).

Legitimando, por exemplo, a ideia de que é possível e aceitável ser poligâmico, ainda que não seja uma prática legalmente aceite (MARTINS; FORTES, 2011; LOBO, 2010, 2012; FORTES, 2013).

Desde a infância o rapaz recebe essa educação orientada para a desigualdade de funções e de responsabilidades dentro do espaço doméstico, pelas tarefas que as mães atribuem só às meninas ou só aos rapazes e “aprendem também que o espaço social do homem não coincide com o espaço social diário das mulheres” (RODRIGUES, 2007, p. 140).

No contexto desta pesquisa, verificamos que as mães apresentaram dificuldade em enumerar o que os rapazes aprenderam ou foi-lhes ensinado o que não acontece em relação às filhas. Podemos ainda acrescentar a essa orientação educacional diferenciada alguma cobertura ou apoio que as mães/avós dão ao rapaz quando surge o primeiro filho ou rutura dos relacionamentos. A Joana, por exemplo, assumiu os cinco netos quando o filho rompeu com a companheira, e mesmo já tendo organizado a sua vida com outra pessoa, ela diz que assumiu o papel de pai e mãe dos meus netos: “...estão comigo porque o meu filho mais velho separou-se da companheira. Eu não consigo vê-los mal! O meu filho vive com outra pessoa, mas ele não tem trabalho fixo, não pode tomar conta dos filhos” (Joana, 55 anos).

Das oito famílias entrevistadas e das conversas informais, em apenas duas das famílias constatamos a presença do homem/pai como provedor do grupo doméstico, cuidador/educador. Infelizmente, um deles, o Sr. José, encontra-se debilitado pela doença e o Sr. Miguel já falecido, pelo que só foi possível ouvir o testemunho das suas mulheres.

Fátima conta como ela e o marido cuidaram dos estudos e da educação dos filhos, desde o mais velho (hoje com 61 anos, da sua relação com o primeiro companheiro) aos mais novos.

“Nós sempre resolvemos tudo juntos: assunto de escola, educação dentro de casa... O meu conselho era sempre para tomar cuidado com a sua vida... já sabe... para não terem filhos antes de tempo.

Primeiro era eu que falava com o meu marido, do que estava a passar com os filhos, para abrandar a sua posição, porque normalmente ficava mais bravo quando desobedeciam 39 ou quando aparecia mais um neto aqui em casa. Houve uma altura em que passamos a viver só com o seu ordenado, porque deixei de trabalhar, para cuidar dos filhos que eram muito pequenos. Agora vivemos da sua aposentadoria e da ajuda dos filhos. O meu marido já é doente, não ouve, vê mal, tenho que fazer-lhe tudo.” (Fátima, 81 anos, casada, 16 filhos)

D. Manuela demonstra saudades do companheiro e tristeza por ter acabado de criar e educar os filhos sem a presença do pai, desaparecido no mar há 28 anos, na sequência da sua profissão de pescador:

“Foi um bom pai e companheiro. Muito rigoroso e atento com os filhos. O pai deixou falta, só para o sustento, porque o que tínhamos orientado como educação dos filhos ficou para eu continuar, não foi fácil... fiquei sozinha para ser mãe e pai, mas os coisas eram mais baratas, não havia esses luxos de agora. E naquele tempo os filhos ouviam mais com os pais.” (Manuela, 79 anos, cinco filhos, de um único companheiro, um enteado).

Esses dois casos permitem-nos analisar um dado importante, que é a questão geracional. O homem/pai da geração dos testemunhos atrás referidos, não só estão presentes na estrutura familiar, enquanto elemento responsável por essa estrutura constituída com outrem (a mulher/companheira), como também exercem ou exerceram influência na formação do indivíduo gerado nessa conjugalidade.

Importa registar que, nas famílias entrevistadas, existem diferenças intergeracionais no que toca à responsabilidade do pai no apoio e cuidado dos filhos. Isto é, as mulheres com mais idade, como por exemplo a Manuela e a Fátima não se queixam da presença dos cônjuges na educação dos filhos, como as mulheres mais novas como a Isabel e Carla.

Outro fator a ter em conta, quando analisamos o comportamento masculino perante a família, é o emprego. Trata-se da garantia financeira que permite, em muitos casos, assumir as despesas de um agregado familiar.

Todos os casos analisados (salvo os dois casos já referenciados) são de jovens pais/companheiros que se encontram em situações de desemprego ou de empregos temporários que, segundo eles, dificulta o estar mais presente, nas despesas dos filhos, sobretudo quando já estão separados das suas mães: “Quando encontro um dia de trabalho, na pintura ou como estivador vou levar as minhas filhas alguma ‘coisa’ (dinheiro)” (Carlos, 27 anos).

As semelhanças nas trajetórias de vida das mulheres/cônjuges entrevistadas são evidentes, e quase todas têm a mesma origem: abandono do companheiro, *pai d’fidje*.

Podemos verificar isso, na conversa com a Isabel, saída de um relacionamento conjugal com dois filhos. Mesmo não tendo morado ‘de cama e mesa’, como o povo diz, com o seu companheiro, tinham um quarto na casa da mãe deste onde passavam a noite e durante o dia a família fazia as lidas na casa da mãe da Isabel. Ela considerava que tinha um companheiro, um *pai d’fidje*⁴ até este começar a faltar com as responsabilidades para com os filhos:

“Mandei o meu companheiro embora. Não penso reatar com ele, era muita irresponsabilidade e abuso! [...] a minha infância foi sempre assim... de sacrifícios! A minha mãe conheceu o meu pai em São Vicente e foi grávida para Dakar. Ela sempre trabalhou como empregada doméstica, em Dakar podia encontrar uma coisa melhor. Por isso nasci em Dakar. Não conheço o meu pai, dizem que é um tal de Orlando. Regressamos a Cabo Verde por causa de uma gravidez da

4. Pai de filho.

minha mãe. O pai do meu irmão ficou em Dakar, ele também não ajudava a minha mãe” (Isabel, 36 anos).

Também a Luísa fala-nos dos seus relacionamentos com os pais dos seus filhos, com algum desalento por ter assumido a maior parte das despesas domésticas e da educação dos cinco filhos:

“Tive dois pai d’fidje, com o primeiro tive dois filhos e com o último tive três filhos. Enquanto morávamos juntos partilhávamos as despesas da casa, e alguns aspetos da educação dos filhos, como controlar as saídas à noite quando já eram crescidos. Mas a maior parte dos cuidados com os filhos era eu quem tomava conta sozinha. Não sabiam como eu desdobrava dentro da casa para ter tudo em ordem. Com a separação deixaram logo de se responsabilizar financeiramente pelos filhos, e nem procuravam saber como estavam. Já adultos é que se relacionam melhor com os pais. Não vale a pena queixar de pai d’fidje porque quando não têm trabalho fixo as autoridades não podem fazer nada. Eu nem fui queixar, mas sei do caso da minha irmã e de outras mulheres, que a justiça (o Tribunal) não fez nada até hoje! Ainda bem que eu já trabalhava de vez em quando em casa, lavando roupas. Depois passei a vender peixe na rua, até eles crescerem” (Luísa, 56 anos).

Ausências e fuga às responsabilidades paternas: “substituições” de papéis e mobilização de redes de apoio

Constatamos, ao longo da pesquisa, que a ausência do homem enquanto pai e provedor da casa é colmatada pela mobilização de uma rede de apoios, frequentemente formada pelos familiares da mulher e do homem. Esses outros podem ser mãe, irmã, irmão, tio, que prestam ajuda financeira pontualmente ou recebem os parentes em sua casa, que passam a integrar o novo grupo familiar.

Nesta secção problematizaremos a questão da substituição de papéis e de mobilização da rede de apoios, a partir da ausência do homem que cultural e socialmente é tido como provedor da família. Contudo, tal análise não pretende defender a ideia de que a rede de solidariedade de apoio de outros membros da família, por exemplo, se regista apenas no caso das famílias monoparentais, mas sim de que estas são importantes nestes casos: “Vivemos com a nossa avó paterna, desde que os meus pais se separaram (tinha onze anos) morávamos em Fonte Filipe. Como a minha mãe emigrou, a minha avó passou a tomar conta de nós, eu e os meus dois irmãos” (Marta, 25 anos).

“A minha filha de nove anos vive com a minha irmã. Separei-me da mãe dela quando ela tinha três anos. Não tenho trabalho fixo e o que ganho é muito pouco. A minha irmã ofereceu-se para tomar conta dela desde que foi para a Escola. Foi de comum acordo, a mãe não se opôs e ela está bem, aqui perto em Fonte Filipe. Todos os fins de semana vem visitar a mãe, eu vou sempre à casa da minha irmã visitá-la” (Jorge, 29 anos).

A flexibilidade do agregado familiar em Cabo Verde tem sido, conforme tem demonstrado várias investigações (RODRIGUES, 2007; LOBO 2010; MARTINS; FORTES, 2011; FORTES, 2013, 2015) uma das respostas para fugir à pobreza e outras vulnerabilidades, pelo que este sofre ora de uma contração, ficando a sua composição reduzida ou ora sofre um alargamento, para receber outros membros.

A Isabel, por exemplo, conta com o irmão que está em Portugal, ainda que não seja financeiramente. A sua relação afetiva com o irmão é transmitida aos filhos, sob a forma de uma referência masculina na família, com quem podem contar: “Agora que a minha mãe morreu, eu e os meus filhos só temos o meu irmão em Portugal, não temos mais ninguém. Ele

também tem uma vida difícil, mas sei que quando puder vai ajudar-me” (Isabel, 36 anos).

Para Manuela, após a morte do marido, com os filhos ainda pequenos, foi no enteado que se apoiou quer na ajuda financeira quer como mais uma voz na educação e orientação dos filhos menores: “Sempre que tinha uma dificuldade financeira em casa, o meu enteado ajudava. Já era homem feito quando o pai deles morreu, mas ele nunca esqueceu de mim e dos seus irmãos. Na hora de uma chamada de atenção ele fazia-o como um pai” (Manuela, 79 anos).

Apoiar o filho de um irmão ou irmã, neto ou irmão mais novo significa não só estar a retribuir algo que também já recebeu nessa relação familiar, mas também contribuir para que mais um membro da família tenha melhores condições de vida que os seus progenitores.

Como reconhece a Manuela: “Três dos meus filhos frequentaram o Liceu, um deles fez curso superior graças ao irmão mais velho (o meu enteado) e ao serviço militar que o enviou para Cuba. Seguiu carreira militar e ele também mais tarde ajudou-me com os mais novos”.

A Alcinda diz que sempre contou com os cunhados (marido das irmãs) para arranjar trabalho aos filhos: “Eles não se cansam de orientar os meus filhos na procura de trabalho. Mas até agora, como não têm muita escolaridade, o trabalho tem sido esporádico. Ao mais novo, que quer fazer um curso de pastelaria, um deles vai apoiá-lo na matrícula” (Francisca, 49 anos).

Zonas como a Ilha de Madeira, com inúmeras vulnerabilidades, para além do grande número de desempregados, já referido, vários outros males sociais são apontadas pelos moradores como sendo as principais causas dos desvios com-

portamentais de adolescentes e jovens da zona: droga, alcoolismo, gravidez precoce, prostituição, roubos. Seguindo a lógica dessas redes de ajuda, apoiar um familiar, investindo na sua educação/formação é também evitar ou resgatá-lo de alguma experiência pouco abonatória para o seu futuro. Essa ajuda que poderá trazer melhorias de condições de vida, não sendo proporcionado diretamente pelo progenitor, pode ser através de um familiar materno ou paterno.

Considerações Finais

Falar do “lugar do homem pai” nas famílias da Ilha de Madeira, não é tarefa fácil porque no seu quotidiano a casa é lugar onde menos podem ser encontrados, e nem lugar fixo de trabalho, para uma conversa. Na voz das mulheres, suas companheiras ou ex-companheiras, podemos confirmar muitas das informações que em entrevista, com alguma relutância, conseguimos de alguns dos homens/pais.

Neste trabalho procuramos entender o que esta na origem do comportamento do homem companheiro e pai, sendo considerado como estando ausente das questões domésticas e familiar. Se por um lado, surgem algumas luzes relacionadas com fatores que se prendem com a formação da sociedade cabo-verdiana, com a educação diferenciada que se dá ao rapaz e à rapariga, em Cabo Verde, bem como a realidade socioeconómica de algumas famílias, tem sido a nosso ver, alguns dos fatores determinantes na pouca envolvimento ou até ausência de responsabilidades nas questões familiar, por parte dos homens desse estudo.

Alegam (os homens), sobretudo quando já não vivem maritalmente com a mulher, limitações financeiras aliadas ao desemprego como razões que os impede de contribuir nas despesas dos filhos. No caso de outros cuidados, reconhe-

cem que não têm prática porque não foram educados para os cuidados. Nesse ponto evocamos a questão educacional para uma melhor compreensão desse comportamento masculino, característico da sociedade caboverdiana.

Seja qual for o fator de maior peso, o facto é que esse fenómeno, “homem pai ausente”, atravessa gerações e vai reproduzindo-se em maior ou menor escala conforme a já referida realidade socioeconómica familiar, na Ilha de Madeira.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, M. V. de. *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim do Século, 1995.

CARREIRA, A. *Cabo Verde Classes Sociais, Estrutura Familiar, Migrações*. Lisboa: Ulmeiro, 1977.

CRUZ, C. *Concepções de Maternidades e Paternidades no Interior de Santiago*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade de Cabo Verde, Praia, 2013.

FORTES, C. “M t’studa p’ m k ter vida k nha mãe tem”: Gênero e educação em Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, Brasil, v. 49, n.1, p. 80-89, 2013.

FORTES, C. “Casa sem homem é um navio à deriva”: monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear patriarcal. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 40, n. 2, p. 151-172, 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). *III Recenseamento Geral da População e Habitação do ano 2010*, Praia, 2011.

LOPES FILHO, J. Ilha de São Nicolau. *Formação da Sociedade e Mudança Cultural*. II Volume, Cabo Verde: Secretaria-Geral do Ministério da Educação. 1996.

- LOBO, A de S. Um filho para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde”. *Revista de antropologia*, n. 53, p. 117-145, 2010.
- LOBO, A. de S. *Tão Longe e Tão Perto: famílias e “movimentos” na ilha de Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV, 2012.
- MARIANO, G. *Cultura Cabo-Verdiana*. Lisboa: Vega, 1991.
- MARTINS, F; FORTES, C. Para além da crise – Jovens, mulheres e relações familiares em Cabo Verde. *Revista D’Antropologia I Investigació Social*, n. 5, p. 13-19, 2011.
- RODRIGUES, I. F. Islans of sexuality: Theories and histories of creolization in Cape Verde”. *International Journal of African Historical Studies*, v. 36, n.1, p. 83-103, 2003.
- RODRIGUES, I. F. As mães e os filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática. In: GRASSI, M.; ÉVORA, I. (org.). *Género e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2007. p. 123-14.
- SEMEDO, A.F.C. *Religião e Cultura: A Influência Católica na Reprodução da Dominação Masculina*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2009.
- SILVA, A. L. C. *Dilemas de poder na história de Cabo Verde*. Praia: Rosa de Porcelana Editora, 2013.

**IDENTIDADE DE GÊNERO
E SEXUALIDADES ENTRE
HOMOSSEXUAIS: ALGUNS ELEMENTOS
A PARTIR DA ASSOCIAÇÃO GAY
CABOVERDIANA CONTRA A
DISCRIMINAÇÃO, MINDELO, ILHA DE
SÃO VICENTE, CV**

Lurena Silva

Introdução¹

São Vicente situa-se ao norte do arquipélago de Cabo Verde, entre as ilhas de Santo Antão e de São Nicolau, integrando o grupo do Barlavento. Foi descoberta a 22 de janeiro de 1462 pelo navegador português Diogo Afonso, a ilha esteve praticamente desabitada durante mais de 300 anos, até que, após algumas tentativas fracassadas de povoamento, ganhou, a partir de meados do século XIX, uma nova dinâmica à volta do comércio e serviços virados para o mar, tendo atraído residentes provenientes de ilhas vizinhas, particularmente de Santo Antão. No dia 14 de abril de 1879, Mindelo foi elevado à categoria de cidade, quando contava 3.300 habitantes.

Da dinâmica econômica, sempre ligada ao mar, e a construção de habitações e instalações de apoio à atividade econômica, surgiu a configuração atual do ambiente urbano do Mindelo.

São Vicente é residência de 76.140 habitantes, o que perfaz uma densidade populacional de 335,42 hab/Km². Mindelo, a sua única cidade, é o segundo maior centro urbano do país, seguindo-se à Cidade da Praia, capital do país, com 127.000 habitantes (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2011). Isso torna a ilha um dos espaços territoriais mais

1. Artigo originário da dissertação *"Homossexuais, Gays e Travéstitis em Mindelo: entre identidades e resistências"*, defendida no PPGCS Uni-CV, em 2015, orientada pela Profa. Dra. Miriam Steffen Vieira (Unisinos) e coorientada pela Profa. Dra. Celeste Fortes (Uni-CV).

densamente povoadas do país: “A cidade do Mindelo nasceu urbana, expandiu-se e consolidou-se essencialmente urbana e cosmopolita” (PERFIL URBANO DO MINDELO, 2012, p. 17).

Por ser uma ilha de forte pendor urbano, a sua economia baseia-se principalmente no setor do comércio, dos serviços, e, ultimamente tem-se apostado muito no setor do turismo e das pescas, aproveitando as riquezas dos recursos marítimos existentes.

Mindeló nasceu e viveu em função da posição geográfica e estratégica da sua ilha e da conjuntura internacional. Como cidade portuária, transformou-se, desde muito cedo, numa cidade cosmopolita, cruzando-se nas suas ruas pessoas das mais diversas nacionalidades, culturas e povos (SEMEDO, 2014, p. 48).

Este texto tem por objetivo apresentar a perspectiva da Associação Gay de Mindelo sobre o significado ser *gay* em São Vicente, suas identidades de gênero, e como é que a sociedade caboverdiana lida com a questão da homossexualidade.

Foram realizadas 22 entrevistas com membros da Associação, no contexto do trabalho de campo. Fiz uma etnografia na Cidade do Mindelo, durante o período de dezembro de 2012 a junho de 2014, com interrupções. Inicialmente, eram saídas exploratórias, em que se pretendia conhecer essas pessoas, os espaços onde vivem, lugares que frequentam, atividades realizadas pelo grupo. Alguns serviram de acompanhantes, quando eu não sabia onde moravam os outros. Foram simpáticos e muito sociáveis. O meu informante principal é professor de ginástica rítmica na mesma escola onde a minha filha faz ginástica. Conheci quando eu ia buscá-la. Então ficamos amigos, falei da pesquisa e pedi para que ele me fizesse alguns contactos junto aos amigos. Pude observar que é uma

pessoa que goza de respeito no grupo, por trabalhar e estudar. Não só fazia os contatos como também, acompanhou-me na etnografia.

Visando preservar a identidade dos interlocutores desta pesquisa, desde o ingresso em campo e primeiras entrevistas estabelecemos que na pesquisa usaria nomes fictícios, exceto para os dirigentes da Associação.

No primeiro momento, não foi difícil, quase todas as pessoas que abordei, aceitaram e falaram do tema abertamente. Com exceção de uma pessoa que apesar de a conhecer já há algum tempo, não quis dar entrevista, alegando não ter tempo, por causa do trabalho. Houve também outra que tinha concordado e deixado o seu contacto, mas quando voltei a procurar por ela, fiquei sabendo que tinha viajado para o exterior.

Realizei um total de 22 entrevistas, com homens de diferentes idades, de níveis sociais diferenciados e de diferentes níveis acadêmicos, sendo um deles casado com estrangeiro, um que vive em união de fato e o restante solteiros, na maioria jovens entre 17 e 41 anos, com maior concentração de idade entre 18 e 30 anos.

Teve dois lugares privilegiados onde fiz a maior parte das entrevistas. Uma casa em Ribeira Bote, onde mora uma senhora idosa e sua filha. Esta casa é frequentada por quase todos os *gays* que moram nos arredores, é um ponto de encontro deles, mas só os *gays* de uma condição econômica menos favorecida.

As entrevistas foram gravadas ora na sala, ora no quarto da filha, que oferecia o seu quarto para ter mais privacidade. Tal como os *gays*, eu passei a frequentar a casa. As vezes chegava e não encontrava nenhum deles, marcavam comigo

e não apareciam. Cheguei a passar horas e horas sentada na sala assistindo televisão com a senhora à espera que um deles aparecesse.

Uma outra casa em Fonte Filipe, zona onde vivem muitos deles e próxima da Ribeira Bote, onde é um espaço de trabalho de dois *gays* (mais velhos) que trabalham com a decoração de festas e promoção de eventos. No mesmo espaço organizam festas, também é frequentado por outros colegas e amigos.

Fonte Filipe como zona de *gays*: território e identidades

A zona de Fonte Filipe é uma zona pobre situada na periferia da cidade. Fica numa encosta, é larga na base, e vai crescendo para cima. Segundo o escritor caboverdiano António Aurélio Gonçalves (1970), “Fonte Filipe é um morro”.

Na base, são habitações construídas de blocos de cimento e cobertas de betão armado, com um piso, dois pisos, até três pisos. A medida que vai subindo pela encosta vai se encontrando habitações mais modestas construídas de blocos de cimento e cobertas de telha ou chapas de latão, com um piso, uma porta e duas janelas, e lá em cima no cume, algumas habitações feitas de chapas de latão com pavimento em betão ou terra batida.

As ruas são estreitas e calcetadas. O carro vai até um certo ponto, depois continua uma subida estreita e de terra batida para alcançar as últimas habitações. (Diário de campo, 27/10/2013).

Pelas ruas de Fonte Filipe encontram-se crianças a brincar e pequenos grupos de mulheres sentadas na soleira da

porta, conversando, com forte sociabilidade e baixo índice de violência.

Os crimes contra pessoa, como as ofensas à integridade física, são os delitos mais praticados na cidade do Mindelo, seguidos de roubos na via pública, vulgarmente conhecidos por “caçu-body”. A ilha d’Madeira destaca-se como a zona mais problemática dos subúrbios de Mindelo. A lista fornecida pela Polícia Nacional inclui ainda Espia (Chã d’vermelho, e Rua de Calceteiros), Chã Tilisa, Ribeirinha Trás de Cadeia (principalmente Lombo Vermelho), Chã de Faneco (Tchetchénia e bairro de Lombo Branco), Monte Sossego (Cova e Bairro Trás de Cemitério), Campim e Ribeira de Craquinha / Ribeira de Passarão. (A Semana, 20 janeiro 2012)

É uma zona que “tem-se destacado nos círculos *gays* jovens do Mindelo como o local onde se percebe atualmente um crescimento extraordinário do número de *gays*” (MIGUEL, 2014, p. 76). Logo ao iniciar esta pesquisa a bibliotecária, ao saber o tema de pesquisa, aconselhou-me ir para Fonte Filipe. Disseram-me que por ser uma zona simples, vivem lá tranquilos, vão para lá e sentem-se bem, acabando por ficar por ali. Realmente foi o lugar onde encontrei o maior número de entrevistados, foram doze, na mesma casa conheci dois irmãos. Mas não existem dados estatísticos que confirmam isso, são apenas rumores e também não quer dizer que em outras zonas de São Vicente, não existem *gays*.

A população de Fonte Filipe é maioritariamente adulto situado numa faixa etária dos 15 aos 64 anos de idade. De acordo com o censo de 2010, existe em Fonte Filipe 3.016 residentes, sendo que 1.529 são do sexo feminino e 1.487 do sexo masculino. Desses indivíduos 842 têm menos de 15 anos de idade, 1.940 situam-se entre 15 e 64 anos de idade e 232 com mais de 65 anos de idade.

Como já informado, contei com um interlocutor principal, que facilitou o contato com integrantes da Associação. Foi assim, fazendo o uso de um informante que consegui chegar nas pessoas com quem tive a oportunidade de conversar. “Aprendi a importância crucial de obter o apoio de indivíduos-chaves em todos os grupos ou organizações que estivesse estudando.” (FOOTE -WHYTE, 1975, p. 79).

Na maioria das vezes íamos caminhando até o local das entrevistas. Notei que quando passávamos na rua, no meu carro ou a pé, pessoas ficavam observando e fazendo comentários.

Numa dessas saídas, eu vinha pela rua com ele que tinha-me acompanhado para fazer entrevistas, nesse dia estávamos a pé, era no período de tarde passou por nós um carro cheio de rapazes e gritaram “Oh pendler”. (Diário de campo 27/10/2013).

Aprendi com ele, que esta é uma expressão crioula, acusatória, usada para os insultar e demonstrar repúdio e rejeição à homossexualidade, considerada imoral. Portanto, é um termo pejorativo utilizado no contexto caboverdiano de Mindelo como sinônimo de homossexual para identificá-los, e estigmatizar, em vez de dizer és um *gay* dizem és um “*pendler*” (homem que gosta de homem).

Depois fui explorar junto de outros integrantes do grupo qual seria a interpretação dessa expressão. Fiquei sabendo que ela é detestada por todos, é um dos insultos que mais lhes incomodam.

Desfile de Miss *Travésti* – 2012

O primeiro momento de observação participante foi no desfile de Miss *Travésti*, organizado pela Associação Gay Caboverdiana. O evento teve lugar na noite de 1º de dezembro

de 2012, na Ex-Esquadra da Policial Nacional. Contou com a participação de nove candidatas, onde tive a oportunidade de conhecer todas elas. Embora nem todas as *travéstitis* participassem do concurso, mas tinha muitas outras que foram para apoiar.

Estive do início ao fim da atividade. Cheguei no local às 18 horas, mas ainda estava a decorrer os preparativos: montagem da passarela, ligação da luz elétrica e arrumação dos equipamentos de som.

Inicialmente, estavam duas candidatas (organizadoras e participantes do desfile) na preparação do evento. Depois as outras candidatas começaram a chegar. Tinha um quarto onde fizeram de camarim, arrumaram lá todas as suas coisas.

Cada uma ia chegando com a bolsa onde guardava as suas roupas e acessórios para o desfile. Por volta das 20 horas começaram os preparativos. Eu, juntamente com elas, assistia e ajudava enquanto arrumavam para o desfile. Ajudei a colar as faixas que iam ser usadas para entregar às vencedoras. Alguns vestidos usados no desfile de traje de gala foram confeccionados pelo vice-presidente da Associação.

Durante os preparativos de vestir, pentear, maquiar, umas fazem tudo sozinhas, outras levam familiares e amigos para prestar auxílio. Ninguém usa nada de ninguém, cada uma esforça para ter as suas próprias coisas e, de preferência, melhor que as das outras.

Nota-se que ficam nervosas e ansiosas para o desfile. Ficam vendo quem está mais bem vestida e por vezes perguntaram-me “como estou”? Referem umas as outras somente no feminino, nos qualitativos – menina, diaba –, como nos nomes. Por volta das 21 horas e meia, iniciou-se o desfile,

fizeram três passagens: uma de traje de banho, outra de traje de passeio e outra com traje de gala.

O momento de “montagem” é muito importante e dá prazer para todas as candidatas. É notório tanto nas suas falas quando dizem que gostam de se sentir “bonitas” e “poderosas”. Como também no empenho em fazer uma maquiagem perfeita, em usar uma peruca de boa qualidade, um traje mais bonito que as outras. Durante o desfile, há aquela disputa, o nervosismo para subir na passarela, e uma rivalidade muito grande entre as candidatas, todas elas almejam arrebatado o título de *Miss Gay*.

No público, havia pessoas na maioria jovens e do sexo feminino. Notou-se a presença de poucos homens. Aplaudem durante o desfile, um ambiente sereno agradável e de pura diversão. Muitas pessoas vão somente com o intuito de se divertirem e outras vão por curiosidade.

Tinha também a presença de outros *gays* que foram para assistir. Enquanto aguardavam os resultados do júri, estavam muito ansiosas. O título de *Miss Gay* foi arrebatado por Edinha Pitanga, considerada como a mais feminina de todas. Coube a Luna o lugar de primeira-dama de honra e Miss fotogenia, a Jéssica Miss simpatia e a Sabrina segunda dama de honra, que segundo ela era a segunda vez que recebia tal classificação. A Miss foi coroada, receberam faixas, flores, e outros presentes. Tiveram ajuda de algumas instituições no patrocínio dos presentes.

Os resultados não agradaram a todas, principalmente as que não ganharam nenhuma faixa. Uma delas apanhou as suas coisas e foi-se embora dizendo que não concordava com os resultados. Também ouvi rumores sobre uma delas ter arrebatado duas faixas, enquanto outras nenhuma. Edinha

Pitanga, vencedora do concurso, muito emocionada, confessou que era um sonho ganhar tal concurso. Que esse dia havia chegado, e estava muito contente. “Era um sonho que eu tinha, de um dia vencer o concurso Miss Gay de Cabo Verde, e hoje realizei o meu sonho, estou muito contente!”

Durante a atividade, vê-se que o desfile é um momento de visibilidade muito importante para os integrantes do grupo. Não há uma preocupação em angariar algum fundo para a Associação, concentrando-se mais na beleza, na arrumação e na disputa para o título de Miss *Gay*. Há muita competição entre as candidatas. Quem consegue chamar mais atenção.

É um momento significativo em que se dedicam a se construir como *travésti*. Nota-se como a importância da prática dos desfiles de Miss *Travésti*, ajuda a se construir como tal.

Identidades e direitos: a associação

A vontade de criar uma Associação vem desde longa data, os primeiros concursos de Miss *Gay*, que foram realizados no país na década de 1990, o primeiro em 1998, em São Vicente, e a segunda edição em 1999, que para além de São Vicente também fez uma digressão para outras ilhas de Cabo Verde (Santo Antão, Sal, São Nicolau e Santiago), já era com esta intensão, mas foi um longo percurso até a criação da Associação Gay Caboverdiana contra a Discriminação, em 2011.

Os referidos concursos de Miss *Gay*, apesar de causar estranhamento no seio da sociedade mindelense e não só, também geraram muita curiosidade. Nascia nesta época um movimento *gay*, embora informal e sem suporte jurídico.

A primeira Associação de Defesa dos Direitos LGBT no arquipélago de Cabo Verde, com sede em Mindelo, a Associação

Gay Caboverdiana contra a Discriminação (AGCCD), conforme foi publicado no boletim oficial, III Série, N°4 “B.O” Da Republica de Cabo Verde, 28 de janeiro de 2011. Tem como objeto apoiar os homossexuais a combater a discriminação através da promoção cultural, sensibilização contra a AIDS, ação social a favor de públicos minoritários, apoiar doentes terminais, pessoas da terceira idade, pessoas deficientes, as atividades escolares, as zonas carenciadas, meninos sem lar os artistas não conhecidos (pintores, escultores, cantores e outros), apoiar desfiles, paradas *gay*, carnavalescos, moda e festas tradicionais.

Para além do objetivo inicial neste momento, a Associação tem outras reivindicações. Embora na constituição caboverdiana ainda não tenha nada direcionado para o grupo LGBT, a Associação pretende fazer pressão para que o governo inclua na constituição direitos civis como o casamento, união de fato, direito a herança e segurança social. Criar políticas de saúde para as mulheres transsexuais e, sobretudo, criar políticas de formação profissional e emprego para o empoderamento econômico do grupo.

Que seja incluído no currículo escolar o debate sobre o tema da homossexualidade, de modo a preparar os alunos para a diversidade sexual, prevenindo situações de homofobia nas instituições de ensino. Consequentemente diminuir a taxa de abandono precoce dos sistemas educativos devido à pressão que sofrem nas escolas, da parte dos colegas e não raras vezes, dos próprios professores.

Desde 2010 a Associação vem estabelecendo uma parceria com um organismo internacional de defesa de direitos, a Fundação Triângulo das Canárias. Dessa parceria, emergiu um ativismo homossexual. A Parada do Orgulho *Gay* é realizada todos os anos no mês de junho.

Mindelo Pride de 2013

Figura 1: Primeira Parada Gay de Cabo Verde, 2013.



Fonte: Página de Facebook da Associação Gay Caboverdiana.

Identidade de gênero e sexualidades

A construção da identidade de gênero entre membros da Associação passa por dois aspetos importantes: primeiro, relativamente às práticas sexuais e às formas como vivem a sua sexualidade; segundo, pela forma como percebem a identidade de gêneros. A identidade de gênero está diretamente ligada à forma de se vestir e de se comportar. O tipo de vestuário que se usa serve para demarcar a fronteira entre o ser homem e o ser mulher: “Eu sou homem, uso roupas masculinas”, “eu sou uma mulher, sou toda feminina”. Ao questionar sobre a identidade de gênero, o primeiro aspeto referido foi a imagem física, a forma como se vestem. Quem usa vestuário masculino, apresenta-se como homem

gay, quem usa vestuário exclusivamente feminino apresenta-se como mulher e ainda há quem usa vestuário masculino, mas que de vez em quando usa vestuário feminino, para sair à noite ou para um evento qualquer, este se define como *travesti*.

Da parte de algumas pessoas, a liberdade de não precisar de uma “etiqueta”, de não serem percebidos e identificados a partir da forma que exercem a sua sexualidade, é a liberdade almejada. Nota-se, certa resistência em ter que carregar uma “etiqueta”, ou seja, algo que os identifique como sendo diferentes. Dizem que independentemente da sua orientação sexual, não gostariam de se sujeitar a nenhum rótulo, mas serem apenas reconhecidas como pessoas, aspecto também evidenciado na pesquisa realizada em Praia (RODRIGUES, 2009). Questionam o porquê de não poderem ser identificados como homens: “Porque é que temos de ser identificados pela orientação sexual?”

São da opinião que a expressão *gay* é uma forma de os discriminar, de os separar das demais. Portanto essa expressão é uma “etiqueta” que resistem a “carregar”.

Essa resistência à classificação se nota tanto na dissertação da socióloga Cláudia Rodrigues (2009), feita em Praia, como também na do antropólogo brasileiro, Francisco Miguel (2014), em São Vicente. Conforme Rodrigues (2009), seus interlocutores em Praia apresentam resistência à classificação, se apresentam como pessoas:

[...] afirma que não gosta de rótulos, e, da mesma forma, noto um esforço por explicar que o fato de estar numa relação homoafetiva não a define como indivíduo homoafetivo. Não se reconhecerem como indivíduos homoafetivos mas, sim, como pessoas que gostam de pessoas, independentemente de serem do mesmo sexo ou do sexo oposto. (RODRIGUES, 2009, p. 90).

No caso da Praia, o único momento, em que se nota a necessidade de se autorreconhecerem como homossexuais e lutarem pelos seus direitos, foi quando uma das entrevistadas disse que queria transformar sua relação com a companheira numa união de fato formalmente reconhecida. Ou seja, ter uma família legítima perante a sociedade e a lei civil, mas não foi possível fazer isso porque não existe lei em Cabo Verde que reconheça os casais homossexuais. O mesmo acontece com o pagamento de impostos e ao concorrer para um empréstimo bancário, em que a sua companheira não pode ser reconhecida como sendo seu cônjuge, o que lhes obriga a fazer tudo em separado, porque, perante a lei, não são reconhecidas como uma família.

Ana: sim em termos sociais não há outras questões, estávamos a pensar e a tentar, transformar numa união de convivência numa união de fato, formalmente reconhecida e não há lei, não se consegue... em termos práticos tem implicações por exemplo o pagamento de impostos, concorrer para o crédito bancário, faz-se de conta que é só uma pessoa então... Tu não ficas prejudicada nessas coisas, tens os teus filhos e... ela tem os filhos e pode sempre beneficiar (impostos) ... mas o crédito não dá, temos de fazer individual. (RODRIGUES, 2009, p. 99).

Esta resistência a classificações em termos de identidade de gênero mostram a pertinência da bibliografia contemporânea em antropologia, como Strathern (1998), que explora o caráter relacional da definição de pessoa.

Em São Vicente, a noção de pessoa se constrói na relação com o próprio corpo, isto é, como se apresentam como pessoas, sem ter alguma “marca” que os identifique. E também na relação com outras pessoas, se apresentando como pessoas, de uma forma igual, que pertencem à coletividade. Pessoa de direito universal, sem ter que se submeter a uma categoria específica. Um cidadão comum, com direitos e de-

veres sociais como qualquer outro, em nome de uma cidadania plena.

Em estudo sobre travestis em Salvador, no Brasil, o antropólogo Don Kulick (2008), mostra que *Gay* e *Travesti* são categorias utilizadas pelos próprios *gays* para definirem a si próprios. É de se realçar que estas são categorias usadas pelo grupo para distinguir os *gays* masculinos dos *gays* que usam roupas do sexo oposto. “O termo “travesti” deriva do verbo “travestir”, que pode ter o sentido de vestir roupas do sexo oposto (ou *cross-dress*, em inglês).” (KULICK, 2008, p. 21).

Nesta etnografia realizada em Mindelo, as pessoas que usam trajes masculinos (se vestem de homem), embora possam usar alguns acessórios como uns brincos pequenos, uma bolsa, um colar comprido ou curto no pescoço, uma pulseira, anéis e alguma maquilhagem à noite, ou para alguma ocasião especial (base, rímel, e lápis nos olhos), não têm intenção de passar por travesti, não gostam de passar por mulher, gostam de se produzir para se sentirem mais atraentes, mas não se identificam com o gênero feminino. Podem ter jeitos ligeiramente afeminados, mas não querem passar por mulheres. Eles se vêem como homens e desejam outros homens. Também apontaram a existência de preconceito, que os homens que se vestem de mulheres são mais discriminados, tanto pela família como pela sociedade, que é difícil conseguir um emprego, se querem ter um emprego, levar uma vida digna, têm de ser o mais discreto possível:

“Sou um homem gay, não sou travésti, uso traje masculino normal, não gosto de travestir. Por acaso gosto de bolsas, uso uns brincos pequenos, já há muitos anos e esporadicamente uso uma pulseira. Sou gay, mas não gosto de me vestir de mulher, não gosto mesmo, posso ter um jeito meio afeminado mas não gosto de pintar, gosto dos meus jeans, dos meus tênis.” (Entrevista 11, 36 anos)

Anna Paula Vencato, em uma pesquisa sobre *crossdressing* no Brasil, mostra que “o desejo de se montar ou de se vestir e a efetivação deles constituem-se em importantes experiências, algo que é descrito como singular para suas auto-estimas, suas auto-imagens e para sua percepção enquanto uma pessoa completa.” (VENCATO, 2009, p. 73). O desejo de se vestir roupas do sexo oposto é evidenciado pelas pessoas que praticam *crossdressing*, se vestem por prazer, não se pretendem passar por mulheres. Esse desejo por vezes vem desde criança, para outras surge na adolescência, começando por vestir as roupas das irmãs ou da mãe às escondidas. Porém, outras experimentam tal desejo depois de adultos. Vestir roupas do sexo oposto muitas vezes não tem nenhuma ligação com as práticas sexuais. Muitas das pessoas que praticam *crossdressing* têm namoradas, esposas e famílias. Embora essa prática confira aos praticantes um alto grau de satisfação, no entanto, há o preconceito que se enfrenta quando se usa roupas que são socialmente atribuídos ao sexo oposto.

No caso de Mindelo, a divergência de opinião acerca do estilo de vida adotado por cada um dos meus interlocutores, acaba por gerar uma certa tensão no seio do grupo. Embora todos eles, em termos de práticas sexuais, assumam-se como *gays*, ou seja, homens que gostam de homens, há uma certa rivalidade, e um sentimento de discriminação por parte dos *gays* que travestem. Sentem discriminados pelos *gays* masculinizados, que os criticam dizendo que danificam a imagem de toda a comunidade *gay*, pelo fato de se vestirem de mulheres.

Entretanto, outros acham que quem não usa roupa de mulher é porque não se assume, e os acusam de serem hipócritas. Nota-se que nem todos os *gays* gostam de travestir, há quem prefere a sua roupa masculina independentemente

da sua orientação sexual, mas também há quem não usa por imposição familiar.

Foi possível perceber no relato de algumas pessoas que não usar roupas de mulher era a condição necessária para a sua aceitação social e familiar. São aceitos pela família com a condição de não se vestirem de mulher ou este aspecto é levado em consideração nas relações de trabalho. Também há quem não usa porque não gosta, assume como homem que gosta de homem, mas não pretende passar por mulher.

“Mesmo dentro da comunidade gay tem discriminação, há gays que não assumem, tem outros que contestam a nossa maneira de viver, acham que não devemos vestir de mulheres, devemos vestir como homens. São os filhos de papai, acham que não devemos travestir porque estamos a comer a comunidade gay, ou seja tirar visibilidade, porque somos mais populares temos mais visibilidade e eles são gays, mas não assumam porque são hipócritas.” (Entrevista 1, 33 anos).

As *travéstitis* levam uma vida completamente feminina, desde o nome feminino adotado à forma de se vestir e de se comportar. Identificam-se como sendo do gênero feminino, “eu sou uma mulher”, apesar de se reconhecerem como *gays*, e de terem uma anatomia de macho, constroem seus corpos femininos como forma de se afirmarem como mulheres. Há todo um ritual de “montagem” do corpo feminino através de roupas, cabelos, sapatos, acessórios e os gestos.

“Identifico como uma travésti, eu gosto de ser tratada por nome feminino, uso roupa feminina, sinto mais à vontade vestida de mulher. Uso maquilhagem, salto alto, comporto como uma mulher, mas se vou para o trabalho visto uma roupa unissexo e se vou sair pinto os olhos, uso sombras, batom, uso brincos. Desfriso e pinto o cabelo, faço depilação” (Entrevista 2, 29 anos).

Pode-se ver que se assumem como *gays* em relação à orientação sexual (desejo de se relacionar sexual e amo-

rosamente com alguém do mesmo sexo), mas que se identificam com o gênero feminino no que se refere à identidade (comportamento).

É possível perceber uma fluidez nas identidades. Como disse Butler (2007) o corpo pesa, o corpo importa, isto é, o gênero não está inscrito sobre o corpo. Eles mostram que apesar de terem um corpo macho (sexo biológico), não aceitam isso como algo dado, algo determinado pela Natureza. Ultrapassam a barreira do determinismo biológico, em que o sexo determina o gênero da pessoa. São capazes de transformar ou de “construir” seus corpos da maneira que se sentem bem consigo mesmos, de se afirmarem como pessoas.

Constróem seus corpos femininos a partir de um corpo masculino, acordando também com outra ideia da Butler (2007), que diz que num único corpo pode reunir características tanto masculinas como femininas. Esta autora inspirou-me a pensar o caso de São Vicente, e ver o quanto as identidades são flexíveis, não é pertinente falar em identidades fixas, porque elas se constroem nas relações. Trata-se de um contexto relacional, onde as pessoas se relacionando, vão construindo suas identidades na prática e no quotidiano.

As *travéstitis* de São Vicente, tal como as travestis de Salvador, usam nomes femininos, usam roupas de mulher, acessórios, maquilhagem, cuidam do cabelo, mas não modificam o corpo de forma irreversível como elas, também porque aqui em Cabo Verde isso não seria possível, não existem políticas de saúde neste sentido, embora este desejo tenha sido demonstrado por parte de algumas pessoas, por exemplo, de colocarem implantes de silicone nos seios e nos quadris. Convém ressaltar que foram poucas pessoas a demonstrar esse desejo, porque outras dizem que não mudariam o seu corpo, porque seria perder a sua identidade. Isto é, ao se tornar uma mulher, deixaria de ser um *gay* e passaria a ser

uma mulher comum. Como *gay* pode jogar com o corpo, e experimentar os dois gêneros, tanto o masculino como o feminino. Cada uma tem dois nomes, quando estão vestidos de homem usam o nome masculino e, quando travestidos, usam um nome feminino, como Dery para o masculino, Luna para o feminino ou ainda Jéssica e Elton.

Como não conseguem modificar o corpo com hormônios e silicone, que são inexistentes em Cabo Verde, para superar essa necessidade elas se “montam” através do vestuário, dos sapatos e os acessórios, femininos.

Assim como as travestis que aparecem na pesquisa de Kullick (2008), em Salvador, as *travéstitis* de São Vicente não desejam extrair o seu pênis, porque dizem que Deus assim as fez, não podem mudar a sua vontade, outros disseram porque têm medo de ficar com algum problema de saúde.

Relacionamentos

Cabo Verde, apesar de ser o segundo país africano onde a homossexualidade não é considerada crime, ainda não se fala em casamento *gay*. Seguido de África do Sul onde ser *gay* também não é crime e onde já é permitido o casamento. Os *gays* em Mindelo são maioritariamente solteiros.

Trabalho feito em Praia, Rodrigues (2009), fala em namoro *gay*, amor homoafetivo, “casamento” homoafetivo, ou seja, relações conjugais entre pessoas do mesmo sexo, na classe média. Utiliza-se a palavra casamento para designar um relacionamento de conjugalidade, vivendo juntos ou um “namoro sério”. Já entre os meus interlocutores isso não é muito comum.

Os dados apontam que não prevalecem relações conjugais entre *gays* em São Vicente. Das vinte e duas pessoas contac-

tadas nesta pesquisa, apenas uma é casada, sendo o parceiro estrangeiro, embora se encontrem separados e ainda não se divorciaram oficialmente. Uma vive em união de fato, com um parceiro que considera bissexual, e o restante são solteiros que vivem com suas respectivas famílias. Tendem a se relacionar com homens ditos heterossexuais, ou seja, homens com práticas sexuais ativas, que eles chamam de “homem machão”, “homem com H”, “100% homem”, “homem sem nenhum jeitinho”.

Tal como disse Pasolini (1978) citado por Perlongher (1987) grande parte dos homossexuais mediterrâneos se relacionam com heterossexuais.

“(...) amam ou querem fazer amor com um heterossexual disposto a uma experiência homossexual, mas cuja heterossexualidade não seja em absoluto questionada. Ele deve ser “macho” (donde a falta de hostilidade para com o heterossexual que aceita a relação sexual como simples experiência ou por interesse: com efeito, isso garante sua heterossexualidade)”. (PASOLINI, 1978 apud PERLONGUER, 1987, p. 24)

Esta classificação a partir do papel ativo nas práticas sexuais apareceu na pesquisa ao abordarmos as relações de namoro. Por aqui *gays* não namoram entre eles, não se chega mesmo a falar em namoro, porque dizem não sentir nada, não sentem prazer porque são iguais. Brincam dizendo que não são lésbicas, isto é, comparando um namoro entre dois *gays* com um namoro entre duas mulheres lésbicas. Preferem um homem com práticas sexuais ativas. Aquele homem que se considera macho é aquele que só penetra. Quando aparece um homem que em vez de penetrar, pede para ser penetrado, é uma desilusão, porque deixa de ser aquele homem desejado:

“Eu não me envolvo com gay porque não gosto, ele é igual a mim. Sou passivo, não sou ativo por isso prefiro homens ativos. Gosto de me

sentir uma mulher nas mãos de um homem, dentro de um quarto, na cama.” (Entrevista 9, 22 anos).

Kimmel (1998) nos diz que o ideal hegemônico de masculinidade foi construído ao mesmo tempo e em oposição a outros modelos cuja masculinidade era problematizada e desvalorizada. Este autor parte dos seguintes pressupostos acerca da masculinidade:

- 1- Ela varia de cultura para cultura, numa mesma cultura no transcorrer do tempo, em qualquer cultura através de um conjunto de outras variáveis, outros lugares potenciais de identidade e também no decorrer da vida de um indivíduo.
- 2- As masculinidades são construídas em dois campos inter-relacionados de relações de poder, sejam entre homens e mulheres ou entre homens com outros homens.
- 3- Ela está imersa em relações de poder frequentemente invisíveis àqueles cuja ordem de gênero é mais privilegiada em relação aos que ela é menos privilegiada.

Nesse raciocínio, Kimmel (1998) defende o uso do termo no plural, “masculinidades”, dado a impossibilidade de falar em uma essência constante e universal, mas sim de um conjunto de significados e comportamentos fluídos e em constante mudança, ou seja, significa diferentes coisas para diferentes grupos de homens em diferentes momentos.

Guy Massart (2013), ao estudar as aspirações e constrangimentos da masculinidade nas trajetórias familiares de cinco homens caboverdianos da Praia, cidade capital de Cabo Verde, considerou que as identificações de gênero destes homens se realizavam por meio de um estilo da masculinidade hegemônica. Considera ainda que esta masculinidade hege-

mônica se trata de um gênero que se efetiva no dia a dia destes homens, adotando certos comportamentos tais como: tons de voz, corpo, posturas e ainda aspirações e emoções específicas em que:

O homem masculino ideal é um conquistador das mulheres, um predador, um homem de prestígio, bem como um provedor e protetor digno da respeitabilidade dos outros, é um homem realizado, estável, alguém sempre em movimento, a fazer progressos. (MASSART, 2013, p. 296).

Na localidade de Rincão, interior da ilha de Santiago, segundo (MIRANDA, 2013), a masculinidade é entendida como uma construção sociocultural. Rejeitando-se que a biologia explique as diferenças entre os sexos. Ser homem, naquela localidade, é sinônimo de ter muitas mulheres, “lugar onde dizem que colocar as mãos nas nádegas de outro homem levaria a morte” (MIRANDA, 2013, p. 34).

Em São Vicente, na perspectiva de meus interlocutores, há muitos homens que se envolvem com outros homens, podem fazer aquele teatro em público de chamar nomes, arremessar pedras, mas nos “bastidores” não dispensam um homem. Afirmam que São Vicente é uma sociedade em que muitas pessoas têm orientações bissexuais. Contrariamente, a Rincão, onde pôr as mãos nas nádegas de outro homem levaria a morte. Ser heterossexual naquela localidade é uma questão de honra. Lugar onde a agressividade é vista como um dos requisitos de masculinidade.

Analisando os dois estudos feitos por Massart (2013) e Miranda (2013), na mesma ilha, sendo um na capital e outro no interior, ambos revelam a busca de um modelo hegemônico de masculinidade. Um esforço contínuo em manter essa hegemonia.

Vale de Almeida (1995) num estudo feito na aldeia de Pardais, no Alentejo (Portugal), sobre variedades de masculinidades e sobre os efeitos da masculinidade hegemônica, mostra que muitas seriam as formas possíveis de ser masculino, donde ele fala em hegemonia de um certo modelo. A masculinidade hegemônica é, segundo o autor:

[...] um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino; e que a masculinidade não é simétrica da feminilidade, na medida em que as duas se relacionam de forma assimétrica, por vezes hierárquica e desigual. A masculinidade é um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser. (ALMEIDA, 1995, p. 17).

A construção da masculinidade em São Vicente, também é socialmente construída. O ideário do que é ser homem e não homem são questões culturais que variam de lugar para lugar, como nos diz Kimmel (1998). Há uma busca constante, daquele que seria o modelo hegemônico de masculinidade. Embora existam muitos homens que se apresentam como heterossexuais mantendo relações com outros homens, não se assumem como homossexuais, ou seja, o seu ideário de masculinidade passa pelo fato de serem ativos na relação. Quem penetra, seja homem ou mulher.

Entretanto, a situação de ser ativo ou passivo muitas vezes foi relativizada em campo, sendo possível o trânsito em segredo:

“Nunca me envolvi com um gay, prefiro um hétero, embora eu ache que quem envolve com gay é gay também, mas só que dois gays diferentes, um ativo outro passivo, não é para tentar enganar a gente, porque eles são. Agora, cada um tem a sua forma de pensar.” (Entrevista 15, 41 anos).

Embora esses homens não se considerem homossexuais, podem estar envolvidos em uma relação homossexual. Isso demonstra que o modelo de masculinidade tal como em Rincão não deixa de ser um ideário. Quando arremessam pedras, chamam “*pendler*” e fazem comentários depreciativos, podem estar perseguindo este modelo a partir de cenas públicas. Conforme Miranda (2013, p. 81).

Contudo, esse modelo de masculinidade muitas vezes não passa de um ideário. E desta forma, a masculinidade é construída através de ações teatralizadas, simulações, muita exibição pública, discussões, assim como a depreciação das mulheres e o consumo do álcool que demonstram a sua insustentabilidade.

Nota-se que São Vicente há muita fluidez nas relações, um indivíduo pode ser homossexual, heterossexual ou bissexual. Desta perspectiva apresentada por meus interlocutores, não seria conveniente fazer uma distinção entre “*gay*” e “*não gay*” em São Vicente, como fez o antropólogo Miguel (2014).

O masculino contém o feminino e o feminino contém o masculino, não há uma separação como duas coisas distintas, conforme a abordagem desenvolvida por José Mário Sousa (2014). Ele mostra que na intimidade da masculinidade do homem caboverdiano existe uma feminilidade, ou seja, uma “*tunuca*”, em referência a uma música caboverdiana. A este homem, o autor chama de *compositum homine*, “homem composto não seria homem num composto de corpo e espírito ou corpo-cérebro, mas sim homem composto por uma masculinidade de dupla face, faceada também pela feminilidade.” (SOUSA, 2014, p. 70).

O que estou tentando fazer é estabelecer um elo de ligação entre este “homem composto”, dotado de uma masculinida-

de de duas facetas, referido por Sousa (2014), com os rapazes “não gay”, quando estes adotam comportamentos tanto masculinos como femininos.

Entretanto, manter uma relação afetiva entre os homossexuais em São Vicente é muito difícil, porque não há uma assunção da parte do parceiro heterossexual. Os relacionamentos são de curta duração, podendo durar alguns meses ou ano, mas na maioria dos casos são apenas encontros sexuais. Tudo muito escondido, não havendo nenhuma demonstração de afeto em público, nem mesmo sair juntos pelas ruas, resumindo a uma relação entre quatro paredes. Assumir publicamente uma relação seria vergonhoso. Nem mesmo se chega a falar de namoro, fala-se mais em “ter um caso”, “estar junto”, “ficar”, “envolvimentos”, “curtir”. Todas essas expressões são utilizadas para referir a uma relação passageira.

Esse tipo de relacionamento foi criticado por homossexuais da elite praiense, no estudo desenvolvido por Rodrigues (2009), sugerindo viéses de classe na percepção das afetividades e sexualidades.

Embora esses relacionamentos nem sempre sejam correspondidos em termos de compromissos e de se sair juntos, ou seja ter uma relação conjugal, os *gays* são muito procurados pelos ditos heterossexuais. Dizem que sexo não é problema porque tem muitos parceiros disponíveis. Ao mesmo tempo, que eles valorizam o modelo de masculinidade hegemônica, aquele que tem poder, que domina na relação, que não se apaixona, não beija, não faz carinho, paradoxalmente, sentem-se angustiados.

Prostituição

Segundo o escritor caboverdiano, Mário Matos, “em Cabo Verde a prostituição, considerada por inúmeros estudiosos

como a mais velha profissão do mundo, começou a aparecer um pouco por todo o lado, tomando maior incremento mais tarde, em São Vicente, devido a importância cada vez maior que o seu Porto Grande foi adquirindo”. (MATOS, 1999, p. 57).

A prostituição é uma atividade antiga na ilha de São Vicente, estando relacionada ao movimento de marinheiros estrangeiros no Porto Grande. Tendo o bairro do Lombo ganhado fama no Mindelo *d`otrora* como um dos principais pontos de prostituição.

Os *gays* que dedicam a esta atividade, queixam-se da falta de emprego. O problema do desemprego é geral em São Vicente. É preocupante em quase todas as camadas sociais, segundo os dados do INE (censo 2010) a taxa de desemprego é de 14,8%. É a ilha com maior taxa de desemprego em todo o arquipélago e corresponde a mais do dobro da média nacional, que é de 6,3%. Para um homossexual assumido, é mais difícil ainda conseguir emprego. Quando vão à procura de um emprego não se diz logo diretamente, mas mandam ficar a espera de serem chamados e nunca mais são chamados. Para conseguir um emprego, tem de ser muito “discreto”, como registraram os interlocutores desta pesquisa. Há pessoas que ainda são estudantes de liceu e de universidades e são dependentes dos pais, outros preferem trabalhar por conta própria na organização de eventos, decoração de festas, fazendo maquilhagem, manicura e pedicuro dirigindo os seus próprios negócios. Tem quem se dedica a trabalhos domésticos: trabalhando de empregada doméstica em casa de família, diaristas fazendo limpeza e lavagem de roupas. Porém há casos mais bem-sucedidos, pessoas que sempre trabalharam, que nunca encontraram dificuldades de emprego. Trabalhar como professor, em bares e hotéis, agência de

viagens, salão de beleza, lojas chinesas, e outros serviços. Para alguns, a prostituição é uma forma de ganhar a vida. Praticam-na de forma clara, e não se mostram preocupados em falar do assunto. Argumentam não ter vergonha, porque não dão emprego a um *gay travésti*, por preconceito, então têm de se prostituir para ganhar a vida:

“Não tenho trabalho, não te dão trabalho por seres gay, eu saio a procura de dinheiro. Tenho de viver, embora vivo com a minha mãe, comida ela dá, mas se eu precisar de alguma coisa, que ela pode até dar, mas não é todos os dias.” (Entrevista 14, 29 anos).

São *gays travéstis* dos 19 aos 30 anos, denominam a tal atividade de “*dá kafê*” e “*kata mósca*”. Essas são expressões locais que são usadas vulgarmente para designar a prostituição. Mas, “*dá kafê*” é um termo usado também por mulheres prostitutas como sinônimo de prostituir. Dizem que tomam as devidas precauções, pois vão ao Serviço de Proteção Materno Infantil (PMI) tomar preservativos e saiam pelas ruas a “*kata mósca*” ou procurar um “*kafê*”:

Nas ruas periféricas, podem encontrar clientes, mas o lugar mais apropriado é o centro da cidade. Onde os clientes podem ser estrangeiros ou nacionais. Sendo que os estrangeiros pagam mais, variando a oferta entre os 50 a 100 euros (€) por noite. Há quem afirma que prefere apenas clientes estrangeiros, porque os crioulos não têm dinheiro para pagar. Com duas ou três saídas numa semana dá para se manterem.

Os contatos com os estrangeiros são feitos nas ruas e depois dirigem-se para um hotel, ou pensão, onde são obrigados a se apresentar com o Bilhete de Identidade (BI) no caso de acontecer alguma coisa com o cliente (há sempre a suspeita de roubo) para serem identificados. Com os clientes crioulos, o preço é relativamente mais baixo, varia entre 2.000 a 1.000

escudos por cada ato sexual, que pode ser feito na rua ou em casa do cliente.

A prostituição dos “*boyzim*” com os gays

Em São Vicente, há um tipo de prostituição similar ao que Néstor Perlongher (1987) chama de “Prostituição Viril”, num estudo dedicado a questão da prostituição viril no centro de São Paulo. Que é a prostituição praticada pelos “*boyzim*” ditos “héteros” com os homossexuais.

O autor denomina de “prostituição viril” para diferenciar de outras variantes de prostituição homossexual tais como: a exercida por travesti e outros dois gêneros, o homossexual efeminado chamado michê-bicha e o michê-gay. Segundo Perlongher (1987), “michê” é um termo usado na gíria do “mundo da noite” paulista e tem um duplo significado. Pode significar prostituição, o ato de prostituir mesmo independentemente de quem o pratica, e também refere-se à prostituição praticada por rapazes varões, geralmente jovens que prestam serviços sexuais a um outro homem, neste caso um cliente homossexual, em troca de recompensas econômicas “sem abdicar dos protótipos gestuais e discursivos da masculinidade em sua apresentação perante o cliente”. No caso de São Paulo, a idade do “michê” oscila entre 15 e 25 anos, enquanto os seus clientes costumam ter mais de 35 anos até os 50 e 60 anos. (PERLONGHER, 1987, p. 17).

À semelhança da prostituição viril descrita por Perlongher, os “*boyzim*” são homens heterossexuais que exercem a prostituição com outros homens. Participam voluntariamente em relações sexuais em troca de uma recompensa econômica. Há quem faça por prazer, ou puramente por necessidade econômica. São rapazes másculos, jovens dos 17 aos 25 anos,

que não se assumem como homossexuais, têm namoradas, e às escondidas se envolvem com *gays* para encontros sexuais. Na relação sexual assumem, na maioria das vezes, um papel ativo. Prostituem-se com os *gays* que não conseguem ter um parceiro, principalmente os já de uma certa idade (50, 60 anos).

Também pode acontecer em casos movidos pelo desejo, em que o *gay* gosta da pessoa, mas esta não estando a fim de ter um relacionamento por motivos vários, então simula uma relação, mas com o intuito de tirar algum proveito. Em troca de favores sexuais dão dinheiro, ou bens materiais como um perfume, uma roupa de marca, uma sapatilha de marca, um chinelo etc. São rapazes pobres e desempregados ou estudantes que querem acompanhar a moda, portanto movidos pelo desejo de consumo.

Esses jovens pedem para manter essa relação em segredo, primeiro, por causa das suas namoradas, e, segundo, para que ninguém fique sabendo que se envolvem com homossexuais, porque isso colocaria em causa a sua virilidade. Virilidade essa, que nem sempre é posta à prova no ato sexual, porque muitas vezes, era para serem ativos, mas pelo espanto dos clientes, eles pedem para ser passivos, mas, no entanto, não admitem sobre hipótese alguma que são homossexuais. Depois de algum tempo, terminam a relação preferindo ficar com as namoradas.

Situação semelhante é descrita por Anjos (2004), estudo feito em Praia, sobre sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde. A partir da relação entre a *pixinguinha* e o rapaz *caranganhada*. O autor analisa os efeitos do desemprego sobre a sexualidade dos jovens da cidade da Praia. *Pixinguinhas* são jovens urbanas pobres que se iniciam na prostituição entre 15 a 20 anos. “Essas meninas buscam seus parcei-

ros sexuais com base no desejo e procuram na prostituição um meio econômico para sustentar tais relações” (ANJOS, 2004, p. 163).

Os rapazes *caranganhadas* são jovens atingidos pelo desemprego numa faixa etária idêntica a das parceiras que se relacionam, em que o objetivo deles é simular um relacionamento com a intenção de em troca receber sexo e dinheiro.

Estas dão dinheiro não só por causa deles, que sabem tudo da vida delas, como também movido pela paixão que se sente pelo rapaz, e do medo de perdê-lo para outra menina. Elas fazem da prostituição um meio de conseguir dinheiro, para manter um vínculo com os rapazes que desejam, ou seja, para satisfazer os caprichos deles.

Considerações finais

Tentei entender qual é a ideia que têm de sua identidade de gênero e verifiquei uma forte associação com a vestimenta. Para as pessoas que usam vestuário masculino, definem como homens *gays*, para aquelas que usam vestuário feminino e ou gostam de travestir, definem como *travéstitis* e/ou mulheres.

Há quem tenha dito que é de mulher que se sente confortável e que quando está de homem sente-se travestido. Também há quem tenha dito que não sente vontade de travestir, porque ser *gay*, não implica necessariamente vestir de mulher. São homens que sentem desejo por outros homens, mas que não pretendem ser mulheres.

Das descrições apresentadas pelos interlocutores desta pesquisa tornou possível perceber o quanto o vestuário é importante para eles na forma como se apresentam. O vestuá-

rio define se é homem ou mulher. Usando essas distinções: “quando estou de homem sou Dery, quando estou de mulher, sou Luna, ou Paulo e Jáki”, como se fossem uma pessoa dupla. Percebe-se que os *gays travéstitis* são os que mais enfrentam preconceitos sociais. Vestir-se de mulheres faz com que sejam mais discriminados tanto pela família como pela sociedade e também pelos próprios *gays*. Aqueles que não gostam de se travestir sentem-se envergonhados quando avistam um colega vestido de mulher. Acham que estão a atingir a imagem de toda a classe.

Nos relacionamentos afetivos, não há uma satisfação pessoal, no sentido de viver um amor romântico almejado. Os relacionamentos são instáveis e com pessoas que não se assumem como homossexuais. Portanto, são relações escondidas e não conjugais.

Busquei também entender como surgiu a ideia de criar uma Associação para lutar pelos direitos dos homossexuais e qual o seu significado para os seus integrantes. Apercebeu-se de que nem todos fazem parte da Associação. Entretanto, buscam o reconhecimento de direitos, através do fortalecimento da Associação.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de, *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. 2. ed. Lisboa: Ed. Fim de Século, 1995.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 163-177, jan./abr. 2005.

- BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOPES LOURO, G. (org.). *O corpo educado*. Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- FOOTE WHYTE, William. *Treinando a Observação Participante*, cap. III. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desvendando Máscaras Sociais*, 2. ed. Rio de Janeiro, 1970.
- GONÇALVES, António Aurélio, *Noite de Vento*, Praia: Imprensa Nacional, 1970.
- GOODMAN, Leo A. “Snowball Sampling”. *Anais de Estatística Matemática*, n. 32, p. 242-268, 1961.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. (2010). *Evolução da população residente em Cabo Verde por Ilha Concelho (1900 -2010)*.
- KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. /Don Kulick; (tradução, César Gordon). – Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- KIMMEL, Michael S. “A produção simultânea de Masculinidades Hegemônicas e Subalternas”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9 (Corpo Doença e Saúde), 1998. Tradução de Andréa Fachel Leal.
- MIGUEL, F. P. V. “*Levam má bô*”: (homo) sexualidades entre os Sampedjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação de Mestrado. Brasília, Universidade de Brasília, 2014.
- MIRANDA, J. M. *Constituição de Masculinidades num Contexto de Crise do Pescado: uma abordagem em Rincão, Santiago, Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado. Praia: Uni-CV, 2013.

MASSART, Guy. The aspiration and constraints of masculinity in the family trajectories of Cap Verdean men from Praia (1989- 2009). *Etnográfica*, v. 17, n. 2, p. 293-316, 2013.

MATOS, Mário. *Contos e Factos*. Mindelo: Editora Gráfica do Mindelo, 1999.

PERLONGER, Néstor, *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ONU-HABITAT. *Perfil Urbano do Mindelo, Ilha de São Vicente*. Programa das Nações Unidas para Assentamentos Humanos; Escritório Regional para África e Estados Árabes (ERAPA) Março 2012.

RODRIGUES, Cláudia. *Homoafetividade e as Relações de Gênero na Cidade da Praia*. Dissertação de Mestrado. Uni-CV, 2009.

RODRIGUES, M. *O Carnaval do Mindelo*. Formas de Reinvenção da Festa e da Sociedade. Representações mentais e materiais da cultura mindelense, 2011.

STRATHERN, Marliyn. Novas Formas Econômicas: Um relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné. *Mana*, n. 4, v. 1, p. 109-139, 1998.

SEMEDO, Manuel Brito. *Na Esquina do Tempo crônicas de Mindelo*. Ponto e Vírgula Edições, 2014.

VENCATO, Anna Paula. “*Existimos pelo prazer de ser mulher*”: uma análise do Brazilian Crossdresser Club. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

Jornais Consultados:

A Semana de 21 de agosto de 1998

A Semana de 20 de janeiro de 2012

A Semana de 20 de dezembro de 2012

A Semana de 28 de julho de 2013

Páginas da Internet:

A Semana, 24 de junho de 2013. Disponível em: <<http://www.asemana.publ.cv>>. Acessado 15:31

<https://www.facebook.com/associação.gaycaboeverdiana?fref=ts>. Acessado em: 30/07/2014.

**RUMOR POLÍTICO E GÉNERO: UM
ESTUDO ETNOGRÁFICO NA PRAIA
DE QUEBRA CANELA NA CIDADE DA
PRAIA EM CABO VERDE**

Cláudia Fernandes de Brito

Introdução¹

De acordo com estudos de Anjos (2009), em Cabo Verde, “a proximidade e a densidade de relações interpessoais entre governantes e governados potencializam o rumor, as fofocas e a rapidez com que determinadas performances de governo se transformam em escândalos políticos”. Portanto, se considerarmos a hipótese de que o rumor é um instrumento de comunicação pública, que se propaga por meio de diferentes formas de comunicação, então, podemos afirmar que pode ser utilizado, também, como meio de informação política e/ou como uma arma de arremesso político.

Como os indivíduos percebem e vivenciam a política na cidade da Praia? Serão as questões de gênero importantes para o processo de comunicação? Como é classificada a ascensão das mulheres a cargos políticos em Cabo Verde?

O propósito do presente artigo consiste em analisar por meio de um estudo etnográfico como os residentes da cidade da Praia², capital de Cabo Verde, percebem e vivenciam a po-

1. Este artigo é uma versão revista de um dos capítulos da dissertação de mestrado da autora, intitulada “*O Rumor e a Política: Um Estudo Etnográfico na Cidade da Praia em Cabo Verde, 2012-2014*”, Uni-CV. A autora agradece ao Professor Doutor José Carlos Gomes do Anjos pelos seus comentários à primeira versão deste artigo.
2. A cidade da Praia é a capital de Cabo Verde, país-arquipélago no Oceano Atlântico, situado a oeste do Senegal. Está localizada a sul da ilha de Santiago, a maior ilha do país. Praia detém uma área de 110 km² e é a sede das principais instituições políticas do país e onde se concentram os órgãos de soberania. Praia é também a sede do Município com o mesmo nome. De acordo com o Censo 2000 tem uma população de 132.317 mil habitantes. (INE, 2013)

lítica que se faz no país, com recurso ao rumor. Para tanto, adoptamos como *locus* investigativo a praia de Quebra Canela, localizada na capital do país.

Rumor Político e Género

Aldrin (2003) apontou o rumor tem sido visto como uma “manifestação de um disfuncionamento social” e que sob a óptica da corrente funcionalista o rumor tem sido visto como usado para “socializar as angustias e normalizar suas respostas”. Diferentemente se pode analisar através dos rumores, como os indivíduos entendem o mundo que os rodeia, interpretando eventos, pessoas, a dinâmica da história e das sociedades. É nessa base que os antropólogos vêm debruçando sobre a forma como o rumor circula, funciona e articula questões sociais.

A partir de 1990, alguns estudiosos desenvolveram esforços para diferenciar o rumor das lendas urbanas. Este é o caso do autor Rouquette (2009b) que caracteriza os “regimes de verdade” do discurso em função do contexto social em que os rumores são anunciados. No plano institucional e político, os rumores foram analisados como discursos que buscam alguma intencionalidade. Rufer (2009, p. 17-50), por exemplo, considera o rumor como uma prática de governação capaz de “disseminar o saber instituído”. Nesse sentido, de acordo com Lutz e Padilha (2012) no plano institucional existem “rumores ortopédicos”, definidos como “discursos que dentro das instituições buscam intencionalmente reorientar a conduta colectiva para determinada direcção” (*Idem*). No plano da governação nos reportamos a Rufer (2009, p. 17-50) que define o rumor como “uma prática de governação que pode reformular o saber instituído”.

Neste estudo entendemos sexo como referente biológico, definido como macho/fêmea no processo de construção de gênero, que por sua vez tomamos como uma questão cultural relacionada com os atributos masculino e feminino assentes em valores que estruturam a construção social da diferença (SCOTT, 1995), nomeadamente as estruturas em que as mulheres ocupam cargos sociais subordinados aos homens (PISCITELLI, 2002).

Indicadores internacionais sobre igualdade de gênero colocam Cabo Verde na 46^a posição a nível mundial, num ranking de 136 países (ICIEG, 2012). O país ocupa uma posição de liderança no ranking dos países africanos, especialmente no quadro da CEDEAO³. No entanto, apesar desses indicadores ‘oficiais’ sobre o assunto, é relevante analisarmos a percepção dos cidadãos a respeito das interrelações entre as temáticas rumor político e gênero.

Dada a natureza pública dos conteúdos gerados nos debates ocasionados na praia de Quebra Canela, nosso *locus* investigativo, a observação e análise das conversações, como forma de conseguirmos maior aprofundamento teórico-empírico relativamente ao objecto e às diversas questões (nuances) no processo de coleta de dados empíricos atuamos como observador participante, observando o princípio etnográfico de “levar a sério” (FAVRET-SAADA, 1990, p. 7), todas as falas consentidas pelos informantes, suas histórias e os seus modos de pensar.

Com isso em mente, adotamos a observação participante como procedimento, tendo entrevistas como método suplementar para coleta de dados, o que nos permitiu uma maior envolvimento com os sujeitos no *locus* investigativo e melhor

3. Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental

entendimento das perspectivas sobre as configurações e sentidos atribuídos por eles à atividade política em Cabo Verde.

O estudo se circunscreve especificamente à praia de Quebra Canela na capital da República de Cabo Verde, cidade da Praia e se iniciou em maio de 2012, período que antecedeu a campanha pré eleitoral para as eleições autárquicas que viriam a acontecer a 1 de julho de 2012. Estudar o rumor durante esse período foi relevante, se considerarmos a circulação de informação oral não editada, sobre a política, nos meios mais convencionais de informação em Cabo Verde (jornais, radio e televisão).

Como procedimento analítico utilizamos a análise de conteúdo que nos permitiu identificar instâncias nos dados através da desagregação do texto em fragmentos e posterior reagrupamento em temas (SILVA; GOBBI; SIMÃO, 2011). Tal reorganização do conteúdo constituiu base para a interpretação dos fenômenos rumor político e gênero no contexto da praia de Quebra Canela.

Praia de Quebra Canela: um Espaço de Rumor e Sociabilidade

A praia de Quebra Canela está localizada na periferia da cidade da Praia, capital da República de Cabo Verde. Mais do que apenas uma praia – Quebra Canela –, se constitui num espaço de socialização e de convivência diária de muitos habitantes da cidade.

Por exemplo, Jaime 50 anos, caracterizou a praia de Quebra Canela como um espaço de tomada de decisões. Outros sujeitos de nossa pesquisa denominam a praia de Quebra Canela de *parlamento*. Citamos Jaime quando afirma que

“[...] vamos para a rua, e também para a praia de Quebra Canela, para conversar, debater questões, espárecer nossas ideias [...]”, neste processo há uns que falam, há outros que ouvem, é assim que gastamos o nosso tempo e aproveitamos para fazer desporto, caminhando na areia [...]”.

Jaime aponta Quebra Canela como um espaço de diversão, de prática de desporto e de debate de ideias. Afirmar que “[...] Por todos os bairros da capital do país existem espaços públicos, praças, bares, esquinas dos bairros e cafés, onde grupos de amigos/conhecidos se encontram[...]”. Todas estas oportunidades são como afirma Jaime “aproveitadas para esclarecer alguns assuntos”. [...] Não se trata de falar mal de ninguém. Habitamos a encontrar-nos nesta praia para falar do dia-a-dia e das coisas. Por vezes discutimos ideias, trabalhamos sem querer, fazemos agendas, também gozamos das infelicidades dos outros. Mas, os assuntos não são levianos, têm sempre algum interesse [...]. É preciso também dizer que isto é normal no país e, que tal como Quebra Canela, há outros espaços de conversa desta natureza na cidade. (Jaime, 50 anos).

Alguns dos indivíduos que recorrem ao espaço da praia de Quebra Canela estão à procura de espaços de socialização onde por meio do debate político também pensam estar a influenciar as decisões ditadas pelos políticos.

“[...] O nosso grupo é uma fonte de rumor, nós falamos uns com os outros, numa de deitar verde e colher maduro⁴. Não vamos para as conversas à toa. Damos informação, testamos, checamos, não compramos respostas gratuitas, jogamos com as nossas armas. Por exemplo dizemos que temos relatórios, perguntamos, e tu, não tens? [...]”

Há por parte desses indivíduos uma pré-disposição mais acentuada no processo de ocupação da rua, se comunicam

4. Expressão crioula que entendemos como “testar o outro”.

fazendo por vezes referência ou interferência nas relações estabelecidas, enfatizando laços de familiaridade que possuem com os políticos da cidade. “[...] Pela pequenez dos 4.033 KM de país, e por habitarmos em ilhas, parece que habituamos-nos a disponibilizar parte de nosso tempo, para debater assuntos fora das portas ditas convencionais” –. “Preferimos expor nossas ideias nesses espaços com nossos amigos, conhecidos, porque aqui todo mundo se conhece! - os que vêm de fora por vezes dizem que é “só falar da vida dos outros”, outros dizem, “é rumor”, “é fofoca” outras ainda categorizam de *fla fla* [...]”⁵. Os sujeitos que não estão dentro das conversas por vezes acham que é só fofoca, na expressão crioula *es ta só ta rue* – uma dimensão acusatória

O rumor passa por um conjunto de relações interpessoais que são apresentadas aos participantes como um conjunto de teias circulares. O sujeito político e o sujeito moral não podem ser separados. Este é assim um espaço híbrido onde o público e o privado se confundem mas também se complementam. Observamos isto quando por exemplo, a figura do político é citada.

Rumor Político e Gênero

Nas conversas com os informantes eles se referiram com regularidade à figura de alguns Chefes, como “machos de muitas mulheres, com poder de fazer ascender as mulheres aos cargos públicos”.

Apresentamos um pequeno recorte de uma conversa com um grupo de informantes na qual transmitiam a sua percepção sobre a figura dos líderes políticos: [...] Nós quando ve-

5. Expressão crioula para “diz que disse”.

mos uma mulher ascender a um cargo público não estamos interessadas em saber por que forma ela conseguiu chegar, não estamos à procura dessa informação, ela chega até nós como algo verdadeiro [...]. Os Chefes deste país já nos habituaram a dizer que a mulher sozinha não tem capacidade para ascender a cargos públicos, e muito menos políticos. Há sempre a justificação de que (risos) caiu no gosto do Chefe, ou se deitou com ele (risos). Agora repara, há os amigos de peito, que sabem a verdade, que nas conversas de rua nos passam essas mensagens. “[...] Como vivem à volta dos Chefes transformam-nos nos maiores machos de Cabo Verde [...]”.

Uma das informantes deste grupo que aqui chamo de Juliana (65 anos), durante esta conversa afirmou saber relativizar as conversas que chegam até ela, e procurou explicar que está implícita uma imagem que é criada pelas próprias figuras políticas, a quem chama de “Chefes” e pelos amigos que os cercam os quais apelida de “amigos de peito”. Está aqui implícito o poder dos homens no seio da vida política do país. Estão igualmente presentes, elementos que referem ao elitismo dos que vivem próximos dos detentores de cargos públicos conforme relato de Juliana:

“[...] Quando vêm me confidenciar algo ao nível das relações que os Chefes mantêm, estes amigos de peito querem me mostram que são mais do que eu, que estão junto do Chefe, que têm poder[...]. De alguma forma, querem convencer-me de que eles merecem ser escutados querem-me dizer – Ma es e mas ki mi y ma es e mas ki bo⁶ [...]. Estão a mostrar que eu não sou ninguém. Eles sim têm poder. Eles sim, podem me fazer subir, eles sim podem levar e trazer mensagens do/ao Chefe. Esse é o papel dos amigos de peito! [...]”.

A fala de Juliana demonstra o tipo de relação de amizade dos “amigos de peito” com a audiência que os escuta. Faz

6. Expressão crioula entendida como: Que são melhores do que eu e do que tu.

sentido, apresentar de seguida os comentários de Rafael (50 anos), que contrariamente às informantes “mulheres”, desmistifica esta percepção da seguinte forma:

“[...] O centro do mundo está no Chefe, para o bem ou para o mal é ele quem manda. A figura do executivo no espectro do poder é muito forte no nosso país, ainda que existam diferentes órgãos. Tenho a percepção de que o poder recai nesta figura porque sempre foi assim desde a primeira República. O nosso sistema político confere ao governo o poder de governar e gerir. [...]. Esta imagem de muitas mulheres é uma imagem criada, por vezes pelas próprias mulheres. Mas isso, não é um aspecto vivenciado só por todos nós caboverdianos. Muitas mulheres sonham ser mulheres de Obama (Estados Unidos da América), sonharam com Tony Blair (Reino Unido). Se fosse conselheiro pessoal de algum Chefe, talvez recomendasse mais descrição, mas também digo-lhe o nosso ambiente é pequeno, os rumores correm rapidamente, não temos clubes privados para homens e mulheres do poder As pessoas falam publicamente, sem pensar nos riscos e consequências que isso tem [...]. Há uma percepção imagética de figuras públicas. Todos nós criamos uma novela à volta delas [...]”. O PM de Cabo Verde é um homem como outro qualquer caboverdiano, só que é uma figura tipo no nosso conceito de ver. Dito de outro modo ele é um rol model - ele dita a moda. Alguns vão detestar isso que acabo de dizer. O comportamento dele é vigiado de forma muito mais intensa e a moralidade é partilhada, para o bem ou para o mal, e vivida de forma diferente por cada indivíduo. [...] Se em Inglaterra o Príncipe Henri compra gelados numa gelataria, todos correm logo a seguir para comprar também, é assim que as coisas funcionam aqui. [...] Há uma percepção geral de que o Chefe tem que ter outra postura, mais reservada [...] Quando alguém vem me dizer que o Chefe tem mais uma mulher conselheira, eu checo se é verdade ou não, porque sai no BO. Mas quando digo que colocou mais uma namorada no gabinete isso é pura especulação porque o Chefe tem praxis que permitem que se especule à volta de seus actos [...]”.

Rafael confirma que existe uma imagem criada para os decisores no exercício de cargos públicos. A explicação mostra como as questões de proximidade e a pequenez do país infe-

rem na vida privada do cidadão Chefe, deixando transparecer que existe uma imagem criada para a figura do mesmo enquanto actor político.

Na análise do acesso a cargos públicos, os informantes sugerem indícios de favoritismo com apelo às relações privadas dos detentores de cargos públicos. Debruçando sobre a ascensão das mulheres na política reportamos uma vez mais ao informante Rafael (50 anos) que deu a seguinte explicação para esse fenómeno:

“[...] o mundo está a mudar e nós também. Temos partidos de machos e uma nação que é reflexo do machismo que se vive em casa. Ontem como hoje não há mudança. Ter mulheres no Parlamento e nas autarquias mostra o poder das mulheres, porque foram efectivamente eleitas pelo povo, apesar de terem sido escolhidas pelos homens. Ter paridade no governo não quer dizer nada. A mulher tem que conquistar o seu lugar, não tem que ser nomeada. Mas há movimentos de emancipação do género nesse sentido [...]”

A fala de Rafael sugere que em Cabo Verde a ascensão das mulheres a cargos públicos é recente e que disso resulta mudanças na vida política do país. O que não deixou de frisar na sua fala é que isto só acontece porque as mulheres que ascendem ao poder em Cabo Verde “foram escolhidas por homens”. Contudo, em tom de crítica o mesmo afirma que “é a própria mulher que deve procurar a sua eleição”.

No início de nossa pesquisa Juliana afirmara que “a política é assunto de homens” e que este era um dos motivos da fraca participação das mulheres caboverdianas. Quando Juliana afirma que alguns indivíduos vão para a esfera pública criar a imagem dos “políticos do pedaço”, ligando essa imagem a assuntos de ordem sexual, amplamente ligados à virilidade do político, fica enaltecido o tipo de elitismo que existe à volta da actividade política que se faz no país.:

“[...] Há uma corrente de amizade de alguns líderes do país, especializada em espalhar os seus actos e assuntos de calcinha e cueca, por meio do rumor, só para que eu saiba do poder dessa gente. Há outros Chefes que sabem lidar com esses assuntos, entram e saem do Governo com muitas mulheres, mas isso nunca constituiu falatório, porque são mais discretos. Não misturam as coisas, não sobem aos palcos para mostrar as suas Pikenas⁷. Estes têm uma entourage diferente, os espaços que frequentam são mais refinados, tem outro tipo de relacionamento com as mulheres, esta é uma entourage mais culta, mais discreta, tem outro berço. Continuam a actuar mas são muito discretos, isto resume-se também numa questão de berço [...]”.

A exposição da vida privada de figuras políticas na esfera pública, cria uma “permanente tensão” à volta dos indivíduos que discutem esses assuntos. Nesta luta as mulheres presentes nos debates não se coíbem de desclassificar o político que se deita com varias mulheres mas, afirmam que tudo se resume a uma questão de origem social e tal como refere esta é uma questão de berço. Há, nos debates, uma permanente demarcação de posições e uma luta de distinções de classes com carácter elitista e assente na detenção de capital académico e moral.

De todo o modo, rumores sobre o “deitar-se com”, nas conversas de praia, enaltece o político, potencia a sua virilidade e funciona como “arma de arremesso político”.

É verdade que no campo da administração pública ca-boverdiana, a participação ativa na vida pública está ainda constrangida pelas outras funções que detém a mulher na esfera familiar. Questões relativas ao uso do tempo aparecem como um constrangimento à maior participação da mulher na política, aqui a desvantagem é claramente suportada pelas mulheres.

7. Entendido como namoradas.

A nível do elenco legislativo as vantagens são igualmente reservadas ao elemento masculino no entanto, como ilustra Rafael no recorte adiante indicado as razões podem não estar apenas no plano da participação política e da nomeação de mulheres a cargos públicos e políticos:

[...] Nada do que conversamos estou a ouvir pela primeira vez. Há coisas que não se sustentam assim..., (pensa) [...] há uma obsessão numérica de género. A política de género é o empoderamento de mulheres em todas as áreas, mas não em áreas nomeadas [...]. Já ouvi muito disso. Há quem diga isso, 'As mulheres tem óculos machistas'. Isso pode até ter partido desse grupo de mulheres. A mulher não tem que ter cidadania doada, ela tem que ser conquistada. A verdade é que os homens ainda dominam a esfera da sociedade que é machista, o que faz que as pessoas pensem quando você ascende a um cargo é porque agrada a um homem. Esta é uma visão falocrática do poder. Mas, a educação está a mudar essa forma de pensar, apesar de ainda existirem muitas barreiras invisíveis, há uma linha invisível. Esse é o preço a pagar pela homofobia que existe. Continuou: [...] o mundo está a mudar e nós também. Ter mulheres no parlamento e nas autarquias mostra o poder das mulheres, porque foram efectivamente eleitas pelo povo, apesar de terem sido escolhidas pelos homens. Ter paridade no governo não quer dizer nada. A mulher tem que conquistar o seu lugar, não tem que ser nomeada. Temos partidos de machos, uma nação que é reflexo do machismo que se vive em casa. Ontem como hoje não há mudança. Mas há movimentos de emancipação do género [...].

Em que pese o tom de brincadeira, fica claro que há uma luta entre os géneros e uma permanente tensão no debate que se gera na praia e que enfatiza informações de cariz sexual vinculadas à virilidade e à imagem que os informantes dizem serem criadas por políticos e multiplicadas por elementos (mulheres e homens) supostamente pertencentes ao seu círculo privado.

Ao se colocar sobre a mesa a hipótese de ascensão das mulheres ao poder associada as relações pessoais está-se a desprestigiar os ganhos conseguidos com as lutas por “emancipação do gênero”. No entanto como refere Rafael as mudanças ainda são muito discretas, empoladas por questões de ordem sexual. À luz do que questiona Moore (1997), muitos ainda preferem enaltecer as diferenças estabelecidas entre mulheres e homens na vida social como se fossem originárias da biologia.

De ressaltar que tende a haver igualdade nas praticas adoptadas na administração pública caboverdiana, relativamente à contratação de homens e mulheres para cargos públicos. A este respeito destacamos que, na maioria das vezes, os anúncios de concursos para cargos da administração pública são públicos, e a constituição garante a igualdade no acesso às instituições de ensino no país o que se soma, como efeito transformador, ao fato de que nos mais elevados níveis de ensino, há hoje maior prevalência de indivíduos do sexo feminino⁸.

É de se destacar também o facto de Cabo Verde ter atingido, no seu percurso de país democrático e multipartidário⁹, o topo da paridade em matéria de representação de gênero no poder executivo, ao nível dos países africanos. Apesar de o país continuar com um défice de mulheres no exercício de cargos electivos, estas já atingiram a paridade na ocupação de cargos directivos nas instituições públicas do país.

Assim se poderia pensar na produção de rumores como reacção às transformações levando-se em consideração o fac-

8. Fonte: INE

9. 1991-2011.

to de que as “relações de poder se estabelecem no domínio público como forma de salvaguardar a honra e o poder dos indivíduos de ambos os sexos” (MELO, 1991, p. 100)¹⁰.

Ao questionarmos Juliana : Como sabes da vida privada do Chefe para poder contar na praia? Por que o Chefe? Costumas deitar-te com ele? A resposta de Juliana é decisiva: “Claro que não”. Esta adianta ainda:

“[...] Mas nós vemos o que ele faz, há fatos [...]. Cabo Verde é uma sociedade pequena. Atenção, isto não é rumor é diz que diz, é fla fla, mas está à vista de todos. Podemos facilmente confirmar. Aliás, as mulheres vêm à imprensa dizer que estão apaixonadas pelo Chefe e este responde à paixão para dizer que não está apaixonado. Tu sabes, tens as revistas. O nome do Chefe está sim ligado às mulheres, no exercício de sua actividade na política. Também há muita fofoca à mistura. Mas, elas também fazem todo o jogo dele, porque elas também fazem para que todos saibam que elas são as Senhoras do Chefe. Fica-lhes bem esse papel, sobretudo, quando há fla fla à volta do assunto [...]. Continua: [...] Os Chefes são expostos na praia porque fazem por isso. Não têm vida privada, não sabemos da vida privada deles por causa da nossa vida profissional, sabemos o que todo o caboverdiano sabe, somos um país pequeno, (...), e na nossa maneira de ser que é muito característica, precisamos conhecer os podres primeiro. Mais do que as benesses damos maior destaques no nosso subconsciente ao que é podre primeiro. Em África o mito do mais homem não existe. [...] São os Chefes a confirmar na praça pública que de facto essas relações existem e são assumidas por ambos, (...) isto é mesmo verdade! [...]”

Contrariamente ao que apelavam as feministas nesta matéria “as mulheres nem sempre correspondem à imagem de vítima passiva” (FONSECA, 2000, p. 73), ao ir para a discussão elas também defendem uma posição nesse sentido. No decorrer de nossas pesquisas observamos que, em certas

10. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/raeel/v3n2/v3n2a06.pdf>. Acesso em: 23/04/12. p. 7.

circunstâncias, o elemento feminino arroga que detém poder nas conversas que ocorrem na praia por saber sobre a vida privada do Chefe. E é nesse exercício que ela também leva estas questões para praia retroalimentado o debate. Explorando um pouco a ligação entre o poder e a fofoca, constatamos que esta pode tanto ser um elemento de discriminação como de promoção social de determinado indivíduo. Aqui o poder advém da condição socioeconômica do homem ou da mulher, mas também do cargo que ocupa e que confere ao político caboverdiano o estatuto de “macho do pedaço”¹¹. Fica claro que o poder do rumor advém dos papéis atribuídos e às características culturais dos indivíduos nas sociedades.

Clarificamos aqui que as mulheres chegam onde chegam na política e nas outras áreas por seu mérito próprio, porém nos discursos de praia, há um processo sistemático de “tentar” abafar o esforço profissional das mulheres que ascendem socialmente. O espaço de rumor é de desmoralização do elemento feminino enquanto ser político porque os “óculos machistas” remetem continuamente a mulher ao espaço casa.

Se focamos na fala de nosso informante Rafael, observamos que este afirma que a ascensão a cargos públicos conseguidos pelas mulheres é por mérito próprio. Contudo, deixa uma nota a dizer que existe um jogo diante do dormir com o chefe.

[...] Eu como político sabe-me bem este rumor porque potencia a minha masculinidade. A mulher nesta terra sobe porque é competente e isso causa algum desconforto ao meu Eu enquanto homem, limitando-me de assumir esta particularidade. Há prestígio na subida da mulher a este patamar mas eu porque me incomoda passo um rumor para desqualifica-la.

11. Conforme informante Juliana

Respondendo à mesma pergunta colocada a Rafael, a informante Juliana responde desta forma: “[...] Eu mulher, como sou competente ele terá que me pegar por algum lado [...]”.

O que aqui está em jogo é a questão da imagem que a mulher tem que garantir para sobreviver no círculo da política caboverdiana. A tendência tradicional é para a desqualificação do elemento feminino. Os homens fazem bom uso da sua imagem e da sua virilidade para desqualificar a mulher tornando a sua carreira “desmoralizada”

No espaço de rumor se pesa o valor da pessoa para o cargo e aqui fica difícil distinguir o que é fofoca do que é rumor porque a dimensão sexual é sim uma dimensão de disputa política. No Cabo Verde de hoje já não há espaço para exigir às mulheres uma postura diferente, o debate de rua é claramente ocupado por mulheres multifacetadas, que exigem e ocupam o seu espaço. Não são apenas os homens que fazem essa análise, o exemplo de Juliana é pertinente “[...] temos que deixar claro que se a mulher não sobe mais é porque o espaço é fechado, então fica fácil remeter a mulher para dimensão da casa dos filhos e das mil tarefas domésticas, que até são feitas para dar conforto aos homens nas posições onde estão[...]”.

A presença da mulher no espaço de rumor mostra como por direito e de pé as mulheres enfrentam o debate e rebatem na mesma moeda. Quando o homem foge para o alto mar para nadar e conversar entre pares, usa a estratégia de afastá-las porque com os pés bem assentes não areia muitas vezes não consegue.

Avaliar moralmente a política pelas dimensões formais não dá conta do que é avaliado na dimensão informal é por isso

que os informantes afirmam que “há testes, há balões, há *think thank* e há bolhas”. O espaço da informalidade concede uma oportunidade da avaliação ser feita por inteiro a partir dos parâmetros próprios da cultura política local e não apenas das referências importadas.

Deitar-se com um político é um motivo para criar um facto desmoralizante na trajetória bem-sucedida do elemento feminino. Em Cabo Verde a ascensão das mulheres a cargos públicos é recente e disso resultam mudanças na vida pública e política do país. As “mulheres não estão ausentes dos órgãos de poder político, em Cabo Verde, mas sim invisíveis” na medida em que “elas estão sub-representadas nas listas eleitorais e tendem a ocupar posições secundárias nas mesmas, contribuindo, assim, para a sua sub-representação nos órgãos de poder político electivos” (MONTEIRO, 2009).

Considerações Finais

O estudo foi construído tendo em mente os seguintes questionamentos mais gerais: Como na informalidade se percebe e se vivencia a política na cidade da Praia? Como é classificada nos rumores a ascensão das mulheres a cargos políticos em Cabo Verde?

Com base nestas questões aludimos que mesmo não estando na alta esfera do poder político, em Cabo Verde as mulheres já ocupam parte das esferas de tomada de decisão no país. No entanto o estudo ilustra que há uma luta implícita pela reconfiguração dos papéis e das relações de poder que ultrapassam os circuitos oficiais, como nos debates da praia de Quebra Canela, o *lócus* de nosso esforço investigativo.

Numa democracia recente como a caboverdiana existe a tendência das pessoas pensarem que é necessário reservar

espaços públicos para discutir a moralidade da coisa pública, mas por ser um micro Estado a política ganha tanta importância na vida cotidiana que, por isso mesmo, aqui o rumor tem uma dimensão maior que em outros contextos político-nacionais maiores.

Os resultados deste estudo demonstram que o rumor constitui não apenas uma forma de comunicação mas, igualmente, consiste em um mecanismo de socialização e de controle da governação. Os resultados revelaram, que está implícita a projecção da imagem social de uma elite nacional que se mostra na praia de Quebra Canela e que utiliza de sua posição social para produzir e fazer circular rumores sobre a atividade política no país.

Na praia o processo de produção e transmissão de rumores políticos depende de fatores como, por exemplo, a informalidade das relações quotidianas tecidas por laços familiares existentes entre os indivíduos, a elevada exposição dos indivíduos que ocupam cargos políticos, influenciadas sobretudo, pela geografia do país e pela pequenez territorial.

Quanto mais intensas as relações entre os sujeitos sociais maiores são as chances de comunicação com os políticos e sobre a política ganhar expressão por meio do rumor político e, dessa forma, ganhar acrescido *status* no seio do grupo dessa interação.

Constatamos que na cidade da Praia o rumor como forma de comunicação é potenciado e a agenda política nacional é marcada por uma série de informações não confirmadas que são debatidas e circulam em diversas formas de comunicação oral. Se utiliza o rumor como estratégia discursiva por meio do qual o cidadão enquanto político é avaliado e julgado moralmente.

Referências Bibliográficas

- ANJOS, José Carlos. Sobre o Escândalo Político em Cabo Verde. *Lusotopie*, v. 16, n. 1, p. 25-43, 2009.
- FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 2000.
- MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- MONTEIRO, Eurídice. *Mulheres, Democracia e Desafios Pós-Coloniais: uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde*, Praia: Edições UNICV, 2009.
- MOORE, Henrietta. Understanding sex and gender. In: IN-GOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Tradução de Júlio Assis Simões. Londres: Routledge, 1997.
- PISCITELLI, Adriana. Re-criando a categoria mulher? In: *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.
- RUFER, M. Huellas errantes. Rumor, verdad e historia desde una crítica poscolonial de la razón. *Versión*, n. 23, p. 17-50, 2009.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- SILVA, Cristiane Rocha; GOBBI, Beatriz Christo; SIMÃO, Ana Adalgisa. O uso da análise de conteúdo como uma ferramenta para a pesquisa qualitativa: descrição e aplicação do método. *Organizações Rurais & Agroindustriais*, v. 7, n. 1, 2011.

**ENTRE MÚZIKAS E KA MÚZIKAS: AS
CONCEPÇÕES DIVERSAS DO “SER”,
“DEVER SER” E “NÃO SER” DO FAZER
MUSICAL EM CABO VERDE**

Carmem L. Teixeira Barros Furtado

Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132).

Quando, em finais de 2007, para a dissertação de Mestrado (FURTADO, 2009)¹, decidi trabalhar trajetórias musicais na Cidade da Praia, a partir dos músicos do Bairro Craveiro Lopes², tinha-o feito por *descobrir*, através de informações recolhidas junto de vários artistas, que esse bairro – onde nasci, cresci e, onde ainda morava – constituía um ‘interessante’ espaço de (re)produção cultural, que apontava não só para dinâmicas artísticas locais, como também para outros processos associados à história sociocultural contada do país, na qual este espaço estava, a meu ver, situado na invisibilidade.

O Seminário em Políticas e Práticas Culturais, frequentado entre 2003 a 2004, para conclusão da Licenciatura em

1. Dissertação com o título *“Bairro de pertença. Bairro de música: espaços, sociabilidades e trajetórias de músicos n(d)o meio urbano cabo-verdiano”*, defendida na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV); 2009; orientado pela Prof. Dra. Elizabeth Lucas; subsidiado pelo Programa de Bolsas de Redacção de Teses do Centro para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA).
2. O Bairro Craveiro Lopes constitui o primeiro bairro social e económico inaugurado, em 1954, durante o período colonial, num momento em que o sistema colonial lusófono já dava sinais de desgaste face aos movimentos de emancipação das colónias em África. O objetivo da criação deste bairro foi o de resolver os problemas sócio habitacionais que afetavam a capital na altura, sendo, concebido para segmentos pobres e desalojados. Contudo, a política colonial acaba por privilegiar como primeiros moradores funcionários do Estado, que ao residirem no primeiro projeto de um bairro urbano moderno em Cabo Verde, incorporam um sentimento de *distinção social* em relação a outros bairros da capital. Neste contexto, um número considerável de moradores que se dedica(va)m à prática musical ajudou a construir uma identidade artístico-intelectual para esse espaço social.

Sociologia na Universidade do Porto, em Portugal, tinha-me levado para uma reflexão *bourdiana* sobre o “mercado dos bens simbólicos”, enfatizando-se a relação (dialética) entre a produção e a recepção de obras culturais e artísticas nas cidades, que, aliada à minha curiosidade sobre a ‘naturalidade’ do ‘ser músico’ em Cabo Verde, tornou a compreensão das ‘trajetórias musicais no meio urbano caboverdiano’ um interessante e ‘perfeito’ objeto de estudo.

Se, num momento inicial a “vigilância epistemológica”, ou o “estranhamento do familiar” (VELHO, 2003) constituíram fórmulas atraentes para o “distanciamento” do ‘familiar’ num trabalho de campo no meu bairro de pertença, - o que eu considerava como condição *sine qua non* do ‘rigor científico’ - no decurso do mesmo, e quanto mais dialogava com os músicos desse bairro, mais me apercebia que toda esta noção de “sistema de controlos cruzados” e rigor numa constante “autoanálise” ‘imposto’ pela “vigilância epistemológica”, eram, na verdade, ‘camisas de força’, que impossibilitavam de ter ou manter uma certa “relação de sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) entre o meu discurso, e os discursos dos músicos. A partir de então, em vez do esforço de distanciamento, assumi o “pressuposto de semelhança” (Idem, *Ibidem*), e da partilha de uma mesma cultura.

Contudo, e ainda que assumindo esta noção de partilha da ‘mesma cultura’ e do mesmo espaço físico e social, tornava-se cada vez mais evidente que fazer parte dum mesmo espaço, não significava ter o mesmo entendimento da ‘mesma cultura’ e desse espaço. O que eu considerava o ‘comum’, nas minhas concepções sobre esse bairro, e a música (em relação a este espaço, enquanto moradora), compreensivelmente, não eram as que alguns músicos (moradores como eu) tinham desse mesmo espaço.

Mais que elucidar a multiplicidade de formas e concepções de música, mostravam a separação, oposição e tentativa de hierarquização das mesmas. O espaço evidenciava diferentes formas de entender, sentir, pensar e fazer música, divididas entre o que se afirmava ser '*múzika*'³ ['música'] e o que se apelidava de '*ka múzika*' ['não-música', 'não é música'].

Assim, o investimento etnográfico feito nessa pesquisa permitiu, então, perceber outras dimensões, que não foram exploradas na dissertação de Mestrado: para além de um universo 'convencional' de músicos 'conhecidos' e 'reconhecidos', tidos como o espaço da *múzika*, a existência de uma *rede* de músicos residentes que desenvolvem seus projetos musicais, de criação e produção, dedicados, predominantemente, a gêneros como *hip hop*, *zouklove*⁴, e cujas obras não obedecem a parâmetros convencionais de performance, autoria, criação, produção, estando, por isso, rotulados como *ka múzika*.

Tendencialmente, a abordagem do *hip hop*, e *zouklove*, tidos como gêneros modernos no contexto da música em Cabo Verde, apontam a desqualificação, e desvalorização, a estes associados como reflexo e resultado das discussões e disputas geracionais no meio musical, entre os defensores da vertente considerada tradicional e os apologistas dos gêneros ditos modernos, sobre a autenticidade da produção cultural, e a sua ligação à *identidade nacional*.

Se, por um lado, esta ideia de desqualificação, associada a estes músicos e a suas produções musicais, poderá elucidar as discussões e disputas internas no meio musical

3. Expressão da língua caboverdiana, que corresponde em português a «música». Todas as expressões e palavras escritas em língua caboverdiana utilizadas neste artigo têm como referência as regras propostas pelo Alfabeto Unificado para a Escrita do Crioulo (ALUPEC).

4. *Zouk love* é a designação normalmente utilizada para a versão "caboverdiana" do *zouk* das Antilhas. Outras designações são também utilizadas, como por exemplo, o *cabolove*, ou o *cabozouk*.

caboverdiano, entre os ‘tradicionalistas’ e os ‘modernistas’, por outro, leva-nos a refletir sobre os elementos, interesses e os discursos vinculados à classificação e conceptualização daquilo que é considerado de ‘*múzika*’ [música], “boa música”, “música de boa qualidade”, “*música caboverdiana*”, bem assim a ‘*ka múzika*’.

Ao questionar esse fato, assume-se uma perspectiva, em certa medida, *foucaultiana* para considerar que os parâmetros ‘musicais’ sobre os quais se alicerça a concepção de música em Cabo Verde, justificadas, não raras vezes, em razões ‘internas’ musicais (a ordem e estrutura do som, a configuração melódica das líricas, tema, conteúdo e mensagem das letras, etc.), emergem e são sustentados a partir de condições de possibilidade externas a estas razões invocadas e a estes saberes musicais.

É que, se atendermos à produção intelectual e acadêmica sobre a *música caboverdiana* nos últimos anos, verificamos, tendencialmente, duas vias principais de abordagem: ora discutindo a relação entre os géneros musicais ditos tradicionais enquanto experiência musical, abordando, também, a sua relação com a *identidade nacional* (DIAS, 2004; HUBBARD, 2011), ora analisando e interpretando a música e os músicos na sua relação com os contextos sociais em que são criados e que circulam - da qual se pode destacar toda uma (intensa) produção voltada para as dinâmicas transnacionais da música caboverdiana, relacionada às migrações e à diáspora (BARBOSA, 2006; CIDRA, 2005; MONTEIRO, 2009; SIEBER, 2005; HOFFMAN, 2005).

Do mesmo modo, e de forma geral como aponta MBaye (2011, p. 15), estudos sobre músicas ‘populares’ africanas têm-se concentrado principalmente numa via principal: o fenómeno musical como uma ‘experiência’ cultural, seja a partir de uma perspectiva etnomusicológica - referindo os trabalhos

de Nketia (1974), Charry (2000), Stone (2005) e Kubik (2010) - ou a partir de uma contextualização sócio-histórica -relativamente às abordagens de Coplan (1982), Collins (1989), Waterman (1990) e Collins (1992).

De forma não tão diversa, as abordagens sobre música em Cabo Verde ou música caboverdiana, de forma direta ou indireta, voluntária ou involuntária, criaram uma ‘representação da música’ (AGAWU, 1992)⁵ *caboverdiana*, forjando uma imagem daquilo que é música e produção musical, enquanto um espaço de manifestação de uma *identidade nacional* afirmada ora como “mestiça”, ora como “africana”, ora como ‘global’, vinculada a um processo histórico de anulação de diferenças raciais e culturais, que permitiu a emergência de formas musicais originais e genuínas. Esta “representação” da *música caboverdiana* aponta-a, de igual modo, como sendo o resultado de uma característica sócio histórica do caboverdiano - enquanto um povo *naturalmente* musical e criativo - para além de focalizar como centro de interesse a música registrada, música gravada e editada em disco e em CD, de artistas de talento ‘conhecido’ e ‘reconhecido’, a nível nacional e internacional, de músicas divulgadas nos *media*, e que fazem parte dos circuitos de festivais e espetáculos, dentro ou fora de Cabo Verde.

Ao adotar esta linha de abordagem, não obstante a crescente e periódica produção musical local, se ignora, em certa medida, os processos associados à criação e produção musical, protagonizados por artistas residentes, por força da utilização de inovações tecnológicas e de instrumentos musicais não convencionais, e a forma como ela afeta (ou poderá afetar) a

5. A partir da discussão à volta da literatura sobre a ‘música africana’, Kofi Agwau (1992) mostra como se construiu uma representação da música africana, um conjunto de «concepções de música à volta de vários povos africanos, incluindo, por vezes, danças de tambor, palavras, melodias, ritmo, etc» (p. 247). E que se deve ter em atenção «os exageros em estabelecer as diferenças entre as concepções de música ocidentais e africanas».

concepção, o sentido, e o lugar da “*música caboverdiana*”. Esta constitui uma das linhas de abordagem da minha tese de Doutorado (FURTADO, 2014)⁶, e que é partilhada neste artigo.

Pretende-se, assim, em diálogo com as informações do trabalho de campo desenvolvido de 2008 a 2014 na cidade da Praia, refletir sobre as condições de possibilidade do ‘ser’, ‘dever ser’ e ‘não ser’ da música e do fazer artístico-musical em Cabo Verde.

Pensando os sentidos do fazer musical em Cabo Verde

Em inícios de 2009, o grupo de *rap* «República», concluiu o *single* «*Nu ta fazi nôs rap si krê bu ka krê*» [Vamos fazer o nosso *rap*, mesmo que não queiras]. Num dos vários versos que compõem este ‘som’, Buda Andrade, um dos integrantes desse grupo, afirma:

“*Djan sta kansadu di ser kritikadu | mal odjadu na um têra | undi ‘rappers’ ta txomadu di drogadus | enkuantu artista tera-tera | sta ta bebi grogu y txera puera*”⁷

No ano seguinte, em 2010, numa conversa com Buda, ele sublinhou que com esse tema os «República» queriam mostrar que o “*rap* tem o seu espaço na cultura nacional, não

6. Tese com o título “*Múzikas e Ka Múzikas: A Música nas Economias Criativas e na Produção Musical Local em Cabo Verde*” defendida na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), orientada pelo Prof. Dr. Márcio Goldman do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil, e co-orientado pelo Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil. A tese discute a emergência e desenvolvimento da produção musical local em Cabo Verde, em contexto de implementação das Economias Criativas, enquanto modelo de desenvolvimento e crescimento económico do país, que prioriza a exportação e a internacionalização da cultura, em especial, da música. A partir de uma pesquisa de campo entre 2008 a 2014 com músicos na cidade da Praia, a tese sugere que o universo da produção musical local nos estúdios caseiros, ao desenvolver ‘*novas*’ e não convencionais práticas de criação, autoria, e produção musical, rotulados como ‘*ka múzika*’, desafia e propõe uma inversão do conceito, sentido e lugar da ‘*múzika caboverdiana*’, e cria uma espécie de economia da música situada, que se coloca como alternativa ao modelo das *Economias Criativas*, assumido para Cabo Verde.

7. “Já estou cansado de ser criticado | mal visto numa terra | onde os ‘rappers’ são chamados de drogados | enquanto artistas tradicionais | bebem grogue e cheiram poeira”.

devendo, por isso, ser rotulado. Isto porque os defeitos que se criticam no *rap* podem ser, também, encontrados em outros gêneros musicais”. Nesta altura, eu já tinha iniciado o doutoramento e navegava entre a ideia de estudar a inserção de músicos caboverdianos na *world music* num contexto de tentativa de implementação de Economias Criativas, ou explorar o que me parecia ser a ‘emergência’ de um ‘mercado’ interno de produção musical em Cabo Verde, a partir das indicações que o trabalho de campo no Mestrado tinha dado.

Na verdade, o contato com os músicos do Bairro Craiveiro Lopes tinha-me possibilitado, de certa forma, o acesso à uma espécie de *rede social* de artistas e profissionais, na sua maioria masculinos, que, assumindo uma determinada perspectiva de música, desenvolviam “novas” concepções de *performance*, composição, autoria, e produção musical, de alguma forma, diferentes, e *alternativas*, do tipo de criação e produção artística presente em grande parte da bibliografia consultada sobre *música e cultura caboverdianas* e nos discursos dos músicos considerados na dissertação de Mestrado.

É certo que sempre estive em contato com tipos e estilos variados de música – por interesse de pesquisa ou por curiosidade pessoal – contudo, reconheço que a maioria dos ‘estilos’ que encontrei no universo dos estúdios caseiros, associada à sua forma de fazer música, não era propriamente o que eu classificava como parte do meu gosto estético-musical, que se construiu muito vinculado à produção musical caboverdiana dos anos seguintes à independência nacional do país alcançada em 1975, e principalmente dos anos 1980, e 1990.

Talvez pela forma como o meu *gosto* musical foi construído, os meus pressupostos sobre a música – que me apontavam o que a ‘música é’ ou o que ‘a música deve ser’ – encontravam sintonia com os dos músicos desse bairro que se

auto-classificavam como da linha tradicional. Para além desta ideia ‘estrutural’ de música que, de certa forma, eu partilhava com eles, apontavam-me novos elementos e requisitos para compreensão de um ‘real universo musical’ que deveria ser composto por quem ‘realmente’ faz a música, ‘o artista’ que tem o domínio dos instrumentos musicais, e habilidades na interpretação.

De uma forma ou de outra, este era também o argumento utilizado por esses músicos para justificarem o que a ‘música é’, ou o que ‘a música deve ser’, que existiam ‘*múzikas*’ e ‘*ka múzikas*’ [músicas e não músicas] e que fazer um trabalho sobre “músicos do Bairro”, tinha que ter em conta o que realmente o ‘ser músico’ representa.

Por inúmeras vezes, chamaram-me à atenção que estava a colocar nomes, e a considerar pessoas que “não são músicos”, porque o que eles fazem é *ka múzika*, e que “não se pode considerar músico a uma pessoa que pensa ser, mas não é, porque não tem competências, talento, nem capacidades para tal”.

A “dignidade” do “ser músico” aparecia, assim, fortemente vinculada a ‘competências, capacidades e talento’ para fazer música, o que colocava a prática musical como uma espécie de ato separado da vida, como uma circunstância em que a pessoa se supera pela criação artística, e se distancia do “resto”, que não possui essas “capacidades, competências e talento”, ou enfim... essas virtualidades: ter o dom de criar e de estimular os sentimentos de quem ouve.

Assim, o “ser músico”, para maior parte dos músicos que considerei nesse bairro, correspondia à imagem do génio, apresentada por Norbert Elias (1995) no trabalho sobre a vida e obra do músico austríaco Mozart, como aquele que:

(...) sabia fazer coisas que a maioria das pessoas não sabia, que estão além de seus poderes de imaginação: Mozart sabia dar rédea livre às fantasias. Elas borbulhavam num fluxo de padrões sonoros que, quando ouvidos por outras pessoas, estimulavam seus sentimentos de maneiras as mais diversas (p. 60).

Esta imagem do gênio musical presente em Elias encontra correspondência, em geral, a o que Foucault (2001) designa da “ideia tradicional do autor”.

(...) o autor é a instância criadora que emerge de uma obra em que ele deposita, com uma infinita riqueza e generosidade, um mundo inesgotável de significantes. Estamos acostumados a pensar que o autor é tão diferente de todos os outros homens, de tal forma transcendente a todas as linguagens, que ao falar o sentido prolifera e prolifera infinitamente. (p. 296)

A genialidade e a autoria (no seu sentido tradicional) serviam para demarcação e o estabelecimento da divisão, separação e hierarquização entre “nós” e “eles”, o que Latour (1994) utiliza para referir a abordagem dos “humanos” e “não humanos”. Neste contexto, serve para ilustrar a separação entre a *múzika* – como o espaço de quem tem (ou afirma ter) o domínio da prática musical, e que, por isso, está autorizado a fazer música (o gênio ou o autor) – e a *ka múzika* – o universo de quem, não tem esse domínio, e por isso, não tem (ou lhe é negada) a legitimidade ou autoridade para fazer música – os outros homens.

Independentemente das várias formulações a que pudesse chegar, o fato é que o propósito de refletir ou fazer um trabalho sobre a música, em específico a *música caboverdiana*, estaria, doravante, sempre condicionado à forma como conseguisse estabelecer e manter o diálogo e uma ‘relação de sentido’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113) com esses diferentes universos (*múzikas* e *ka múzikas*, o autor e “os outros homens”).

O que, antes, pareciam ser dados conceptualmente assumidos – a música, os músicos – tinham-se transformado no que Goldman e Lima (1999), utilizando o termo que Jack Goody batizou de “*great divide*”, designaram de os “grandes divisores”, enquanto “mecanismo relativamente simples de produção de assimetrias que realiza uma série de operações” (1999, p. 63).

Nesta separação entre *múzikas* e *ka múzikas*, dois elementos eram continuamente afirmados como justificadores “pacíficos” desta divisão:

– Primeiro as disputas geracionais entre as concepções tradicionais e modernas da música (se para a primeira, o argumento de suporte é o processo de formação histórico, social e cultural da identidade, do povo e da nação caboverdiana, a tendência de abordagem da segunda tem sido, habitualmente, do ponto de vista da apropriação das “influências” musicais tidas como estrangeiras a partir do fim do terceiro terço do século XX) e;

– Segundo, a ideia de autenticidade cultural caboverdiana (ligada, por um lado, ao questionamento se determinadas músicas seriam, de fato, correspondentes ao registo cultural caboverdiano, fundada na afirmação da “genialidade do autor” requerida para fazer música). Se atendermos ao ‘*mito*’⁸ (BARTHES, 2001) e às *práticas discursivas*⁹ (FOU-

8. Roland Barthes (2001) propõe o mito como sistema de comunicação historicamente determinado. «O mito é uma fala (...) não é uma fala qualquer. São necessárias condições especiais para que a linguagem se transforme em mito» (p. 131). Assim, o mito não esconde nem oculta nada, mas deforma e transforma algo historicamente determinado como característica natural, porque a finalidade principal da fala mítica é ser apropriada. «O mito é uma fala escolhida pela história (...) Pode, portanto, não ser oral; pode ser formada por escritos ou por representações: o discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, espectáculos, a publicidade, tudo isto pode servir de suporte à fala mítica» (p. 132).

9. Foucault em «A Ordem do Discurso» (1971) parte do pressuposto de que toda sociedade é uma construção histórica, tendo como seu suporte as práticas discursivas que a atravessam, criando, assim, as possibilidades para que surja através de uma formação

CAULT, 1971) sobre – e através da – *música caboverdiana* em diferentes momentos sociopolíticos e culturais do país - do seu ‘nascimento’, passando pelo processo de colonização, da independência, ao advento da democracia – veremos que ela é *construída* através da ‘uniformização’ do conceito e imagem da mesma, muito alicerçada na *aura* (BENJAMIN, 1955) de singularidade e no talento criativo invulgar dos agentes artísticos, que mantendo a constância e a ‘especificidade’ caboverdiana em diferentes momentos sociais, históricos, políticos e culturais, protagonizaram ruturas e mudanças no fazer e compreender a música em Cabo Verde.

Fora do campo dos músicos do Bairro, esses dois elementos tinham adquirido, igualmente e visivelmente, um tom significativo a partir de novembro de 2008, quando o Ministério da Cultura de Cabo Verde realizou o primeiro Fórum sobre Economia da Cultura. O interessante era que os mesmos elementos que eram apontados como justificadores da diferenciação de *múzikas* e *ka múzikas* no diálogo com os músicos – a distinção entre tradicional e o moderno, e a autenticidade cultural caboverdiana, vinculada ao valor da autoria – eram também os argumentos que conferiam valor à cultura e música caboverdianas, no quadro da economia da cultura, que como a maior parte das medidas de política em Cabo Verde estava fortemente vinculada à possibilidade de atrair recursos do exterior, para o crescimento económico.

Nesse sentido, a Economia da Cultura – que três anos mais tarde, em 2011, viria a ser assumida sob a forma do termo “Economias Criativas” – transformava-se, a meu ver, como um elemento fundamental para toda e qualquer abordagem da

discursiva própria, porém inter-relacionada com o contexto macro. Assim, toda sociedade engendraria discursos, cuja produção seria controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função evitar seus poderes e perigos.

música caboverdiana (tida inclusive como uma das principais manifestações culturais em Cabo Verde), uma vez que a partir delas, esta ganharia sentido, propósito e ‘valor’ no contexto e atualidade do país. Era como se tudo o que o fossem afirmações, formulações, discursos, ‘avanços’ e ‘recuos’ ao longo da história daquilo que se designa de *música caboverdiana* ganhasse, a partir desse momento, uma razão e um sentido ‘real’ e instrumental de existir no Cabo Verde contemporâneo – gerar riqueza e contribuir para o crescimento económico do país.

A música tornava-se, nesse contexto, de forma explícita e direta, um artefato económico, e aos músicos era, assim, apresentada a possibilidade de virem a exercer uma atividade tida como profissional, tornando-se homens de negócios.

Deste modo, uma abordagem da ou sobre a música em Cabo Verde exigia, à partida, considerar os grandes divisores nesta manifestação artística. Também, neste contexto específico, nenhuma análise poderia ignorar, nem subvalorizar os sentidos propostos pelo modelo das Economias criativas para a música caboverdiana, enquanto complementares à história visível da mesma.

Então, na opção pelo estudo da música em Cabo Verde a partir da produção musical local nos estúdios caseiros na Praia, e em contexto de economias criativas, sentia-me confrontada com a dúvida chave sobre as possibilidades de uma etnografia num quadro de relações assimétricas entre concepções de música diversas: *múzikas* e *ka múzikas*.

Possibilidades para uma Etnografia da música em Cabo Verde

Em “A etnografia da música”, Anthony Seeger (2008) defende que esta deve ser definida:

(...) por meio de uma abordagem descritiva da música, que vai além do registro escrito de sons, apontando para o registro escrito de como os sons são concebidos, criados, apreciados e como influenciam outros processos musicais e sociais, indivíduos e grupos (p. 239).

Uma etnografia da música seria, então, “uma escrita sobre as maneiras como as pessoas fazem a música”, e que geralmente “inclui tanto, descrições detalhadas, quanto as declarações gerais sobre a música, baseada em uma experiência pessoal ou em um trabalho de campo”. Nesta concepção, o foco da etnografia estaria muito mais ligado à transcrição analítica dos eventos, do que a transcrição dos sons, e se colocaria a questão sobre o sentido da música.

Entre (ou independente de) definições e concepções musicológicas e etnomusicológicas que propõem a música como “prática social” (SEEGER, 1977), “ordenações de som, ruído e silêncio” (WISNIK, 2001), “música das esferas” (ROWELL, 1983), “paisagem sonora” (SCHAFER, 2001), “sons humanamente organizados” (BLACKING, 1973), ou, simplesmente, linguagem universal, a proposta de trabalho etnográfico sobre a música se baseia na possibilidade de um diálogo com as diferentes formas como as pessoas pensam, sentem, e transmitem (e querem transmitir) na e pela música, ou quando fazem o que elas chamam de música, não adotando, uma única ideia ou concepção de música para compreensão de outras.

Proponho, por isso, uma etnografia que se desvincula de um único ponto de vista (talvez majoritário, talvez dominante) sobre o que a música é, ou deve ser, para considerar a multiplicidade das *múzikas* e *ka múzikas* presentes na música. Esta possibilidade de etnografia e de trabalho de campo não contempla, simplesmente, a tarefa da observação das “maneiras de fazer música”, e a “descrição detalhada” do que se observa, e se assume como *processo* (GOLDMAN, 2006).

Tal concepção do trabalho de campo como uma espécie de processo (ou trabalho, no sentido psicanalítico do termo) aponta para duas questões em geral deixadas de lado tanto pelos etnógrafos, quando refletem sobre sua experiência, quanto por aqueles que os criticam sem nunca ter passado por esta. A primeira é que o etnógrafo também é, ou deveria ser, modificado por ela. Limitar-se, então, a comentar a posteriori os efeitos de sua presença sobre os nativos, tecendo comentários abstratos sobre seu trabalho de campo, parece revelar uma certa sensação de superioridade: invulnerável, o antropólogo atravessa a experiência etnográfica sem se modificar seriamente, acreditando-se ainda capaz de avaliar de fora tudo o que teria ocorrido (p. 30)

No caso, poder fazer uma etnografia da música ou sobre a música em Cabo Verde, para além de um esforço de “tradução cultural” (ASAD, 1986) – que, acaba colocando em evidência os limites de uma efetiva tradução e compreensão quando existem tendências assimétricas e tensões nas linguagens das sociedades dominadas e dominantes (p. 164) – é poder deixar-se *afetar* pelas mesmas forças que afetam o nativo, não no sentido de “se colocar em seu lugar ou desenvolver em relação a ele algum tipo de empatia”, mas de deixar ser afetado por algo que os afeta, e poder assim estabelecer com eles uma modalidade de relação (GOLDMAN, 2006, p. 33).

Se é certo que a opção pela pesquisa do universo da produção musical local em Cabo Verde esteve fortemente fundamentada no pressuposto da continuidade da reflexão iniciada com a dissertação de Mestrado, também é certo que se justificou na possibilidade de um aprofundamento etnográfico, que beneficiasse de toda uma rede de contatos já estabelecida a partir dos músicos do Bairro Craveiro Lopes. A convivência mais de perto com os *rappers* e músicos que fazem suas músicas nos estúdios caseiros, muito mais que me fazer perceber diferentes concepções de música, tinha-me

despertado um certo interesse (e até simpatia e *gosto* pessoal) por estas formas musicais que ultrapassava os espaços e as circunstâncias da pesquisa.

Se no início, entendia estar perante os “grandes divisores” na música – entre a ‘*múzika*’ e a ‘*ka múzika*’, entre ‘nós’ e ‘eles’ – aos poucos, o que acabou se colocando era que estas concepções apresentadas como opostas, nada mais eram que partes “da mesma experiência global, e foi certamente o fato de eu ter sido ‘afetada’ pelos primeiros que abriu a possibilidade de escutar os segundos” (GOLDMAN, 2006, p. 19).

No meu caso, talvez não da mesma forma como Goldman, que na sua pesquisa sobre política em Ilhéus, Salvador, Brasil, foi *afetado* pelos “tambores dos vivos” o que lhe possibilitou escutar também os “tambores dos mortos” - ou em sentido inverso, a escuta dos últimos possibilitou que passasse a entender e a escutar os primeiros de outra forma – as minhas experiências em campo me levavam a perceber *ka múzika* como parte da minha experiência com a *múzika*, e a *múzika* como parte da minha experiência com a *ka múzika*. Não que gostasse de todas as músicas, ou que a minha concepção de música tivesse se tornado na mesma dos músicos do universo de *ka múzika*, ou do universo da *múzika*, ou, ainda, que em cada um desses universos prevalecesse **uma** única ideia de música, mas, com certeza, estas experiências tinham-me permitido entender que elas – essas diferentes concepções – não são tão separadas como normalmente são apresentadas. E que ambas compõem o sentido da música, que a meu ver, está para além das formulações essencialistas que colocam a arte e a música num domínio separado da vida e da prática mais comum do quotidiano.

Partilho, por isso, a ideia de Goldman (2006), quando refere as atividades musicais de (alguns) blocos afros de Salvador

como “uma das dimensões essenciais dos processos de criação de territórios existenciais que permitem a pessoas discriminadas produzir sua própria dignidade e vontade de viver” (p. 18).

Seguindo esta ideia, a música, é compreendida a partir da forma como as pessoas vivem e escolhem viver, não somente e simplesmente num momento transcendental de superação das suas virtualidades criativas - que corresponderia a o que Foucault (2001) atribui à “ideia tradicional do autor” - mas enquanto delimitação de territórios existenciais, como *ritornelos* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 115)¹⁰ de subjetividades. A música pode, assim, ser entendida e estudada pela forma como as pessoas vivem, existem, ou desejam viver e existir, ou como elas conferem sentido às coisas, e ao mundo, através do que elas consideram e entendem por “música”.

Favret-Saada, de acordo com a análise de Goldman, no estudo da feitiçaria no Bocage francês, propõe “conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”, evitando a “desqualificação da palavra indígena” em benefício da “promoção do etnógrafo”, assim como a armadilha suprema de imaginar que fazer etnografia significa “explorar as trevas com uma filosofia das Luzes” (Goldman, 2005, p. 150). Sem estabelecer aqui comparações entre a música e a feitiçaria (embora assumindo possibilidades de relações várias entre esses dois universos), parece-me relevante a proposta desta antropóloga francesa.

Toda a ideia e *representação* da música que sempre orientou as minhas escolhas temáticas seja na licenciatura

10 O “ritornelo” desenha um círculo rítmico, a fim de proteger e territorializar um indivíduo, de outros seres da mesma espécie. Ao mesmo tempo, que convida aqueles que se reconhecem nele, para dentro do círculo. O ritornelo tem igualmente uma «função catalítica: não só aumentar a velocidade das trocas e reações naquilo que o rodeia, mas assegurar interações indiretas entre elementos desprovidos de afinidade dita natural, e através disso formar massas organizadas» (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 147).

ou no Mestrado, estavam fundamentadas no que considerava ser a ‘real’ concepção da música (entendida como um mundo à parte, um espaço de talento singular, um mundo de *autores* e *génios*) o que, a meu ver, era um trunfo que me conferia ‘legitimidade’ para compreender este universo. Contudo, as experiências em campo tinham revelado que a legitimidade que eu acreditava ter estava fundamentada na ideia de que existiria ‘uma’ forma e concepção legítima e superior de música, que excluía e desqualificava outras.

Assim, conferir “estatuto epistemológico”, como propõe Favret-Saada, a *ka múzika* num esforço de simetrização com a *múzika*, tornou-se o ponto-chave na construção desta etnografia, e na compreensão da música caboverdiana.

Simetrizar *múzika* e *ka múzika* não pretende (e nem poderia) “anular” as diferenças criadas e perpetuadas na conformação da ideia e representação da “música caboverdiana”, e muito menos afirmar que estas simplesmente não existem. Simetrizar é tentar compreender estas diferenças e abordar etnograficamente tanto a *múzika* como *ka múzika* para revelar as diferenças, continuidades e permanências entre elas.

Uma etnografia da música, desse ponto de vista, não seria possível somente pela descrição detalhada e minuciosa de como as pessoas fazem “a música”, mas, principalmente, pelo diálogo e *afeto* que é possível estabelecer com estas formas não só de fazer, mas também de sentir e de entender o que é considerado como “música”.

A produção nos estúdios caseiros, contrariamente ao que eu ouvia e, inicialmente pensava, revelava que esse processo não se dá porque as pessoas “pensam que sabem cantar”, ou “acham que são músicos”. Esse processo se dá exatamente porque elas cantam e porque são músicos, ainda que fora de

uma determinada concepção e representação (dominante) de música e do fazer musical.

A música constitui uma das formas como estas pessoas conferem sentido, propósito e existência ao mundo e às coisas. Nisto, era-me (e é) difícil entender, poder padronizar e classificar em superior/ inferior, melhor/ pior forma de ‘conferir sentido, propósito e existência ao mundo’, simplesmente diversas, mas não passíveis de hierarquização. Estes são ‘projetos’ individuais tais como encontrava no universo da *múzika*, e nas representações da “música caboverdiana” com as quais estava habituada, até esta altura, a conviver e a dialogar.

Entre o músico que resolve montar seu estúdio, fazer *zouklove*, se diz que faz música “comercial”, e que resolveu cantar só para “faturar dinheiro”; o músico ‘tradicional’ que pretende alcançar palcos internacionais para poder “conquistar” mais mercado, e também “fazer mais dinheiro”; o músico que fazia *zouklove*, e se “converte” e passa a cantar *batuku*, *morna*, *coladeira* para chegar a um “determinado público”; ou o artista tradicional que resolve fazer *zouklove* para responder às demandas do mercado, e outros, a diferença reside na singularidade de cada projeto individual, nos agenciamentos empreendidos, por isso, distintos, mas não passíveis de serem hierarquizados e classificados em “superiores” ou “inferiores”.

Momentos diversos em campo desafiaram a concepção de trabalho de campo como “mera” observação participante, e se aproximaram do conceito de *devir*, no sentido de práticas desenvolvidas deixarem de ser meramente observadas para passarem a ser partilhadas com os nativos. Este processo

propõe, desse ponto de vista, a desterritorialização de toda e qualquer identidade, que sendo algo que pode acontecer - e acabou por acontecer em certa medida, em algumas poucas situações - durante o trabalho de campo, não se verificou, nesta tese, durante a escrita etnográfica.

Coloca-se, assim, a questão da construção do texto, sem ignorar um lugar de enunciação, que nos convida a um exercício permanente de reconstrução dos contextos e historicidades do discurso do *nós* e *eles*, e a assunção enquanto sujeito posicionado e poder, assim, transferir para a etnografia questionamentos que emergem da radicalização das reivindicações de um pluralismo que não seja meramente formal (CARVALHO, 2002, p. 9). Assim, “a própria ideia do que seja a teoria deve mudar: deixa de ser um marco conceitual abstraído de certas interpretações específicas e reproduzidas como se fosse um legado a-histórico, para ser entendida como uma produção cultural com significados e de significantes diretamente vinculada a um interesse de tradução e de coautoria” (Op. Cit.).

Assumo, por isso, a construção do meu texto enquanto *sujeito posicionado* (mulher, africana, caboverdiana), não no sentido de defender uma identidade única, estática e rígida de mim mesma, e dos atributos enunciados, mas, antes, de assumir, descomplexadamente, as pertenças múltiplas que participaram, e que determinaram, de algum modo, a escrita deste texto, o que certamente não invalida o esforço de simetria que se propõe entre concepções de música diversas: *múzika* e *ka múzika*.

Esse esforço de simetria, na compreensão da música, considerando os grandes divisores, encontra na pluralidade e multiplicidade de formas de existir, o argumento que desafia o modelo hierarquizado e dicotômico das manifestações cul-

turais e musicais, e o confinamento dos géneros culturais em cada um dos polos, não no sentido de negar a divisão, mas de tentar compreender as diferenças construídas a partir das *representações* da música caboverdiana, a sua utilização como produto preferencial no processo de implementação das Economias Criativas e na emergência e desenvolvimento da produção musical local.

Assim, em vez desse modelo hierarquizado que superioriza a *muzika*, face à *ka múzika*, admite-se a sua coexistência plural. Em vez de uma concepção que favorece a “pureza” das diferentes formas de cultura e da música, introduz-se a sua “contaminação”... Em vez, de um modelo etnocêntrico de defesa de práticas culturais elitistas, tradicionalistas, conservadoras, salientase a diversificação da produção, das escolhas e das formas culturais e musicais. Sim, vale “contestar as categorias simplistas que atribuem a cada um, um bilhete de identidade monocultural, ignorando as pertenças múltiplas, as reescrit(ur)as de si” (BANCEL et al, 2010, p. 19).

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal (1986). «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology». In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture*. University of California Press.
- AGAWN, Kofi (1992) «Representing African Music». *Critical Inquiry*, v. 18, n. 2, University of Chicago Press. p. 245-266
- BANCEL, Nicolas et al; (2010) *Ruptures Post Coloniales: Les nouveaux visages de la société française*. Paris: La Découverte.

- BARBOSA, Carlos Elias; RAMOS, Max Ruben (2008). «Vozes e movimentos de afirmação: filhos de cabo-verdianos em Portugal». In: GÓIS, Pedro (org.). *Comunidade(s) Caboverdiana(s): As múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*; Lisboa: ACIDI, IP
- CARVALHO, José Jorge (2002). «Poder e silenciamento na representação etnográfica». *Série Antropologia*. Brasília
- CIDRA, Rui (2005). «Migração, *performance* e produção de fonogramas: músicos em viagem entre Cabo Verde e Portugal». In: *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Lisboa. 6-8.04.2005
- COLLINS, J. (1989). «The Early History of West African Highlife Music». *Popular Music*, n. 8, p. 221-230.
- COLLINS, J. (1992). *West African Pop Roots*. Philadelphia: Temple University Press.
- CONNEL, J.; GIBSON, C. (2004). «World Music: deterritorialising place and identity». *Progress in Human Geography*, n. 28, v. 3, p.342-361.
- COPLAN, D. (1982). «The Urbanisation of African Music: some theoretical Observations». *Popular Music*, n. 2, p. 113-129.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix (1997). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- DIAS, Juliana (2004). *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese Doutorado. Universidade de Brasília.
- ELIAS, Norbert (1995). *Mozart: Sociologia de um génio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ERLMANN, V. (1996). «The Aesthetics of the Global Imagination: reflections on world music in the 1990s». *Public Culture*, v. 8, n. 3, p. 467-487.

- FELD, S. (1995). «From Schizophonia to Schismogenesis: The Discourses and Practices of World Music and World Beat». In: MYERS, F. R.; MARCUS, G. E. *The Traffic in Culture: Refiguring art and anthropology*. Berkeley / Los-Angeles/ London: University of California Press, p. 96-126.
- FOUCAULT, Michel (1971). *A ordem do Discurso*. Lição inaugural ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001). «O quer é o Autor». In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 264-298.
- GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia (1999). «Como se faz um grande divisor?» In: GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 83-92.
- GOLDMAN, Márcio (2005). «Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia». In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, p. 147-153.
- GOLDMAN, Márcio (2006). *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- HOFFMAN, JoAnne (2005). «What makes cabo-zouk cape-verdean? A Preliminary Examination of The Diaspora and Creole Connection». In *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Lisboa. 6-8.04.2005.
- HUBBARD, Edward Akintola (2011). *Creolization and Contemporary pop Iconicity in Cape Verde*. Cambridge – Massachusetts. Harvard University.
- KUBIK, G. (2010). *Theory of African Music*. v. 1. Chicago/ London: University of Chicago Press.
- LATOUR, Bruno (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

- MALLET, J. (2002). «World music»: Une question d'ethnomusicologie». In: *Cahiers d'Études Africaines*, v. 168, n. 4, p. 831-852.
- MBAYE, Jenny (2011). *Reconsidering Cultural Entrepreneurship: Hip Hop Music Economy and Social Change in Senegal, Francophone West Africa*. PhD Thesis. Philosophy. London School of Economics.
- MONTEIRO, César (2009). *Campo Musical Cabo-verdiano na Área Metropolitana de Lisboa: Protagonistas, Identidades e Música Migrante*. Tese de Doutoramento. Instituto Universitário de Lisboa
- NKETIA, J. H. K. (1974). *The Music of Africa*. New-York: W.W. Norton & Co.
- SEEGER, Anthony (1977). «Por que os índios Suya cantam para as suas irmãs?» In: VELHO, G. (org.). *Arte e Sociedade: Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- SEEGER, Anthony (2008). «Etnografia da música». *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 17, p. 1-348.
- SIEBER, Timothy (2005). *Popular Music and Cultural Identity in the Cap Verdean Post-Colonial Diaspora*. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_09/N1/Vol_ix_N1_123-148.pdf>.
- STONE, R. M. (2005). *Music in West Africa: Experiencing music, expressing culture*. New-York: Oxford University Press.
- VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (orgs.) (2003). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «Nativo Relativo». In *MANA*, v. 8, n. 1, p. 113-148,

WATERMAN, Christopher Alan (1990). *Juju: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago: Univ. of Chicago Press

WISNIK, José Miguel (2001). *O Som e o Sentido: Uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das Letras.

RESUMOS

Feitiçaria, uma questão de gênero?

Este artigo apresenta algumas discussões empreendidas no âmbito da minha pesquisa sobre feitiçaria e mobilidade na África Ocidental, decorrida de 2010 a 2013, na qual parto de uma imagem particular da mulher caboverdiana no seio de classes populares e chego a uma forte expressividade da participação das mulheres num espaço onde a linguagem de contacto é a feitiçaria. Aqui, exploro esse papel preponderante e que outra leitura dela será possível fazer a partir de certas condições distintas: mãe, kunbosa e colega de trabalho.

Palavras-chave: feitiçaria, mobilidade, gênero, África Ocidental.

Os (não) lugares dos homens pais e companheiros nas famílias da Ilha de Madeira

O presente artigo apresenta os resultados de uma pesquisa realizada no micro bairro Ilha da Madeira em São Vicente, Cabo Verde, sobre as relações conjugais, de gênero e familiares e de como estas permitem notar as ausências e os (não) lugares que os homens, enquanto pais e companheiros, ocupam dentro destas tramas relacionais. Neste sentido, o fator histórico-cultural, a educação familiar transmitida, os impactos do desemprego e falta de formação escolar, serão analisados como fatores que confluem para a ausência do homem enquanto pai e companheiro no quotidiano das suas famílias. Por fim, discutiremos a forma como as mulheres procuram driblar esta ausência, substituindo esta figura por outros homens e outros membros da família e vizinhança.

Palavras-chave: Cabo Verde, Famílias, Homem, Conflitos, Ausência.

Identidade de gênero e sexualidades entre homossexuais: alguns elementos a partir da Associação Gay Caboverdiana Contra a Discriminação, Mindelo, Ilha de São Vicente, CV

Este artigo resulta da minha pesquisa de mestrado em Ciências Sociais da Uni-CV. Realizei uma pesquisa etnográfica na cidade do Mindelo, na ilha de São Vicente, durante o período de Dezembro de 2012 a Junho de 2014, com homossexuais masculinos ligados a Associação Gay Caboverdiana Contra a Discriminação (AGCCD). Pretendo apresentar dados sobre a identidade de gênero e sexualidade dos homossexuais. Mostrar como se dão as trajetórias de pessoas que lutam pelo reconhecimento de uma orientação sexual, analisando a partir da perspectiva nativa como é vivenciada a homossexualidade pelas pessoas que se identificam como homossexuais, fazendo referência à família, à escola, ao trabalho e às conjugalidades, como também compreender como é que esta temática é percebida socialmente.

Palavras-chave: homossexuais, preconceito, trajetórias, vivências, Mindelo.

Rumor político e gênero: um estudo etnográfico na Praia de Quebra Canela na Cidade da Praia em Cabo Verde

Na arena internacional, a República de Cabo Verde tem sido apresentado como um país de democracia sã. Nesse Estado-Nação, os actores políticos são diariamente testados e avaliados pelo cidadão comum na praça pública em vários espaços de socialização, particularmente os de lazer, onde o rumor constitui um importante meio de comunicação. Com o objetivo de investigarmos como o rumor é utilizado na ati-

vidade política desenvolvida em Cabo Verde, realizamos uma etnografia, tendo como principal lócus de investigação a praia de Quebra Canela. Ao longo do processo de recolha de dados muitos dos informantes se referiram à ascensão de mulheres a determinados cargos públicos como sendo dependente de relacionamentos de amizade e/ou amoroso com o “Homem-Chefe”. Exploramos neste artigo a relação entre o rumor o Gênero na praia de Quebra Canela.

Palavras-chave: rumor, fofoca, política, gênero, comunicação.

Entre *MÚZIKAS* e *KA MÚZIKAS*: as concepções diversas do “ser”, “dever ser” e “não ser” do fazer musical em Cabo Verde

Associada ao advento das ‘influências musicais’, principalmente depois de 1980 com o *hip hop* e o *zouk*, uma boa parte da produção musical nos estúdios caseiros em Cabo Verde tem sido classificada como desprovida de ‘qualificação artístico-musical’, atribuindo-se o termo *ka múzika*, para marcar a diferença e a oposição em relação à *múzika*, enquanto *representação* e conceito construído sobre a música caboverdiana e o fazer musical. Este artigo discute os dilemas metodológicos e epistemológicos na construção de uma etnografia sobre a produção musical e propõe a simetrização na abordagem da *múzika* e da *ka múzika*, não como dimensões opostas, mas enquanto partes da experiência e do fazer musical em Cabo Verde.

Palavras-chave: música caboverdiana, *múzika*, *ka múzika*, etnografia.

ABSTRACTS

Witchcraft. Is it a gender matter?

This paper presents some discussions undertaken as part of my research about witchcraft and mobility in West Africa, held on 2010 to 2013, in which I come out of a particular image of Cape Verdean woman in the popular classes and I come to a stronger expression of women's participation in a space where the contact language is witchcraft. Here, I explore this important role and what another reading I can do from certain distinct conditions: mother, *kunbosa* and fellow worker.

Keywords: witchcraft, mobility, gender, West Africa

(Non)-Places of fathers and male partners in the families of Madeira Island neighborhood

This article presents the results of a research conducted in “Ilha de Madeira” neighborhood in São Vicente – Cape Verde, about marital relations, gender and family in that neighborhood and as these allow you to note the absences and the (none) places that men occupy within these relationship. In this sense, the historical-cultural factor, family education conveyed, the impacts of unemployment and lack of education, will be analyzed as factors that converged to the absence of the man as a father and mate in the everyday life of their families. In the end, we will discuss how women seek to solve this absence, replacing this figure by other men and family members.

Keywords: Cape Verde, Families, Man; Conflicts, Absence.

Gender Identities and Sexuality amongst male homosexuals. Reflections from the Cape Verdean Gay Association against Discrimination in Mindelo, São Vicente Island

This article, resulted from my research of master's degree in Social Sciences at Uni-CV. I conducted an ethnographic

research in the city of Mindelo, São Vicente, between December 2012 and June 2014, with male homosexuals linked to the Cape Verdean Gay and Lesbian Association Against Discrimination (AGCCD). I pretend to present data about the gender identity and sexuality of homosexuals. To show the trajectories of people who fight for the recognition of a sexual orientation, analyzing from the native perspective how homosexuality is experienced by people who identify themselves as homosexual, referring to family, school, work and conjugalities, but also to understand how this theme is perceived socially.

Keywords: Homosexuals, Prejudice, Trajectories, Experiences, Mindelo.

Political Rumor and Gender. An ethnographic Study in the Beach of Quebra Canela, Praia, Cape Verde

In the international arena, the Republic of Cape Verde has been presented as healthy democracy country. In this nation-state, political actors are publicly tested and evaluated on a daily basis by ordinary people in different socialization spaces, particularly leisure spaces, where hear saying is an important means of communication. Aiming to investigate how hear saying rumor is used in political activity developed in Cape Verde, we have conducted a field study where the main locus of research is Quebra Canela beach. Throughout the data collection process many of the informants referred to the rise of women to given public positions as being dependent on a friendly and/or love relationship with the “man-boss”. We have explored in this article the relationship between hear saying and gender at Quebra Canela beach.

Keywords: Rumor, Gossip, Politics, Gender, Communication

Between *Múzika* and *Ka Múzika*: different conceptions between “being”, “should be” and “not being” of musical doing in Cape Verde

Associated with the advent of musical influences post-1980 like *hip hop* and *zouk*, a great deal of musical production in domestic studios has been understood as lacking with no musical quality. This production has also received the term *ka múzika*, which emphasizes the differences and opposition to the notion of *múzika*, being the *representation* built for traditional Cape Verdean music and musical making. This article discusses the methodological and epistemological dilemmas in the construction of an ethnography on musical production and proposes the notion of symmetric approach on *múzika* and *ka múzika*, not as opposite dimensions, but as a part of experience and musical making in Cabo Verde.

Keywords: Cape Verdean music; *Múzika*; *Ka Múzika*; Ethnography

AUTORES / ORGANIZADORES

Carmem L. Teixeira Barros Furtado: Doutora em Ciências Sociais pela Uni-CV. E-mail: carmembarrosfurtado@gmail.com

Celeste Fortes: Doutora em Antropologia pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Docente e Investigadora da Universidade de Cabo Verde em Mindelo. E-mail: celeste.fortes@docente.unicv.edu.cv

Cláudia Fernandes de Brito: Mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (Uni-CV). E-mail: clarofer@gmail.com

Eufémia Vicente Rocha: Doutora em Ciências Sociais (Uni-CV), Professora na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) em Praia. E-mail: eufemia.rocha@docente.unicv.edu.cv

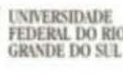
Jacqueline Britto Pólvora: Ph.D. em Antropologia Social pela Universidade do Texas em Austin. É professora na UNILAB, no Ceará. E-mail: jacqueline.polvora@unilab.edu.br

José Carlos Gomes dos Anjos: Doutor em Antropologia pela UFRGS. Professor do Departamento de Sociologia da UFRGS. E-mail: jcdosanjos@yahoo.com.br

Lurena Silva: Mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. Realizou missão de estudos no Projeto de Mobilidade Brasil-Cabo Verde (CAPES/AULP), na Universidade de Brasília, no período de 07/03/2015 a 07/04/2015. Professora do Ensino Básico Integrado na Delegação de São Vicente. E-mail: lorenakeda@gmail.com

Maria Auxília Cruz: Mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. Docente na Escola Secundária Jorge Barbosa, em Mindelo. E-mail: auxiliacruz@gmail.com

Parcerias



Síbitxi - Gênero e Raça em Contextos Africanos e Latino-Americanos
(DGP/CNPq – PPG em Ciências Sociais/Unisinos)

Neste quinto volume da Série Estudos Sociais Cabo-Verdianos registram-se contributos para a pesquisa e para as políticas públicas em gênero e dinâmicas culturais e identitárias.

Os artigos apresentam resultados de Dissertações e Teses desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde, aqui publicados com o apoio do Programa de Mobilidade Internacional da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/Associação das Universidades de Língua Portuguesa (CAPES/AULP, 2014-2016), no projeto "Dinâmicas de Gênero em Cabo Verde", realizado pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e pela Universidade de Cabo Verde, com a participação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ISBN 978-989-8707-36-9



9 789898 707369 >

ISBN 978-85-386-0335-1



9 788538 603351 >